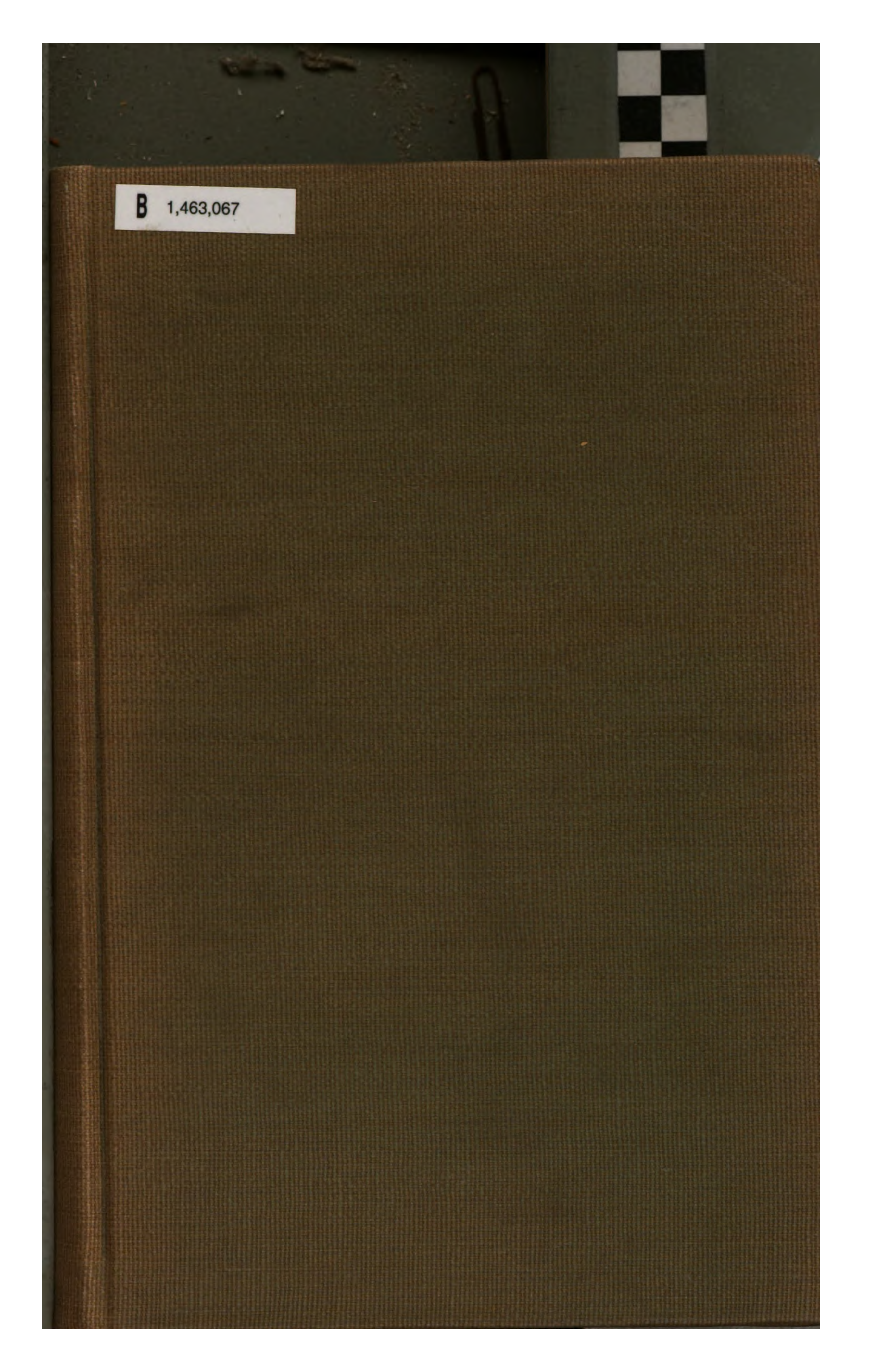






Hochland

Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens/der Literatur u. Kunst

herausgegeben von Karl Muth

Zwanzigster Jahrgang

Oktober 1922 - März 1923

Band

1

Kempten und München
Verlag Jos. Kösel'sche Buchhandlung

General Harr.

Inhaltsverzeichnis des I. Bandes XX. Jahrg.*

I. Romane, Novellen und Gedichte

II. Religion, Geschichte, Philosophie, Bildungs- und Erziehungswesen

* Die mit Sternchen bezeichneten Beiträge stehen unter der Rubrik ‚Rundschau'.

III. Literatur, Theater, Kunst und Musik

*Literatur und Theater

*Kunst

*Musik

Seite

IV. Biographisches

V. Naturwissenschaft, Medizin, Länder- und Völkerkunde

VI. Volkswirtschaft, Rechtspflege, Verschiedenes

VII. Neues vom Büchertisch

VIII. Kunstbeilagen

IX. Besprochene Bücher und Theateraufführungen

Zeitschriften:

Hochland

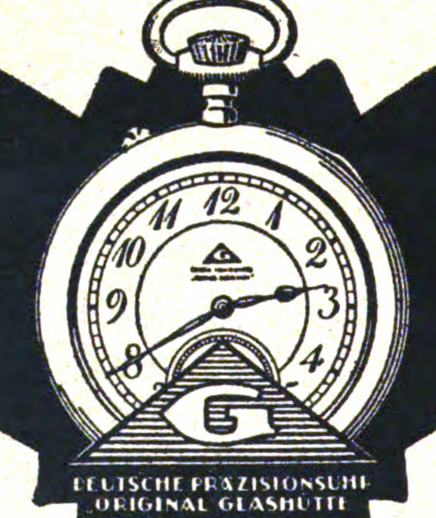
Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens / der Literatur u. Kunst · Herausgegeben von Karl Muth

Erstes Heft 1922/1923 * Zwanzigster Jahrgang

Oktober

Jos. Kösel'sche Buchhandlung München u. Kempten

DEUTSCHE PRÄZISIONS-UHRENFABRIK
GLASHÜTTE (Sa.) e. G. m. b. H.
GLASHÜTTE (Sa.) 40



VERKAUFS
STELLEN AUF
ANFRAGE

Max Kuschel/Spanische Szene





Max Kuichel / Spanische Szene

‚Hochland' / Ein Rück- und Ausblick zum 20. Jahrgang / Vom Herausgeber

Der Mann, wenn ihm persönlicher Fleiß, Zeit und Umstände Erfolg gebracht haben und er rückblickend sein Werk überschaut, findet sich leicht der Gefahr ausgesetzt, sich selber historisch zu sehen. Unterliegt er dieser Gefahr, so ist damit bewiesen, daß sein Werk beendigt, seine Kraft erlahmt, seine Rolle ausgespielt ist. Er mag wohl noch eine Zeitlang aus dem Geist des Gewordenen weiterwirken und gleichsam seinen Weg in die Länge ziehen; neue Wege zu beschreiten, neue Ausblicke zu eröffnen, neue Ziele ins Auge zu fassen, wird ihm versagt bleiben. Alles echte Wirken geschieht mit Leidenschaft, aber reflektiert nicht; Selbstbespiegelung ist der Tod alles Schöpferischen, und nur wer sich an ein Werk verlieren kann, wird das Werk und den Einsatz gewinnen.

Diese Betrachtung vorauszuschicken, ist mir ein Bedürfnis, da ich mich an die Aufgabe heranwage, den Beginn des 20. Jahrganges einzuleiten mit dem Rückblick auf so manches, dessen man sich vielleicht mit Nutzen erinnert, um an einem Rastpunkt der Wanderung, durch solche klärende Besinnung gestärkt, dem letzten höchsten Ziele mit neuem Wagemut zuzustreben.

Wenn ich nun zunächst frage, welcher Art die Beweggründe waren, die diese Monatsschrift ins Leben riefen, so darf ich wohl sagen: Es waren solche, die, von dem geistigen Bedürfnis der eigenen Person ausgehend, einerseits ein Bildungsorgan zu schaffen strebten für die höheren Stände unter den deutschen Katholiken, andererseits aber auch vor der gesamten übrigen Welt den Beweis zu erbringen suchten für die im katholischen Denken lebendigen Ideen einer in sich selbst geordneten echten, sowohl das eigene Volk, wie letzten Endes auch die ganze Menschheit umspannenden Kultur. Die Notwendigkeit einer großen Zeitschrift drängte sich mir zum erstenmal auf, als ich die Ursachen der literarischen Abseitsstellung der deutschen Katholiken durchdachte, bei welcher Überlegung ich die Schaffung eines geistigen Sammel- und Kraftpunktes als den vorletzten von sieben Wünschen aussprach. Obwohl ich den Interessenkreis einer solchen Zeitschrift damals noch — völlig ungenügend — auf die schöne Literatur eingeschränkt hatte, meinte dennoch der nachmalige Bischof von Rottenburg, Dr. Paul Keppler, dieser Vorschlag sei so richtig, daß er förmlich schreie ‚nach einer baldigen Umsetzung in die Tat'. Das wurde die Parole für einige junge Literaten, die sogleich ihr Glück versuchten. Aber was sie ins Leben riefen, krankte an dem Irrtum, den ich selber veranlaßt hatte. Daß die schöngeistige Produktion höheren Stils bei uns darniederlag, war nur ein Symptom. Die Heilbehandlung auf dieses, statt auf die tieferen Ursachen einzustellen, war ein Fehler. Er rächte sich an den mit jugendlicher Betriebsamkeit inszenierten Unternehmungen, die alle bald starben, ohne Frucht gebracht zu haben. Man hatte sich nicht klar gemacht, daß die Dichtung und Kunst von dem allgemeinen Geistesleben nicht zu trennen sind, daß sie nur eine eigenartige Form des

Ausdrucks der geistigen Kräfte und Spannungen eines Volkes darstellen. Das war mir in der Auseinandersetzung mit den Kritikern der Veremundusschrift klar geworden, aber erst in der dritten meiner literarischen Kampfschriften habe ich es, längst nach der Umsetzung des Gedankens in die Tat, ausgesprochen. Dort schrieb ich (1909) ‚Die Literatur ist von dem übrigen Geistesleben nicht getrennt zu denken; ist sie doch dessen lebendigster und konkretester Ausdruck. Die Dichter geben ihrer Zeit verstärkt, verfeinert und gestaltet zurück, was sie von ihr empfangen.‘ Rein literarische Erziehungsarbeit durfte, wie die Dinge lagen, daher nicht in erster Linie stehen. Andere Erweckungs-, Erziehungs- und Bildungsarbeit mußte voraufgehen. ‚Dringender als ein Literaturorgan‘, so heißt es weiter, ‚schien mir daher von Anfang an ein Organ, das die geistige Sehkraft schärft, den Stoff und das Wissen der Welt vor unseren Blicken ausbreitet, die seelischen Horizonte erweitert, die Sicherheit des Verstehens erhöht und so die Voraussetzungen schafft, das Leben unserer Zeit, die Krisen und Probleme des heutigen Menschen nicht nur theoretisch zu erfassen, sondern bis zu einem gewissen Grade seelisch zu verstehen und verstehend mitzuempfinden.‘

Keine Zeitschrift hatte bis dahin die Aufgabe, auf die katholische Geisteswelt in Deutschland zu wirken, in Angriff genommen, indem sie zugleich alle Kräfte dafür aufrief und sie in den Dienst dieses einen Gedankens stellte. Um so erstaunlicher ist es, daß der Plan auf große Bedenklichkeiten gerade bei denen stieß, die damals als die besten Kenner der Verhältnisse galten. Von den zahlreichen Unterredungen mit vielen unserer maßgebenden Persönlichkeiten, Gelehrten, Verlegern, Schriftstellern, Buchhändlern ist mir keine so lebhaft in Erinnerung geblieben als die mit dem 1918 verstorbenen Publizisten Prälat Franz Hülskamp. Dieser Mann genoß damals (1902/3) als Sachverständiger in Fragen der Literatur und des Buchhandels kein geringes Ansehen. Er hatte 1861 zusammen mit dem katholischen Priester und Religionslehrer Hermann Rump den ‚Literarischen Handweiser‘ begründet und ihn von 1875 bis 1904 allein geleitet. Zwar hat die 1875 gegründete ‚Literarische Rundschau‘ sich mit ihm von da ab zunächst unter stärkerer Bevorzugung des Theologischen in die Aufgabe geteilt, aber Hülskamps Wort fiel noch immer gewichtig in die Wagschale, wenn etwa in den Ausschüssen des Katholikentags oder auf den Tagungen der Görresgesellschaft, deren Sekretär und geschäftsführender zweiter Vorstand er mehrere Jahre lang war, Fragen des geistigen Lebens und der Publizistik zur Beratung standen. Wie bescheiden damals die Ansprüche der deutschen Katholiken waren, davon kann man sich heute nur schwer ein Bild machen. Wir lächeln vielleicht, wenn wir die unansehnlichen Bändchen der ‚Meisterwerke der deutschen Literatur‘ und ihre erzieherisch gedachten Einleitungen in die Hand nehmen, mit denen Franz Hülskamp die Teilnahme der deutschen Katholiken an dem allgemeinen literarischen Kulturbesitz von neuem zu beleben, zugleich aber auch auf das seelsorglich Zweckdienliche einzuschränken trachtete. Und doch war es ein nicht geringes Verdienst, die durch den Kulturkampf ein-

geschüchterte katholische Welt aufzurufen, sich die Freude an den Bildungselementen deutscher Geistigkeit und Gemütskultur nicht verleiden zu lassen, sondern das Große und Unvergängliche daran sich anzueignen. Aber höhere Ansprüche wagten sich nicht hervor, und das Zutrauen in die Berufenheit, noch mehr in die Kraft des katholischen Volksteils, seinen eigenen Besitz an geistigen Gütern für die deutsche Gesamtheit zur Auswirkung zu bringen, blieb schwach und schüchtern. Das fühlte ich von dem ersten Wort an, das wir in der Frage, ob es an der Zeit wäre, eine große Monatsschrift zu gründen, wechselten. Ich war zu Franz Hülskamp unbedenklich hingegangen, obwohl er einige Jahre vorher sowohl die Veremundusschrift als auch meine Verteidigungsschrift ‚Die literarischen Aufgaben der deutschen Katholiken‘ (1899) in seinem ‚literarischen Handweiser‘ recht ungnädig und ich darf heute wohl, bei aller Verehrung für den verdienten Publizisten, sagen, ohne wirkliches Verständnis besprochen hatte. Tat er doch meine Bemühungen kurzerhand damit ab, daß er ihnen jede Zukunft absprach und das ‚ganze Vorgehen‘ als einen ‚Schlag ins Wasser‘ erklärte. Immerhin, er nahm mich mit versöhnlicher Unbefangenheit auf, durfte er doch durch meinen Gang zu ihm sein Ansehen bestätigt sehen, denn ich wollte ihm meinen Plan vor der Ausführung darlegen und sein Urteil erbitten. Aber nichts schien ihm einzuleuchten: weder die Zahl der Hefte im Jahr, noch deren Umfang, noch die als erreichbar angenommene Auflagehöhe, noch der Preis. Und die Gründe? Es sei nicht zu leisten. Es fehle vielleicht weniger an innerer Teilnahme als an wissenschaftlicher Kraft bei den deutschen Katholiken. Auch seien die Mitarbeiter nicht aufzutreiben; überhaupt reiche die schriftstellerische Produktion sowohl auf wissenschaftlichem wie schöngeistigem Gebiet nicht aus, um ein so groß angelegtes Unternehmen flott zu erhalten. Ich ließ alle meine Gewißheiten und Erfahrungen gegen diese ängstliche Zurückdämmung meines Wagemutes aufmarschieren; es half nichts. Machen Sie sechs Hefte im Jahr und ein jedes halb so groß, dann geht es vielleicht. So aber treiben Sie sicher einem schmerzlichen Fiasko zu. ‚Und auf wieviel Abonnenten, sagten Sie, daß Sie rechnen?‘ Ich nannte, um nicht allzu übermütig zu erscheinen, nur die Summe von dreitausend. ‚Unmöglich!‘ schallte es mir entgegen; ‚das werden Sie nie erreichen, und schon gar nicht, wenn Sie die Sache so groß machen.‘ 1200 sei eine schöne Zahl, und mein Verleger solle ja seine Berechnungen auf keine höhere Ziffer einstellen. Wir schieden unbelehrt beide. Wieder einmal hatten sich Angehörige zweier verschiedener Generationen nicht verstanden. Für einige Stunden war ich etwas kleinlaut und zag geworden, aber dann reckte sich mein Glaube nur um so höher, und wenn mir auf dieser Reise auch noch einigemal ähnlicher Kleinmut begegnete, ich habe mich doch niemals wieder an meinem Weg irre machen lassen.

Ohne daß ich's mit irgend welcher Sicherheit in bezug auf das geistige Gewicht der Tatsache gewußt hätte: hinter mir stand eine noch jüngere Generation, die gerade in das Alter geistiger Mündigkeit eingetreten war und mit Ungeduld nach den Aspekten am Himmel des geistigen Lebens ausschaute. Da=

zu gehörte nicht zuletzt mein Verleger Dr. Paul Huber, mit dem mich von der Gründung des ‚Hochland' an bis zu seinem plötzlichen Tode am 13. Juli 1911 die förderndste Freundschaft verband. Mit ihm ist's mir im Anfang seltsam ergangen. Nach einem kurzen vorbereitenden Briefwechsel habe ich ihn im Jahre 1900 in Kempten besucht und ihm meine Absicht dargelegt. Er sah sofort, um was es ging und war innerlich ganz dabei. Aber welch eine Neuerung in einem bis dahin noch immer bescheidenen, wenn auch umsichtig geleiteten Provinzverlag! Sind nicht andere da, bei denen ein Noblesse oblige ein solches Unternehmen einleuchtender rechtfertigte? Und warum gerade er als der erste ins Auge gefaßt worden wäre? Ob nicht andere Verleger besser vorbereitet wären? Mir aber kam es nicht auf den Verlagsapparat, sondern auf die Person des Verlegers an. Das sagte ich ihm nicht geradezu, aber es wurde mir völlig klar, als ich infolge der zaudernden Haltung Dr. Hubers nach meiner Abreise von Kempten nun doch noch einen anderen Verleger besuchte, dessen Name noch im Abendrot einer großen, stolzen Vergangenheit leuchtete. Aber es war nur mehr Vergangenheit. Es stand keine persönliche Kraft mehr hinter der Fassade, und es ist mir damals wie nie klar geworden, daß Verlagsgeschäfte ebenso wie jede andere mehr als bloß händlerische Unternehmung nur durch Persönlichkeiten groß werden und bleiben. Indes, das Zaudern Dr. Hubers war kein Versagen, wie ich bald erkannte, sondern im Gegenteil ein innerliches Sammeln aller Kräfte der Besinnung und ein verantwortungsbewußtes Stillstehen, kein Zurückweichen. Selbst auf der Wagenfahrt zum Bahnhof noch wurde ich zwar das Gefühl nicht los, daß Kempten endgültig hinter mir liege, und sprach es auch aus; aber da, noch im letzten Augenblick — ich wechselte vom Wagenfenster aus mit dem vor dem Zug stehenden, jugendschönen, ernsten Mann die letzten Worte — schlug er eine weitere Begegnung in einigen Tagen zu Straßburg bei unserem gemeinsamen Freund Dr. Karl Hoeber vor, dem damals noch im Schuldienst stehenden Hauptschriftleiter der ‚Kölnischen Volkszeitung', und von dem Augenblick an wußte ich, wir werden vereint und fest entschlossen ans Ziel gehen. Und es kam so. Dr. Huber war langsam und bedächtig in der Entschließung, aber beharrlich in der Durchführung des einmal Gewagten und unbeirrbar in seinem Wollen. In meinem Nachruf an den toten Freund im achten Jahrgang (Bd. 2, S. 637 ff.) sagte ich, er habe mit seiner Verlegertätigkeit ‚in erster Linie sich selbst, seinen geistigen Forderungen genugtun' wollen. Ein nicht minder persönliches Motiv waltete in meinen Absichten. Wie hätten wir uns da nicht verstehen sollen! ‚Aber,' so heißt es in dem Nachruf weiter, ‚daß er die praktischen Forderungen nicht außer acht ließ, beweist die Gediegenheit seiner Geschäftsgebarung. So war er Idealist und Realpolitiker zu gleicher Zeit. Nur als wir zusammen „Hochland" gründeten, da stand der Idealismus im Übergewicht.'

Dies Gefühl hatten damals wohl viele, als die Monatsschrift nach einjähriger Vorbereitung, zu der auch eine unternommene Reise durch alle deutschsprechenden Länder bis nach Prag, wo Otto Willmann wirkte, ge-

hörte und die mich u. a. zu Franz Hülskamp geführt hatte, am 1. Oktober 1903 mit Beiträgen von Finke, Pastor, Schanz, Cardauns, Lienhard, Wieman und anderen, ihren Weg antrat. Sie sollte der Zeit dienen, indem sie ihr gab, nicht was ihr schmeichelte, sondern was sie brauchte. In dem Vorwort des Herausgebers war die Aufgabe der Zeitschrift dahin bestimmt, der Tiefenstimmung jener Tage ‚bewußt und klar eine Höhenstimmung entgegenzustellen, einen idealen Hochlandgeist auf allen Gebieten, in allem unseren Tun und Denken‘. Der Titel ‚Hochland‘ wollte verstanden sein im Sinne des Leitspruchs: ‚Hochland — hohen Geistes Land, Sinn, dem Höchsten zugewandt.‘ Gleich zu Anfang schieden sich an ihr die Geister. Die vom liberalen Zeitgeist am stärksten erfaßten katholischen Kreise reagierten mit scharfer Kritik. In dem später reformkatholischen ‚Zwanzigsten Jahrhundert‘ war der Angriff nur scheinbar gegen den erzählenden Beitrag von Wieman gerichtet, in Wirklichkeit zielte er weiter; denn daß die Zeitschrift sich durch diesen Beitrag in längst überwundene romantische Velleitäten einlasse, war, aus dem Geiste dieses Wochenblattes verstanden, mehr als ein nur literarischer Einwand. Der liberale Geist lag ja wohl der ganzen Zeit im Geblüte, und es wäre eitel Selbsttäuschung zu behaupten, er habe nicht auch im ‚Hochland‘ seine Spuren hinterlassen. Ihm zu entgehen, wurde ja auch den Gutgesinnten unter uns nicht selten durch die unpsychologische Art erschwert, wie gesunde antiliberale Anschauungen zusammen mit Feindseligkeit gegen nur zufällig und äußerlich mit dem Liberalismus verknüpfte Erscheinungen in Wissenschaft, Kunst und Dichtung sich hervortaten. Und war ‚Hochland‘ nicht ein Kampfboden, auf dem dieser innere Gegensatz der Zeit für Tausende überwunden und von dem aus allmählich und immer bewußter der Weg zu einer katholischen Auffassung der Dinge gebahnt worden ist? Feinere Geister spürten das gleich von Anfang an, und gerade solche, die an dem liberalen Zeitgeist mit seiner individualistischen Willkür einerseits, mit seiner künstlichen Organisationsmache andererseits gelitten und sich in einen Gegensatz zu ihm hineingelebt hatten. Das ist mir auf eine recht anschauliche Weise klar geworden, als mir eines Tages ein protestantischer Beobachter des ‚Hochland‘, charaktervoller Schriftsteller und akademischer Lehrer von eigenartigem Zuschnitt, die Frage stellte, wer denn eigentlich hinter dem ‚Hochland‘ stehe, worauf ich ihm mit gutem Gewissen nur antworten konnte: Ich und mein Freund, der Verleger. Nein, Sie verstehen mich nicht. Sie und ein Verleger, ja das ist selbstverständlich, aber wer steht denn hinter Ihnen beiden? Ich konnte nur erwidern: Nun verstehe ich Sie aber wirklich nicht. Wer soll sonst dahinter stehen? Die Idee ist von mir ausgegangen, und mein Verleger und ich, wir beide haben sie zusammen ins Werk gesetzt. Er: Ja, das gibt's ja gar nicht, da müssen Sie sich täuschen oder Sie werden getäuscht. Heutzutage kann sich doch nichts mehr aus dem Geiste, aus einer Idee bilden! Heute wird doch alles ‚gemacht‘, gemacht zu irgend einem Zweck, im Dienste irgend einer Partei und natürlich mit Hilfe der Partei, von einem Konzern, von einer Bank, einer

Gesellschaft, meinetwegen von einer Ordensgesellschaft, aber zum Nutzen und zur größeren Ehre all dieser löblichen Unternehmer, die doch, wie unsere Theater und unsere Wissenschaft, so auch den Geist in Kontribution setzen für ihre besonderen Zwecke. Und da wollen Sie sich wundern, wenn ich auch beim ‚Hochland' zuerst frage, wer die geheimen Hintermänner sein möchten? Denn Sie haben doch Erfolg gehabt, und Erfolg hat man doch heute nur, wenn er gemacht wird. Wer hat denn also Ihren Erfolg gemacht? Ich konnte auf diese pessimistische Entladung — denn das war der hier sehr verkürzt wiedergegebene Monolog — nur den Kopf schütteln. Und als ich ihm dann überzeugend dargetan hatte, hier sei wirklich nichts an dem, denn ich sei mir bewußt, weder zu den Dummen noch zu den Charakterlosen zu gehören, die sich brauchen ließen; da müsse er sein Weltbild korrigieren, sagte er, denn er habe das nicht mehr für möglich gehalten und halte es auch jetzt noch nicht für möglich, ‚außer vielleicht bei Euch Katholiken'.

‚Außer vielleicht bei Euch Katholiken'! Dies Wort gab mir zu denken. Und doch: waren die Katholiken nicht gerade diejenigen, die das am wenigsten wußten? Sie hatten sich nur selten Rechenschaft abgelegt über ihre eigenartige Stellung in der Welt, über die Weisheit, die ihnen im Glauben und durch die kirchliche Praxis überliefert ist, über die Geschichte derjenigen Zeiten, die aus dem Glauben lebten, kurz, über die Ideenwelt des Katholizismus und deren Auswirkung auf das Leben. So nahmen sie die Gründung des ‚Hochland' als eine recht einfache, im Grunde selbstverständliche Sache hin, und weit entfernt, sich über das gute Gelingen zu freuen, den Ausbau des Unternehmens durch Teilnahme zu fördern, bedachten sie es reichlich mit Kritik, was ja am Ende auch Förderung sein kann, es aber nur dann wirklich ist, wenn sie an dem rechten Punkte geübt wird. Noch ist es zu früh, die Geschichte dieser Kämpfe zu schreiben, die bereits mit dem zweiten Jahrgang aus Anlaß des Romans ‚Jesse und Maria' von Enrica von Handel-Mazzetti begannen, um in immer neuer Form sich zu wiederholen, bis man den Zeitpunkt als gekommen ansah, dem ‚Hochland' durch eine Gegengründung den Garaus zu machen. Daß es am Leben blieb, beruht einzig auf der inneren Lebendigkeit seiner Idee. Ohne daß sie programmatisch breitgetreten und nach ‚berühmten Mustern' sozusagen als einziges Thema den Lesern unermüdlich und bis zum Überdruß vorgetragen wurde, wirkte sie insbesondere auf die geistig mündig werdende Jugend durch die zahlreichen Strahlenbrechungen in den einzelnen Beiträgen, denen keine andere Tendenz anhaftete als die des Kristalls gegenüber dem Lichte. Wie diese damals heranwachsende Generation empfand, sprach in jüngster Zeit einer der ihr angehörte, Jakob Kneip, der Dichter, in seinem Buch ‚An Frankreich' aus, wo er in einem Rückblick auf das geistige Leben der rheinischen Jugend in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts schreibt: ‚Gegenüber den vielen großen Revuen, die das übrige Deutschland besitzt, konnte der katholische Süden und Westen nur eine gute Zeitschrift stellen: das „Hochland"! Dies ist freilich ein Sammel-

organ geworden, das in der Geschlossenheit und Festigkeit seiner künstlerischen und wissenschaftlichen Welt alle übrigen deutschen Zeitschriften überragt, wenn es ihnen auch in der Qualität der Beiträge nicht immer gleichkommt. Aber hier wächst aufs neue der große Weltbau auf, der schon einmal ein Jahrtausend lang das Abendland überwölbte; von hier strömt wieder Leben in die Jugend des Südens und Westens ein; und überraschend werden viele, die der Kirche schon entfremdet waren, erkennen, welche Möglichkeiten der Entfaltung und Befruchtung für alles Geistige noch immer im Schoß der Kirche liegen.‘

Aber diese Jugend hatte damals noch keine Stimme in der Öffentlichkeit, und so lebte sie die Kämpfe zwar schweigend, aber mit um so größerer seelischer Gespanntheit mit, der Zeitschrift sozusagen das Leben erhaltend durch ihren Glauben an das gemeinsame große Ziel. Es genügte ihr nicht mehr, wenn man von den Kräften nur sprach, die in dem katholischen Volke lagen, schlummerten, oder sich in Abwehr des Feindlichen regten, sie wollte sie wirkend, aktiv, in Kraft sehen und sehend mitfühlen, ja sie brauchte diesen Erweis der Kraft, um so recht nach Jugendart glauben zu können. Und diese Kraft fand sie in den künstlerischen Taten, die ihr durch die Zeitschrift nahegebracht wurden, nicht minder als in der Festigkeit, mit der das ‚Hochland‘ die Anstürme abwehrte, die es um dieser Taten willen auszuhalten hatte. Wir leben schnell; wer kann es noch verstehen, daß die angesehensten führenden katholischen Tagesblätter den Roman der Handel-Mazzetti, der heute als ihr größtes Werk allgemein gefeiert wird, eine grobe Verletzung des katholischen Gefühls nannten und ihn einer Hetzzeitschrift des ‚Evangelischen Bundes‘, nicht aber einer Monatsschrift würdig erklärten, die vorgäbe, katholisch zu sein! Wochen-, ja monatelang tobte der Kampf, und wenn ich hier mit diesen wenigen Andeutungen davon spreche, so wahrlich nicht mit dem Gefühl des Triumphs, sondern weil in einem Rück- und Ausblick der Blick in die Zukunft nur fruchtbar werden kann, wenn wir die Vergangenheit als Lehrmeisterin gelten lassen. Und es wäre eine lehrreiche Betrachtung, Jahrgang um Jahrgang den Erinnerungen nachzugehen, die sich bald an einen einzelnen wichtigen Aufsatz, bald an eine Erzählung, bald an eine Kunstbeilage oder auch an einen von uns geführten Angriff — denn wir waren nicht immer bloß die Angegriffenen — knüpfen, und so ein bewegtes Stück Zeitgeschichte zu malen; doch es soll hier nur noch einer Episode gedacht werden, weil sie den größten Gefahrenpunkt für unser Wirken bedeutete, den es je durchlaufen hat. Ich spreche von den Tagen der Enzyklika Pascendi und dem, was ihr folgte. Wenn wir davon absehen, daß in der ersten Phase des katholischen Literaturstreites die Anklage auf Modernität laut wurde und daß das ‚Hochland‘ schon mit diesem Verdacht belastet in die Welt trat, so ergab sich für die späteren und ernster zu nehmenden Ankläger der erste Berührungspunkt mit dem Modernismus aus der Tatsache, daß im Januar 1906 in ‚Hochland‘ der Roman ‚Der Heilige‘ von Antonio Fogazzaro zu erscheinen begann. Gleich im darauffolgenden Heft

verbreitete sich Freiherr Georg von Hertling über ‚Römische Reformgedanken‘, indem er eine Anzahl von Schriften, von denen zwei als offiziöse Verlautbarungen des Papstes Pius X. galten, zum Gegenstand kluger und feiner Betrachtungen machte. Zu Ostern schon wurde der Roman Fogazzaros von dem Urteil der Index-Kongregation betroffen. In der ‚Revue des deux mondes‘ hatte F. Brunetières die Publikation gerade beendet. Das ‚Hochland‘ stand erst in den Anfängen damit. Eine Aussprache, die sein Herausgeber im Sommer 1905 mit Papst Pius X. hatte, dem er, von Vicenza kommend, Grüße von Fogazzaro überbrachte, hatte ihn sicher gemacht. Er dachte nicht daran, sich mit dem Abdruck beeilen zu müssen. Nun aber stellte er im Maiheft die Veröffentlichung ein, indem er erklärte, daß sie allein in der Absicht erfolgt sei, der sensualistisch entarteten Gegenwartsdichtung durch die spiritualistische Kunst Fogazzaros ein Gegengewicht zu schaffen und daß der Roman in Deutschland jedenfalls nur diese Bedeutung hätte haben sollen. Damit hätte von Rechts wegen der Fall beendet sein müssen. Aber nun begann erst recht die Beargwöhnung. Zwar hatten wir bald nach dem Erscheinen der Enzyklika Pascendi (8. Sept. 1907) aus der Feder des Dombekans Kiefl eine Rechtfertigung der päpstlichen Verurteilung des doktrinellen Modernismus gebracht (Jan. 1908) und damit klar bekundet, daß diese Doktrinen uns fern lägen, aber die Angriffe und Verdächtigungen hörten dennoch nicht auf. — Daß wir ein Unbehagen im Hinblick auf gewisse Zustände im Gebiet des religiösen und kirchlichen Lebens der Katholiken empfanden, ist gewiß. Wir gewahrten, wie sich Inhalt und Form darin sehr häufig widersprachen; wir litten unter dem Mangel an Aufgeschlossenheit gegen die allein freimachende Wahrheit; wir fühlten uns schmerzlich berührt von so mancher Stillosigkeit im öffentlichen Kultus, von der Mechanisierung des Andachtswesens, von der nicht genügenden Schätzung des aktiven Tugendlebens, von der Überschätzung der äußerlichen Vereinsorganisation, von der Lieblosigkeit und dem Mißtrauen gegen andersdenkende Glaubensgenossen, von der parteimäßigen Haltung gegenüber Religion und Kirche, von der Verquickung von äußeren, geschäftlichen, beruflichen, ständischen, politischen Interessen mit kirchlichen Aufgaben, von gewissen apologetischen Kampfmethoden und nicht zuletzt von einem Servilismus der Gesinnung, der kein freies Manneswort mehr zu sprechen wagte und der es dahin gebracht hatte, daß ein taceant laici in ecclesia, nicht nur, wo es angemessen ist, nämlich in Sachen der Lehre, sondern auch in allen Fragen der äußeren Kirchenordnung, der Seelsorgs- und Religionsunterrichtsmethoden, der Glaubensverteidigung, des äußeren klerikalen Lebens und ähnlichem als ein Selbstverständliches galt, gegen das zu handeln mißliebig machte. Unter diesen Verhältnissen litten wir, nicht weil wir aufgehört hatten kirchlich und religiös zu empfinden, sondern weil wir uns mitverantwortlich fühlten gegenüber dem tieferen Sinn der Religion und Kirche in erster Linie, sodann aber auch gegenüber der außer- oder anderskirchlichen Welt, die ein Recht hatte, zu wissen, warum wir der Kirche anhängen und daß wir es tun, gerade weil wir wissen,

daß Verbildungen im Leben der Gläubigen weder dem Wesen der Kirche etwas anhaben können, noch auch einen nachteiligen Rückschluß darauf rechtfertigen. Gerade weil wir durch unser Wirken mitten im Leben und durch unseren Verkehr mit gleichgültig gewordenen Katholiken und Andersgläubigen erfahren hatten, wie stark die missionierende Kraft der Kirche durch solche zwar unwesenhaften, aber nichtsdestoweniger belangreichen Erscheinungen geschwächt wurde, deshalb brachten wir es nicht über uns, davon zu schweigen und an diesen Dingen unsere Uninteressiertheit zu erklären. In jenen kritischen Jahren schrieb der Herausgeber selber mehrere Artikel,* die in den Brennpunkt dieser Fragen hineingriffen, aber auch über den Geist, der unser Wirken gerade auf diesem Gebiet des Religiösen und Kirchlichen beseelte, keinen Zweifel ließen. Wir waren also weit entfernt, ein Versteckspiel zu treiben, und wenn die Gegner uns vorwarfen, wir hätten durch Ausdrücke, wie ‚religiöses Erleben‘ subjektivistische Neigungen der Zeit bestärken wollen, so hatten sie bei ihrer Farbenblindheit gegen die feineren Tönungen katholischen Seelenlebens nicht wahrgenommen, wie in diesem übrigens keineswegs modernen Terminus** nichts anderes zum Ausdruck kam als die Sehnsucht, die tiefere Wahrheit und das innere Leben der Glaubenslehren sich erfahrungsgemäß zuzueignen, um so aus der willens- und verstandesmäßigen Annahme im Glaubensbekenntnis zu ihrer tieferen Erfassung im Glaubensleben zu gelangen. Heute tut man sich leicht, von diesen Dingen zu sprechen, denn was wir damals wollten, heute ist es die allgemeine Forderung aller Einsichtigen geworden, und auch in der Frage der Stellung des Laientums innerhalb der Kirche erleben wir, daß man z. B. in dem Buche ‚Die Kirche und die Gebildeten‘ von dem Kapuzinerpater Dr. Joh. Chrys. Schulte (Freiburg 1919, 60—69) just unsere Worte zur Verteidigung des richtigen Verhaltens und einer korrekten Abgrenzung zitiert. Diese Unangreifbarkeit unserer Haltung in bezug auf alles Wesenhafte hat es denn auch bewirkt, daß weder dem Wunsch der Zeloten noch dem Pessimismus der Verärgerten durch eine kirchliche Verurteilung genug getan wurde, so sehr es die Zeloten darauf angelegt hatten, so gern die Pessimisten es gesehen hätten, beide, um mit ihren Meinungen recht zu behalten.

Haben wir nach dieser Seite hin die richtige Linie nicht überschritten und dem Zeitgeist keine Zugeständnisse gemacht, in einem anderen Betracht haben wir uns doch nicht ganz frei von ihm gehalten: wir meinen das öffentlich-rechtliche und politische Leben. Hier teilen wir das Los der ganzen führenden Generation vor dem Kriege, die dem liberalen Staats- und

* ‚Laientum und Kirche‘ (April 1907), ‚Religiöses Erleben‘ (Dezember 1909), ‚Religion als Tat und Erlebnis‘ (April 1910), ‚Pessimismus der Intellektuellen‘ (Juni 1911), ‚Laisierung der Religion‘ (August 1911).

** Vgl. die Schrift ‚Das religiöse Erleben‘, eine bedeutungsgeschichtliche und psychologische Studie. Von Dr. Georg Wunderle, Professor der Apologetik und der vergleichenden Religionswissenschaft an der Universität Würzburg (Paderborn 1922).

Wirtschaftsgedanken mehr Gefolgschaft geleistet hat, als sie bei grundsätzlicher Betrachtung der Dinge hätte tun dürfen. Aber wir haben es alle wie mit der Luft eingeatmet, und so unklar stand diese Generation im Banne solcher Zeitideen, daß sie nicht einmal die päpstlichen Kundgebungen jeweils richtig zu lesen verstand und daß ihr infolgedessen das Mißgeschick begegnete, selbst in der als offiziell sich gebenden Übersetzung der päpstlichen Rundschreiben, z. B. eines Leo XIII., durchaus gegen deren Sinn diesem liberalen Zeitgeist durch die Wahl der deutschen Ausdrücke zu huldigen.

Das hat sich nicht nur während des Krieges, sondern ebensosehr nach unserem Zusammenbruch gerächt, denn daß das Papsttum während des Krieges so machtlos war, hängt tief mit der Verkennung des Verhältnisses der beiden Mächte, Kirche und Staat, zusammen, die den Staat zu einer faktischen Omnipotenz hat emporwachsen lassen, und daß viele Katholiken in der Anarchie der Nachkriegszeit sich vielfach einer schwächlichen, müden, rationalistisch-pazifistischen Geistigkeit hingaben und den Abstand von der revolutionär sozialistischen Utopie nicht stärker empfanden, ist nur die Frucht jener liberalen Verwässerung der alten katholischen Gesellschafts- und Ordnungslehre der Kirche, deren Geist auch den Katholiken entschwunden war. Wenn wir als den Kerngedanken des Liberalismus die absolute Autonomie des Individuums ansehen, so war der Katholik, soweit er wirklich sich katholischen Wesens bewußt blieb, vor diesem Irrtum in seiner extremsten Formulierung beschützt. Aber es gab unendlich viele Schattierungen des liberalen Geistes, der sich über alle Gebiete des Lebens verbreitete und in allen möglichen Graden der Verdünnung nicht nur in die Staats-, Rechts- und Erziehungslehren eindrang, sondern auch unser gesamtes Schrifttum, die Dichtung nicht ausgeschlossen, durchzog. Ja gerade die neuzeitliche Dichtung seit Lessing — den reifen Goethe ausgenommen — steht mit vielen ihrer Werke im Dienste dieser geistig-sittlichen Autonomie. Auch die Romantik hat hier nichts wesentlich geändert, denn wir dürfen nicht übersehen, daß sie aus dem Protestantismus oder besser aus dem klassischen Humanismus, wenn auch mit dem Gefühl des Gegensatzes dazu, hervorgegangen war und später, als sie mehr und mehr infolge der Konversion einiger ihrer bedeutendsten Köpfe in die Restaurationsidee mündete, nicht mehr die geistige Stoßkraft ihrer Frühzeit hatte. Und so blieb der allgemeine Geist unserer schönen Literatur nicht nur ungewandelt, sondern schritt nach dem Gesetz, nach dem die neuzeitliche Dichtung angetreten war, zu immer radikalerer Ausprägung fort. Das haben zeitig eine Reihe namhafter Köpfe unter den Katholiken, Görres an der Spitze, erkannt, und was der ältere Eichendorff in seinen literarhistorischen Kampfschriften — denn das waren sie — mit dem Temperament des Dichters als Ausdruck des Unbehagens des katholischen Menschen sich vom Herzen schrieb, das wurde später in dem Kreis um Johannes Janssen förmliches Programm. So derb und gewalttätig wie der im Alter immer bissiger gewordene Sebastian Brunner in Oesterreich ging man in Frankfurt zwar nicht ans Werk, denn dort

widerstand unter dem Einfluß des alten Friedrich Böhmer noch eine feine, geistige Tradition dem allzu ungeschlachten Kämpfertum, aber ein Mann wie Alexander Baumgartner S. J. hat doch seine stärksten Anregungen dort empfangen, die ihn verleiteten, den Hauptschlag gegen Goethe zu führen, nachdem er zuvor in einer kleineren Schrift gegen Lessing sich auf dem richtigeren Weg, wenngleich noch nicht auf dem der allein wirksamen historisch-psychologischen Methode befand. Denn in Goethe sind bereits die Anfänge einer Überwindung des liberalen Geistes wirksam, und wer den Mißbrauch züchtigen wollte, den das damalige liberale Goethepfaffentum mit dem Dichter trieb, der durfte nicht die große und im Grunde tragische Gestalt Goethes zum Zerrbild machen, sondern mußte dem zu liberalen Zwecken mißbrauchten Goethe den konservativen Goethe gegenüberstellen und so an demjenigen Punkte anknüpfen, von dem als allein wirksam jene extrem individualistische Epoche überwunden werden kann. Zurückdatierungen gibt es so wenig in der Geschichte des Geistes wie in der des Politischen und Wirtschaftlichen. Auch läßt sich keine Tat weder in sich noch in ihren Wirkungen ungeschehen machen. Wenn man daher in jenem Frankfurter Kreis die Anschauung vertrat, die deutsche Geschichte sei mit dem Bruch der Glaubenseinheit ihrem eigentlichen Wesen untreu geworden, weil nicht nur ihre soziale und politische Struktur, sondern vor allem der Geist pervertiert worden sei, aus dem jene Struktur stammte, und wenn man demgemäß die Meinung hören konnte, das deutsche Volk müsse, wenn es aus der Krisis, in der es seitdem lebe, herauskommen wolle, im Grunde dort wieder anknüpfen, wo die organische Entwicklung abgebrochen sei, so klingt das wohl in der Theorie einleuchtend, ist aber in der Welt der Tatsachen ein frommer Wunsch. Als Karl der Große die Irminsäule zerstörte, da wollte er den heidnischen Sachsen damit vor Augen führen, daß sie nunmehr einem neuen Geiste unterworfen seien. Er hatte ein totes Symbol vernichtet. Große Menschen in einem Volke sind mehr als Symbole, sie sind lebendig schaffende Kräfte, auch wenn sie lange dahingegangen sind. Indem ich ihre moralische Persönlichkeit vernichte, habe ich nicht den Geist vernichtet, der in ihnen wirksam ist. Geister werden nur durch Geister ausgetrieben. Nun ist aber in keinem wirklich großen Menschen alles so negativ, daß man in keiner Weise an ihn für eine neue Zeit anknüpfen könnte. Und gerade in den genialen Naturen fließt ja immer ein gleichsam unterirdischer Strom des Wahren und Echten, so daß man nur das zeitlich Bedingte in ihrem Denken und Tun rein davon abzusondern braucht, um das Wahre zur Anerkennung zu bringen. Das war die Methode des Völkerapostels, als er auf dem Areopag den ‚unbekannten Gott‘ verkündigte, dem man hier, ohne von ihm zu wissen, Opfer darbrachte. Diesem unbekannten Gott der Wahrheit in dem Erbe der Großen, der Künstler, Dichter und Denker, zu dienen, das ist der einzige Weg, das Zeitbedingte, Falsche, Einseitige darin zu überwinden. Hier beginnt das, was ich die katholische Aufklärung im Gegensatz zur sogenannten freigeistigen nennen möchte. Wir können

weder die Tatsache, daß die geistige Kultur der Deutschen durch die neuere Dichtung im antikatholischen Sinne bestimmt wurde, negieren, noch können wir die Werke, durch die das geschieht, aus der Welt schaffen oder purgieren; wir können sie nicht einmal den unserer Führung Anvertrauten absolut vorenthalten. Was hat also zu geschehen? Nicht mehr und nicht weniger als dies, daß wir unsere, d. h. die katholische, d. h. die mit allem Wahren, Echten, Positiven, Fruchtbaren im gesamten Geistesleben der Menschheit verwachsene Eigenart charaktervoll durchbilden und sie in der beständigen Auseinandersetzung mit den von ihr abgewandten oder ihr entgegenstrebenden Geistern bewähren. Hier ist so gut wie alles neu zu machen, gleichsam ganz von vorne anzufangen. Polemisch-apologetische Methoden führen da zu keinem Ziele, d. h. zu keiner geistigen Verfassung, aus der heraus eine positive Überwindung des anderen Standpunktes möglich wäre. Reine Polemik macht sogar, wenn sie nicht schon von einem bereits fruchtbaren Punkte aus geführt wird, unfruchtbar. Sie kann nur als Begleiterscheinung Nutzen bringen. Wo der fruchtbare Punkt liegt, von dem aus der geistige Vormarsch zu beginnen hat, das bedarf wohl in diesem Zusammenhang keiner Ausführung. Worauf es hier ankommt, ist ja nur auszusprechen, wie wir, im ‚Hochland', zu den Dingen stehen. Oder vielmehr es gilt zu sagen, daß wir noch immer so zu den Dingen stehen, wie wir von Anfang an standen. Nur sind wir uns heute über die Konsequenz unseres Standpunktes insofern klarer, als wir infolge der Entwicklung, welche das geistige Leben um uns herum genommen hat und noch immer nimmt, die Notwendigkeit der Überwindung der liberalen Denkungsart tiefer begreifen und stärker empfinden als vor dem Krieg. Das ist unsere Rückkehr zu konservativer Gesinnung, die mit parteipolitischem Konservatismus nichts zu tun hat, wenn schon wir den Wunsch haben, daß sich auch unsere politischen Parteien von diesem wahren konservativen Geist — und zwar positiv und nicht nur in antiliberaler Kampfstellung — durchdringen ließen.

Drei große Fragen haben sich in dem letzten Jahrhundert sphinxartig vor uns hingestellt und heischen gebieterisch ihre Lösung. Es sind die Fragen nach einer neuen Staatsordnung, einer neuen Gesellschaftsordnung und einer neuen Religiosität. Sie hängen tief innerlich zusammen, und die Lösung der einen ohne die der anderen wird immer unzulänglich, eine Scheinlösung und Stückwerk sein. Die nach einer neuen Religiosität ist die wichtigste und ihre Lösung grundlegend für die Erledigung der anderen Fragen. Aber im Grunde handelt es sich bei ihr um gar nichts Neues, sondern um die alte und große Angelegenheit, ob die Seelenhaltung des europäischen Menschen künftig überwiegend die des westlichen oder die des östlichen Christentums sein wird. Es geht um die kulturbejahende oder kulturverneinende Entscheidung, welche der beiden Seelenverfassungen siegreich bleibt, ob die, welche vom Himmlischen her die Welt zu meistern trachtet oder die, welche nur in der Weltüberwindung ihre Befriedigung findet, mit anderen Worten, ob ein sich tätig um die Welt annehmendes Christentum, dem Gottes- und Näch-

stenliebe nicht getrennte Akte sind, oder ob ein solches, dem jede irdische Machtausübung vom Bösen ist, den Gang der Dinge in Europa bestimmen werden. Für uns kann der endgültige Ausgang nicht zweifelhaft sein; doch wie schlecht es um die Einsicht in vielen Köpfen auch auf katholischer Seite bestellt ist, das beweist die schwärmerische Liebe, die man der slawischen Geisteswelt und Dichtung und einer so religiös ausgeprägten Erscheinung in ihr wie Dostojewski entgegenbringt. Hier liegt eine große Gefahr, denn der Einbruch dieses Geistes in unsere westliche Gedankenwelt vollzieht sich in demselben Maße leichter, als die kirchliche Ordnungsidee mehr und mehr durch liberale Denkgewöhnungen zersetzt und ihrer faktischen Macht über die Gestalt der Welt beraubt wird. Je nachdem man hier seine Stellung nimmt, gewinnt die zweite Frage nach einem neuen gesellschaftlichen Zustand ein anderes Gesicht. Ordnung und Uniformierung sind nicht das gleiche. Dem Begriff der Ordnung liegt eine Stufenleiter der Werte zugrunde, während Uniformierung als ein mechanisches Prinzip in der organischen Welt nur Anarchie stiften kann. Die Alternativen sind: hie ständisch-organischer Aufbau der Gesellschaft, hie kommunistischer Sozialismus. Und richten wir von da nun unseren Blick zur ersten Frage, die das auf religiösem Fundament ruhende gesellschaftliche Gebäude bekrönen soll, der Frage nach der neuen Staatsordnung, so ist ohne weiteres klar, daß auch hier, je nach dem eingenommenen Standpunkt, ein völlig verschiedenes Gebilde uns vorschweben wird. Nicht um die äußeren Formen — Monarchie oder Republik — hat sich zunächst unsere Sorge zu drehen, sondern um die viel wichtigere Angelegenheit einer echten Staatsgesinnung, gleichviel in welchem verfassungsmäßigen Rahmen sie sich ausleben wird. Die moderne staatliche Demokratie ist nur ein auf den Notstand eines völlig atomisierten Gesellschaftskörpers berechnete und angelegte rein rationalistische Herrschaftsform, geeignet das Volk auszubeuten, indem man seinen Instinkten schmeichelt. Eine den Einzelnen wie das Ganze durchwärmende Staatsgesinnung vermag dabei nicht aufzukommen. Nur dort, wo der nationale Egoismus einen gewissen Aggregatzustand des Zusammenhaltens nach außen hin schafft, kann darüber eine Täuschung entstehen. Eine demokratische Staatsform, die sich nicht auf eine bereits vorhandene, *soziale* Demokratie stützen kann, ist in ihrer inneren Gesundheit und in ihrem äußeren Bestand ständig gefährdet. Aber ist eine soziale Demokratie in der modernen, d. h. dem Christentum entfremdeten Gesellschaft überhaupt noch möglich? Diese Frage legt sich mit schwerem Druck auf die Seele, denn wer hätte den Mut sie zu bejahen, der sich darüber klar ist, daß soziale Demokratie nichts anderes sein kann als die Verwirklichung des Geistes der Gerechtigkeit, der Nächstenliebe, der willigen Ein- und Unterordnung im Dienste des Ganzen, der Verantwortung, der Rücksichtnahme und selbst der Opferbereitschaft? Und so wird es denn doch damit seine Richtigkeit haben: Die Demokratie wird künftig entweder christlich sein oder sie wird nicht sein.

Diesem obersten Fragenkomplex ordnet sich eine große Reihe kaum minder wichtiger Fragen des geistig-kulturellen Lebens unter. Ihr Schicksal hängt von dem der allgemeinen Ordnung ab. Skeptischer Relativismus im weltanschaulichen Denken, formauflösender Expressionismus in Kunst und Dichtung sind nur der Ausdruck des anarchischen Geistes, der nicht minder in der intellektuellen Sphäre der kapitalistischen Bourgeoisie zu Hause ist als in dem politischen Willen praktischer Anarchisten. Die Idee der Erziehung, durch schlechte Methoden und öfter noch durch schlechtere Praxis in der Vorstellung der Erzieher wie der zu Erziehenden getrübt, ist in Gefahr, im Tumult einer sogenannten Jugendbewegung unterzugehen. Die Kirchen, vielfach auf Schein, Äußerlichkeit und Beamtentum beruhend, verlieren unter dem Wettbewerb der Sekten und theosophischen Gesellschaften täglich mehr an Ansehen, ohne daß der Kirche daraus ein Gewinn erwüchse. Unserem Bildungswesen fehlt der organische Aufbau und vor allem die richtige Abschätzung der Werte der Kultur. Eine übertreibende Auffassung der Kultur muß notwendig, wie Willmann sagt, auch den Begriff der Bildung ungehörig überspannen: ‚In der Heiligung muß die Gesittung bewurzelt sein, auf ihr die Bildung und Kultur sich erheben, die nun wieder für die Behandlung des Natürlichen das Maß hergibt; denn das Niedere soll sich nach dem Höheren, das Vergängliche nach dem Unvergänglichen richten und das Mittel nach dem Zwecke bestimmt werden, nicht umgekehrt.‘*

Das sind einige Segmente aus dem großen Fragenkreis, den abzuschreiten einer Kulturzeitschrift obliegt. Ob wir, der Herausgeber und seine nächsten Mitarbeiter, als Menschen unserer Zeit mit dem Wichtigsten, was diese Zeit beschäftigt und beschäftigen sollte, in Berührung stehen, oder ob wir diese lebendige Beziehung nicht haben, davon hängt meines Erachtens immer wieder von neuem die innere Rechtfertigung dieser Monatsschrift oder ihre Entbehrlichkeit ab. Sie soll ja keine Angelegenheit einiger Schriftsteller und eines Verlags mit Bezug auf die Öffentlichkeit sein, sondern rein eine Angelegenheit des öffentlichen Lebens mit Bezug auf die Kontrolle der Tendenzen, die diesem Leben zugrunde liegen. Diese Tendenzen, soweit sie gut sind, zu verstärken, soweit sie in die Irre gehen, als irrig zu erweisen, sie an den Ideen zu messen, aus der unsere Geschichte in ihren besten Zeiten erwachsen ist, und sie mit diesen Ideen wieder in fruchtbare Verbindung zu bringen — denn das Verhängnis unseres Zeitalters ist ja, daß ihm lebenzeugende Ideen fehlen, da ihr Quellgebiet, das religiöse Leben, vertrocknet ist, — dies erkennen wir als unsere wichtigste Aufgabe, an der wir unsere Kräfte wachsen fühlen in dem Maße, als wir uns darin mit dem Willen der Besten unserer Zeit einig wissen. Ob diese Tendenzen sich stärker in der Philosophie, im öffentlich-rechtlichen Leben oder in der Dichtung und Kunst aussprechen, ist maßgebend für die jeweilig stärkere Be-

* Willmann, Didaktik, Band 2, Seite 586 (Braunschweig 1903).

achtung des betreffenden Gebietes in der Zeitschrift. In diesen Dingen kann keine Willkür herrschen. Auch kann ja z. B. Dichtung und künstlerisches Schaffen nicht gefördert werden durch Reden darüber, sondern allein durch die Dichter und Künstler selber. Aber es ist nicht gleichgültig, ob der schöpferische Mensch in einer seinem Wesen einigermaßen kongenialen geistigen Atmosphäre lebt, und das macht es immer wieder notwendig, dem Geist des echten Künstlertums Verstehen und Liebe dort zu werben, wo Begabung zur Einfühlung besteht. Je mehr diese Begabung in einem Volke verbreitet ist, um so künstlerischer wird sich sein Leben gestalten, und hier liegt das Ziel, aus dem wir unsere Arbeit verstanden wissen wollen. Da wir auf das Echte allein unseren Blick gerichtet halten, fühlen wir uns in keiner Weise bewogen, jedes literarische Modewerk beschwatzen zu lassen; auch im Schweigen kann Kritik liegen, wenn schon wir es nicht für überflüssig halten, die Götzen des modernen Bildungspöbels zuweilen auf ihre innere Hohlheit hin abzuklopfen. In der dichtenden wie in der bildenden Kunst stets nur das schon Meisterliche und Ausgereifte vorstellen zu wollen, hieße sich auf sehr weniges im Schaffen der Zeitgenossen beschränken. Den Meister schon in seinen ersten Versuchen zu erkennen und ihn auf seine Verantwortung als die eines Kommenden anzurufen, ist die schwierigere, aber auch wichtigere Aufgabe, die wir uns stellen. Nur wenige haben in diesem Punkte unser Tun und Lassen verstanden. Und doch: Hätten wir auf die Vielen Rücksicht genommen, die immer nur das ihrem anerzogenen Geschmack Gemäße verlangten, was wäre mit den Dichtern geschehen, deren man heute sich rühmt, weil sie den Geschmack auf eine höhere Stufe gehoben haben, und die es doch durchzusetzen galt *gegen* den Geschmack einer vergangenen Zeit? Die Zeitschrift als Geschäft wird natürlich darauf bedacht sein müssen, ihren Lesern zu gefallen, nicht indem sie sie weiterbildet, sondern indem sie sie angenehm unterhält. Eine Kulturzeitschrift, die diesen Standpunkt einnehmen wollte, würde ihrem tieferen Wesen untreu werden.

Vergleicht man die Anfänge ‚Hochlands‘ mit der Stufe, auf der die Zeitschrift heute wirkt, so wird man uns zugestehen: Unser Wille ist der gleiche geblieben; die Möglichkeiten, ihn zu verwirklichen, haben sich jedoch geändert. Sie sind größer und reicher geworden. Wie vieles hängt hier von Gunst und Ungunst der Zeiten ab, wie vieles davon, daß die durch Jahre geleistete geistige Erziehungsarbeit immer erst fruchtbar wird und in die Erscheinung treten kann mit dem Mündigwerden neuer Generationen. Schon einmal hat eine mannbar gewordene Generation unserem Werke Dauer und Rechtfertigung gegeben. Es war in Tagen *innerer* Krisen. Was damals gelang, wir wissen, es wird auch jetzt gelingen, da *äußere* Schwierigkeiten sich häufen. Denn auch diesmal findet sich eine neue Generation mit uns in dem Glauben an die Ideen zusammen, in deren Dienst wir stehen, und diese Gemeinsamkeit im Dienst des Echten und Wahren ist es, durch die wir unserem Wirken Dauer verbürgt wissen.

Gesellschaft oder Gemeinschaft? Die Frage der Gegenwart / Von Josef Rüther

In Rußland sterben Tausende des Hungertodes, und in den Vereinigten Staaten verbrennt man den Weizen anstatt der kostspieligeren Kohle! Kann es für einen denkenden Menschen zweifelhaft sein, daß da in der Menschheit etwas nicht in Ordnung ist? Die Menschheit fühlt es; ein dunkeler Pessimismus liegt auf den Völkern, und die Staatsmänner eilen von Konferenz zu Konferenz. Man will die kranke Weltwirtschaft heilen. Wenn man nur nicht den Fehler begeht, das Symptom für die Krankheit zu halten. Aber das Symptom d e u t e t wenigstens auf die Krankheit: Rußland ist für Amerika, der Russe dem Amerikaner gleichgültig, wenn sie nicht einer am andern verdienen können. Es fehlt das Gefühl, daß ein Land für das andere, eine menschliche Gemeinschaft für die andere, ein Mensch für den anderen verantwortlich ist. Heute ist eine sechsköpfige Familie im Bewußtsein der Menschheit eine Summe von sechs Menschen, ein Volk eine Menge von n Millionen Köpfen. Einst, im Mittelalter, war es anders. Man dachte vielleicht nicht daran, aber man fühlte es, daß eine Familie, ein Staat, ein Volk mehr sei als die Summe ihrer Köpfe, nämlich eine menschlich-biologische Einheit, eine Gemeinschaft. Man wußte, daß die Menschheit ein Organismus sei, nicht eine bloße Gesellschaft ohne innere Beziehung. Dieses Bewußtsein brachte der Germane als naives Naturkind mit, und es fand Stärkung und Stütze in der christlichen Weltauffassung, die sich in der Lehre von der gemeinsamen Abstammung der Menschheit, von der Erlösung aller, von der einen allgemeinen Kirche mit ihrem für alle gemeinsamen Ziele ausspricht. Wenn heute die Menschheit nach Einheit sucht in dem drückenden Bewußtsein einer leidigen Notwendigkeit, so lebte das christliche Mittelalter in dem selbstverständlichen Gedanken der lebensnotwendigen Einheit. In der letzteren Auffassung bestehen naturhafte Verbindungen zwischen den Einzelnen und den Gruppen der Gesamtheit; bei der ersteren fallen die vernunftgemäßen Grundlagen eines geordneten Gemeinwesens, und die Selbstsucht zerfrißt die Gemeinschaft. Für diese Auffassung ist die Menschheit eine Masse, eine Summe von Einzelnen, für jene eine Zahl von Zellen, die aufeinander bezogen sind, ein Organismus; die eine sieht in der Vergesellschaftung etwas Zufälliges und Lebloses, die andere etwas Naturnotwendiges, Lebendiges.

In jedem, auch dem gesundesten Zeitalter kämpft der individualistische Gedanke gegen den sozialen, die Überspannung der Freiheit gegen die lebensnotwendige Gebundenheit. Zum Unglück wird dieser Kampf erst dann, wenn das Bewußtsein des Organismus unterliegt und verschwindet. Naturgemäß äußert sich diese vom Gemeinschaftsgedanken losgelöste Ichsucht am schärfsten auf dem wirtschaftlichen Gebiete als die ‚praesentium bonorum cupiditas, quae radix est omnium malorum‘, von der Leo XIII. in ‚Quod apostolici muneris‘ spricht. Auf diesem Gebiete setzte auch wohl die Zersetzung des mittelalterlichen organischen Gemeinschaftsgedankens zuerst ein. Gegen Ende

des Mittelalters und Anfang der Neuzeit kam dazu eine Reihe neuer Strömungen, die im Verlaufe der Neuzeit das organische Gemeinschaftsgefühl völlig zerstörten: Der Einfluß des römischen Rechtes formte die Staatsidee und das Verhältnis der Regierenden zu den Regierten ganz um zum Schaden des organischen Gedankens, der durch die aus demselben individualistischen Geiste stammenden Revolutionen nicht wieder hergestellt werden konnte. Die Renaissance schuf den Typus des selbstherrlichen Menschen, der Humanismus die Idee einer dem Religiösen gegenüber indifferenten rein menschlichen Kultur. Der Deismus brachte den Hergott in eine das menschliche Treiben nicht störende Weltferne. Der Nationalismus zerstörte endgültig das christlich-mittelalterliche Ideal einer Gemeinschaft der christlichen Völker, der ‚Christianitas'. Der Merkantilismus begründete den staatlichen Wirtschaftsegoismus. Der Naturalismus und Materialismus in Philosophie und Wissenschaft entzog dem Ethischen seine notwendige Grundlage und verhalf einer Denkweise zum Siege, die als Liberalismus der Weltanschauung und des praktischen Lebens die letzten Fäden organischen Einheitsgedankens zerriß. Gleichlaufend und bedingt durch diese Entwicklung wurde der Kirche ein Einfluß auf das öffentliche Leben immer mehr entzogen und dem Individualismus wie in Wissenschaft und Leben so auch in der Wirtschaft immer mehr Bahn gebrochen. In dieser Entwicklung sieht auch Leo XIII. die Quelle der neuzeitlichen selbstsüchtigen ‚Freiheit'. ‚Als im 16. Jahrhundert jene unheilvolle und beklagenswerte Neuerungssucht erregt war, da entstand zuerst eine Verwirrung in bezug auf die religiöse Frage; bald jedoch in notwendigem Fortschritte wurde auch die Philosophie und von hier aus alle Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft in Mitleidenschaft gezogen. Hier ist der Ausgangspunkt der neueren zügellosen Freiheitslehren ...'* Und dieses Freiheitsstreben war wiederum die Quelle des wirtschaftlichen Kampfes im 19. Jahrhundert, wie der genannte Papst in ‚Annum ingressi' an den verschiedensten Stellen ausführt. Hatte das Mittelalter in seinem Wirtschaftsleben die Grundsätze gehabt, daß Erwerb nur mit sittlichen Mitteln erlaubt sei, daß für die Produktion das Bedürfnis maßgebend sein müsse, daß der Zweck des Erwerbes ein standesgemäßes Einkommen sei, daß Industrie und Handel möglichst viel f r e i e Vertreter haben müßten und diesem Zwecke ihre ganze Gliederung zu dienen habe, daß der eigentliche Handel nicht die Bedeutung der produktiven Berufe haben dürfe, so wurden nun unter dem Vorwande der ‚Freiheit von Handel und Gewerbe' die sittlichen Grundsätze in der Wahl der Erwerbsmittel immer mehr schwankend; die Produktion trat aus dem Dienste des allgemeinen Bedürfnisses in den des ungemessenen Erwerbes, das Ziel des Erwerbes wurde neuer Erwerb, immer mehr Vertreter der wirtschaftlichen Arbeit verloren ihre wirtschaftliche Freiheit und bildeten eine immer mehr anschwellende Schicht des Proletariats, jenes ‚schmähliche und unmenschliche' Verhältnis entstand, jener ‚Mißbrauch von Menschen gleich toten Dingen zum

* Immortale Dei. S. 31 der Herderschen Doppelausgabe.

Zwecke des Erwerbes' und jene Einschätzung, als seien sie nicht mehr wert, ‚als was sie mit Sehnen und Körperkräften leisten können'.* — ‚Es ist eine Folge der Umgestaltung der bürgerlichen Verhältnisse, daß die Bevölkerung der Städte sich in zwei Klassen geschieden sieht, die eine ungeheure Kluft von einander trennt. Auf der einen Seite eine besonders mächtige, weil besonders reiche Gruppe, die, weil sie die Gesamtheit von Industrie und Handel allein in der Hand hat, die gesamte Reichtum schaffende Kraft zu ihrem eigenen Nutzen und Zwecke lenkt und sogar in der Verwaltung des Staates nicht ohne beträchtlichen Einfluß ist. Auf der anderen Seite jene Menge, die der Güter dieses Lebens entbehren muß, und die mit Erbitterung erfüllt und zu Unruhen geneigt ist.'**

Verschlimmert, so meint Leo XIII. in derselben Enzyklika,*** sei die Lage noch durch den von der Kirche immer wieder verurteilten ‚gefräßigen Zins' (usura vorax), der in einer anderen Form weitergeübt werde. Hierdurch und durch die Ansammlung von Industrie- und Handelsbesitz in der Hand weniger Leute sei ‚der zahllosen Menge von Proletariern ein fast sklavisches Joch auferlegt' worden. So führte die unter dem Stichwort ‚Freiheit' begonnene Entwicklung zur wirtschaftlichen Knechtung. Die ‚Freiheit' des Individualismus, der Selbstsucht ohne das Band des organischen Einheitsgedankens ist eben eine Scheinfreiheit, zum wenigsten für die Schwachen. Bischof v. Ketteler hat diese ‚Freiheit' des Unterdrückten, des Proletariers, markig charakterisiert.† Wohin aber diese Entwicklung letztlich führen muß, das hat wiederum Leo XIII. ausgesprochen: ‚Wird dieser Weg (den der Papst zur Behebung der Not vorschlägt) verworfen oder hintangesetzt, dann kann es, wie

---

* Rerum novarum S. 29. ** Ebenda S. 65. Ich gebe die richtige Übersetzung gegenüber folgendem Wortlaut der Herderschen Ausgabe: ‚Auf der einen Seite die Übermacht des Kapitals (!), welches Industrie und Markt völlig beherrscht, und wie es (!) Träger aller Unternehmungen, Nerv aller Tätigkeit ist, nicht bloß seinen Besitzer pekuniär immer mehr bereichert, sondern auch denselben in staatlichen Dingen (!) zu einer einflußreichen Betätigung beruft (!).' Im lateinischen Text (‚Ex una parte factio praepotens quia praedives: quae cum operum et mercaturae universum genus sola potiatur, facultatem omnem copiarum effectricem ad sua commoda ac rationem trahit, atque in ipsa administratione rei publicae non parum potest . . .') ist weder von Kapital überhaupt die Rede noch auch davon, daß dieses Nerv aller öffentlichen Tätigkeit sei. Auch sagt der Papst nicht, daß der Kapitalbesitz ‚in staatlichen Dingen zu einflußreicher Tätigkeit berufen' sei, sondern daß die Gruppe der Besitzenden einen beträchtlichen Einfluß im Staate habe. Er meint also allgemein dasselbe, was man in Nordamerika als ‚unsichtbare Regierung' bezeichnet. — Diese nach nationalökonomischer Theorie schmeckende Übersetzung ist leider nicht die einzige dieser Art, die sich in Herders Ausgabe der Enzykliken Leos XIII. findet, sie ist aber ein Gegenstück zu jener schon von Hohoff gerügten Stelle Rer. nov. 27, wo ‚Res' falsch mit ‚Kapital' wiedergegeben wird. *** Rerum novarum S. 9.

† W. E. v. Kettelers Schriften, ausgew. von J. Mumbauer. III. S. 134 f.

die Natur der Dinge und die Ereignisse klar beweisen, nur zwei Möglichkeiten geben: entweder wird der größte Teil der Menschheit in den so schimpflichen Stand der Sklaven zurücksinken, welcher solange bei den Heiden bestanden hat, oder die menschliche Gesellschaft wird durch nie endende Gärungen und Aufstände in Aufregung gehalten und durch die entsetzlichsten Räubereien entehrt werden."*

Der gekennzeichnete, als Kapitalismus bezeichnete Geist des modernen Wirtschaftslebens, dessen hauptsächlichste Merkmale der Erwerb nicht des Bedürfnisses, sondern eben des Erwerbes wegen, die Herabwürdigung menschlicher Arbeit zur Ware, der arbeitslose Gewinn des Kapitalbesitzenden sind, ist nur eine Teilerscheinung des neuzeitlichen Individualismus. Aber er ist der vollkommenste Ausdruck des Zerfalles der Gemeinschaftsidee, und zwar auf einem Gebiete, das seiner Natur nach die Menschheit am empfindlichsten berührt, dem der Wirtschaft. Und so setzte denn auch gerade auf diesem Gebiete die Reaktion gegen die Entwicklung ein, die im tiefsten Wesen darauf hinausläuft, an Stelle des einstigen naiven Gemeinschaftsbewußtseins, das durch die Entwicklung zerstört wurde, ein reflex-bewußtes zu setzen. Diese Entwicklung mußte mit geschichtlicher Notwendigkeit eben wegen ihres Ansatzpunktes bei der Wirtschaft allein, einseitig werden und konnte dem ganzen Problem von Anfang an nicht gerecht werden. Denn die Frage ist nicht allein Überwindung des Kapitalismus als individualistischen Wirtschaftssystems, sondern Erneuerung der Gesellschaft im Gedanken der organischen Einheit. Die Stellungnahme mußte um so mehr einseitig werden, als sie ohne die allein menschenerneuernde Kraft der Religion, ja im Gegensatze zu ihr stattfand, und weil sie wissenschaftlich von Zeitanschauungen ausging, die zum Teil selber in den Komplex der bekämpften Entwicklung hineingehörten. Diese Reaktion, die sozialistische Bewegung, hatte aber vor dem Christentum, das seiner Natur nach nur die Gesinnung, nicht tatsächliche Zustände direkt zu beeinflussen imstande ist, und dessen Wirkung auf die Gesinnung gerade durch die neuzeitliche Entwicklung stark beeinträchtigt war, eines voraus: das Programm des Handelns und den Zufluß der unterdrückten Massen. Tatsächlich stehen sich heute nur zwei Mächte gegenüber, von denen die Menschheit die Wiederherstellung der organischen menschlichen Gemeinschaft erhoffen muß: das Christentum und der Sozialismus. Die Frage ist, ob diese Mächte notwendig und auf jeder Stufe der Entwicklung sich feindlich sein müssen, oder ob für sie ein Zusammenarbeiten denkbar und erhoffbar ist. Ist die Christentumsfeindlichkeit des Sozialismus eine wesensnotwendige oder nur eine geschichtlich bedingte, und ist sie zu überwinden? Und kommt umgekehrt die christliche Gemeinschaftsidee der sozialistischen in wesentlichen, entwicklungsfruchtbaren Punkten entgegen?

Wer diese Frage objektiv würdigen will, muß natürlich frei sein von den noch heute durch kapitalistischen Einfluß in der Tagespresse immer wieder

* Quod apostolici muneris. S. 21.

erneuerten Vorurteilen, als sei der Sozialismus in allen seinen Gedanken etwas von vornherein Abzulehnendes, oder als sei er auch nur ohne weiteres gleichbedeutend mit Sozialdemokratie. Schon die politischen Tatsachen, nicht nur die in Deutschland, sollten jedem ruhig Denkenden sagen, daß auch der Sozialismus zum Aufbau der Menschheit etwas mit beizutragen hat, und erst recht sollte man jeden ernsten Vertreter der sozialistischen Idee als denkenden Menschen anhören.

Es ist ein großes Verdienst des Bonner Gelehrten und katholischen Priesters Dr. Steinbüchel, daß er in einem gründlichen und umfassenden Werke* die sittliche Idee des Sozialismus kritisch gewürdigt und in Beziehung zur Auffassung des Christentums gebracht hat. Es wäre zu wünschen, daß dieses Buch in allen Kreisen der Gebildeten recht viele Leser finde. Einer reinlichen Scheidung, aber auch einem ehrlichen Verständnis würde dadurch bei allen Aufrichtigen gedient.

Marx, der eigentliche Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus und bedeutende Denker, geht von der Tatsache aus, daß der Mensch nur in der Gemeinschaft wirklich Mensch sein kann, daß er also als Vereinzelter ebensowenig im eigentlichen Sinne produzieren kann, wie in diesem Zustande eine Sprach- und Kulturentwicklung möglich wäre. Der historische Mensch existiert nur in der Verflechtung mit der Gemeinschaft. Das menschliche Wesen ist nicht ein im Individuum wohnendes Allgemeines, ein Abstraktum, sondern die ganze menschliche Gemeinschaft ist der ‚konkrete' Mensch, der Träger der Wirtschaft und Kultur. Daraus folgt, daß der Einzelmensch wirken und produzieren muß nicht als Atom, wie es die individualistisch-kapitalistische Denkweise mit sich bringt, sondern mit Gattungsbewußtsein. Damit spricht Marx zwei schon von Aristoteles hervorgehobene Grundwahrheiten aus: daß der Mensch wesentlich ein Gemeinschaftswesen, ein *ζῷον πολιτικόν*, sei, und daß das Ganze vor dem Einzelnen sei *(ὅλον πρότερον τοῦ μέρους)*. Marx fordert also an Stelle der atomistischen ‚Gesellschaft' eine ‚Gemeinschaft'; er fordert sie, denn im Staate, so wie er ist, sieht er diese Gemeinschaft nicht einmal ermöglicht. Unter dem Einflusse seiner realistischen Geschichtsbetrachtung sieht er in ihm, nachdem er früher mehr hegelianisch gedacht, die durch die wirtschaftlichen Verhältnisse bedingte Sozialform, die nur ein Mittel ist zur Erreichung der Zwecke der jeweiligen Gesellschaft, heute also ein Klassenstaat, der das Proletariat unterdrücken hilft. Die realen Kräfte der Geschichte werden auch diesen Staat wie sein Recht überwinden und an ihre Stelle eine staatlose Gesellschaft und ein anderes Recht setzen, das ebenso wie das heutige von den ökonomischen Bedingungen der neuen Gesellschaft abhängen wird. Denn es gibt für Marx nur ein positives Recht, kein ewiges Naturrecht.

* Der Sozialismus als sittliche Idee. Ein Beitrag zur christlichen Sozialethik von Dr. phil. und theol. Th. Steinbüchel. L. Schwann. Düsseldorf 1921. XIV und 414 Seiten. Abhandlungen aus Ethik und Moral. Herausgegeben von Prof. Dr. Fritz Tillmann. Erster Band.

In dieser Zukunftsgesellschaft sollen erst wahrhaft menschliche Verhältnisse erwachsen. Mit ihrem aus der ‚materialistischen' Geschichtsauffassung und der fortschreitenden Wissenschaft gewonnenen Einblick in das kausale Geschehen und dem bewußten Einfügen in dieses werden die Menschen nicht mehr von den Wirtschaftsverhältnissen beherrscht sein, sondern sie beherrschen. Das Marxsche Ideal des ‚gottfreien Menschen' soll sich erfüllen. Das Individuum soll nicht in der Gesellschaft versinken, sondern gerade seine volle Entfaltung darin finden. Dazu wird die Gemeinschaft die Mittel schaffen. Auch die vom Kapitalismus entweihte Familie (was Marx darüber sagt, ist leider vielfach sehr zutreffend) wird sich umgestalten: die Ehe wird nur noch auf der (geschlechtlichen) Zuneigung beruhen und daher auflösbar sein; an Stelle des Privathaushaltes wird gesellschaftliche Industrie treten, wie wir es etwa bei Bellamy lesen können. Ein staatlicher und nationaler Charakter fehlt diesem Zukunftsstaate, an dessen Stelle tritt das Band der ‚Assoziation' oder des ‚Gemeinwesens'. Insofern Nation und Kapitalmacht unzertrennlich sind, ist der Marxismus also antinational oder vielmehr übernational, einen gewissen relativen Wert erkennt allerdings auch er der Nation zu, aber die nationale Gemeinschaft ist nur ein Mittel zum Zweck, Übergang zur sozialistischen Gemeinschaft, während Lassalle ihr auch einen Eigenwert zuerkennt. In der demokratischen Republik sollen die Entscheidungskämpfe fallen, durch die das Proletariat zur herrschenden Klasse wird, um die privaten Produktionsmittel zu erfassen und durch politische Umwälzung die Gemeinschaft der Zukunft durchzusetzen.

Es ist also eine Klasse, der diese wichtige Aufgabe zufällt; sie dient aber damit nur der Aufhebung der Klassen. Denn die Zukunftsgesellschaft soll klassenlos sein, womit allerdings nur der individualistisch-kapitalistische Gesellschaftsbegriff verneint wird. ‚Klassen' sind Interessengemeinschaften, die fortfallen müssen, weil es im Zukunftsstaate nur ein Gemeinschaftsinteresse gibt, mit dem die Interessen der freien Individuen zusammenfallen. Gerade die Freiheit der Persönlichkeit ist das Ziel gegenüber der Versklavung der Menschen durch den modernen Kapitalismus, dem zwar alles ‚frei' ist: Gebrauch der Produktionsmittel, Konkurrenz in Erzeugung und Absatz, der Arbeitskontrakt usw., und der doch alle Freiheit aufhebt, indem das Kapital die Güter, die Produktion, den Tausch und damit auch den Menschen, Arbeitgeber wie Arbeitnehmer, beherrscht. Der Mensch der Zukunft soll in einem inneren Verhältnis zu seiner Arbeit stehen, und jeder soll für das G a n z e arbeiten, so daß die Organisation keine Schranke mehr bedeutet (Marx steht hier unter Kants Einfluß). Das größte Hindernis der Freiheit, die also keineswegs als Willkür gedacht ist, ist für Marx und Engels die Religion; ihrer beider Ideal ist der ‚gottfreie' Mensch.

Der Freiheit des Menschen soll im Verhältnis zu anderen die Gleichheit entsprechen. Sie folgt aus der Freiheit; aber es ist nicht an eine schematische Freiheit gedacht, das würde der Freiheit widersprechen, sondern den Individualitäten soll ihr Recht werden. Nicht einmal eine Gleichheit des Be-

sitzes wird erstrebt, sondern nur die Gleichheit der Lebensbedingungen durch Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Selbst eine geistige Ungleichheit wird sich entsprechend den Zielen der Individuen entwickeln. In diese Gleichheit ist auch die Frau, die durch den Kapitalismus aus ihrer Sphäre gedrängt ist, einbegriffen.

Die grundlegendste Gleichheit ist die der Lebensbedingungen. Diese soll herbeigeführt werden durch die ‚Verstaatlichung' der Produktionsmittel. Nur dieser! Es ist ein weitverbreiteter Irrtum, daß der Sozialismus die Aufhebung des Privateigentums überhaupt erstrebe. Durch diese Überführung der Produktionsmittel in genossenschaftlichen Besitz soll der Anarchie der Produktion, die im Kapitalismus nicht mehr dem Bedürfnisse, sondern dem Gewinne dient, ein Ende gemacht, nur das Bedürfnis der Gesamtheit als Ziel gesetzt werden. Der Ausdruck ‚Kommunismus' besagt bei Marx nur dieses: genossenschaftliche Produktion nach gemeinsamem Plane, und ist aus historischen Gründen gewählt. Das Produkt der genossenschaftlichen Arbeit soll zum Teil der Sicherung der Arbeit (Anlage) dienen, zum Teil Verteilung finden nach Maßgabe der *geleisteten Arbeit*, also keineswegs gleich. Dieser Teil wird als privater Genußbesitz verwandt. Auch die Aufwendungen für soziale und Kulturzwecke sind davon noch in Abzug zu bringen. In der Leistung soll nicht nur die Arbeitszeit als Maß angesetzt werden, sondern auch die individuelle Verschiedenheit, die ‚natürlichen Privilegien'. In einer weiteren Phase der Entwicklung erhofft Marx allerdings eine gleichmäßig ausgebildete Arbeitskraft und eine zum Lebensbedürfnis gesteigerte Arbeitsfreude. Damit wird er allerdings wieder zum Utopisten.

Der *Weg* zur Erreichung des Gemeinschaftsideals ist der der Emanzipation, die sich in zwei Stufen vollziehen soll: als politische innerhalb des Klassenstaates soll sie durch das Mittel des Klassenkampfes und der mit geschichtlicher Notwendigkeit aus dem Wesen des Klassenstaates folgenden gesellschaftlichen Umwälzung die arbeitende Menschheit von den politischen und sozialen Fesseln befreien, als menschliche soll sie die Einzelnen in allen Lebensäußerungen zu vollgültigen Gliedern der neuen Gemeinschaft machen, den neuen und doch alten Gedanken der ‚Gemeinschaft' gegenüber der ‚Gesellschaft' lebendig machen.

In der Wiederbelebung des Gedankens vom ζῷον πολιτικόν, vom immer und überall vergesellschafteten Menschen, und des Grundsatzes ὅλον πρότερον τοῦ μέρους liegt ein gar nicht hoch genug einzuschätzendes Verdienst von Marx und seinen Mitarbeitern. Dieselben Grundanschauungen sind auch dem christlichen Gemeinschaftsgedanken eigen, der also dem sozialistischen weit näher steht als dem atomistischen Gesellschaftsgedanken des Individualismus. Und doch besteht zwischen der sozialistischen und der christlichen Auffassung ein wichtiger Unterschied. Sehr klar stellt Steinbüchel (S. 232 ff.) die christliche Gemeinschaftsidee dar. Diese beruht von Anfang an auf der geistigen Lebensgemeinschaft des Reiches Gottes und findet ihren erhabensten Ausdruck in der Lehre von der communio sanctorum und dem corpus Christi

mysticum. Mit den Worten Christi: ‚Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben' wird zutreffend der Gedanke des Organismus ausgesprochen, der seine Kraft nicht aus dem Diesseits zieht. Gewiß gibt es im neuzeitlichen Sozialismus viele sittliche Wertanschauungen, die auch das Christentum hat, weil sie eben aus diesem stammen: ‚Die Achtung vor der Persönlichkeitswürde eines jeden Menschen, die aus ihr folgende Verurteilung der Unterordnung der Persönlichkeit unter den Sachwert des Kapitals, der Ruf nach sozialer Gerechtigkeit im Gemeinschaftsleben, die Neugestaltung der Gesellschaft nach dem Prinzip der sittlichen Gleichberechtigung aller Menschen, Vereinigung aller in einer sie umschließenden, ihre persönliche wie kollektiv-völkische Eigenart wahrenden Einheit als endliche Erlösung aus der sie beherrschenden Kapitalmacht sind solche gemeinsamen Ideen, die in ihrer modernen, nicht religiösen Begründung zu einem rein humanistischen, in ihrer religiösen Herleitung und Inhaltsbestimmung aber zu einem „christlichen Sozialismus" führen' (Steinbüchel S. 236).

Aber gerade in dieser humanistischen Wertung des Menschen als absoluten Selbstzweckes liegt die tiefste Abweichung des sozialistischen Gemeinschaftsgedankens vom christlichen und zugleich ein Steckenbleiben in den Wurzeln des Individualismus. Denn die menschliche Gemeinschaft als Gemeinschaft von Personen wurzelt in dem persönlichen Gottesgedanken. Darum kann nur die religiöse bzw. christliche Gemeinschaftsidee Personalismus und Universalismus zum Ausgleich bringen, der dem Sozialismus nicht gelingt. Der Sozialismus mit seiner rein humanistisch gedachten Ethik, die die Tatsache der Verderbung durch die Erbsünde nicht anerkennt, entzieht sich zugleich die Grundlage für seinen optimistischen Glauben an die Zukunft.

Hat so der Gemeinschaftsbegriff bei Marx an sich schon einen Fehler, so natürlich auch die Folgebegriffe der Persönlichkeit, Freiheit und Gleichheit. Freilich ist für diese wie für die christliche Auffassung der Persönlichkeitswert etwas unbedingt Anerkanntes und jeder soziale Unterschied für die Bewertung des Menschen gleichgültig. Das Christentum verurteilt darum mit Marx unbedingt den kapitalistischen Geist, weil er die Persönlichkeit in den Dienst materieller Werte stellt. Es beurteilt auch die Arbeit als sittliche Leistung nicht nach dem bloßen Umsatzwert und erhebt sie zum Adel des Berufes, der zugleich Pflicht einschließt. Es stellt so die Arbeit und Persönlichkeit noch höher als Marx, weil diesem der Gottesgedanke fehlt, in dem die christliche Arbeit und Persönlichkeit wurzelt. Hier liegt also wieder ein Mangel vor, den auszufüllen das Christentum imstande ist.

In gleicher Weise leidet der Marxsche Freiheitsbegriff an innerer Unausgeglichenheit. Marx behauptet zwar die Freiheit in seinem Zukunftsstaate, aber er würde das Wie nicht erklären können. In der Entfaltung des Individuums soll die Entfaltung der Gesellschaft liegen, und doch soll die soziale Gestaltung erst den Einzelnen die Möglichkeit zur Entfaltung geben. Individualismus und Sozialismus sind hier also nicht ausgeglichen. Freilich ist Marx' Freiheitsbegriff nicht der der Willkür, wie schon aus dem

Begriffe des stets vergesellschafteten Menschen hervorgeht. Notwendige persönliche Freiheit und ebenso notwendige gesellschaftliche Bindung zu vereinigen ist eigentlich ohne den Gottesbegriff unmöglich. Der Einblick in den notwendigen Kausalzusammenhang, den Marx zur Voraussetzung der Freiheit macht, kann keine Freiheit begründen; es gehört dazu unter allen Umständen sittlicher Antrieb, den nur der Gottesgedanke stets geben kann. Eine gänzliche Verkehrung aber liegt darin, daß Marx gerade im gottfreien Menschen den wahrhaft freien Menschen sieht.

Das sozialistische Ideal der Gleichheit, das dem deutschen Idealismus entstammt, enthält, da die Individualitäten um so eigenartiger werden, je höher die Werte sind, die sie erstreben, zugleich ein Moment geistiger Ungleichheit, verbindet aber mit dieser Achtung vor der Individualität die andere Forderung der Eingliederung in den Dienst an den übrigen Individualitäten. Diese sittlich-organische Idee der Demokratie, die zugleich den Gedanken des geistigen Führertums in sich schließt, steht durchaus in Einklang mit dem christlichen Gemeinschafts- und Persönlichkeitsgedanken. Ganz abweichend aber wird der Gedanke der Gleichheit auf die Frau angewandt. Das Christentum vertritt ihre Gleich**wertigkeit** mit dem Manne, nicht aber die Gleichheit der Mittel, diese zu erstreben. Zwar begründet der Sozialismus seine Stellung zur Frau nicht ganz zu Unrecht mit der Zerrüttung der Ehe durch den Kapitalismus, aber er übersieht in seiner entwicklungstheoretischen Befangenheit, daß er selber die Frauen vermännlicht und den weiblichen Eigenwert und damit auch die Ehe vernichtet. Der tiefste Fehler liegt hier in der völlig unzulänglichen Auffassung vom Wesen der Ehe, eine Auffassung, die vom Leibe, nicht von der Seele des Mannes und der Frau ausgeht. Das Heilmittel kann hier nicht eine ‚Umgestaltung', sondern nur eine Erhöhung und Vertiefung der Ehe sein. Wenn der Sozialismus sonst Opfer fordert, warum hier nicht? Der **heutige** Sozialismus sieht zum Teil die Mängel der Marxistischen Auffassung ein und will der Vermännlichung der Frau ausweichen und sie der Familie erhalten. Man will zwar in noch unklarer Stellungnahme die ‚freie Ehe', hält aber doch an der Einheit fest. — Indem das Christentum der Frau den weiblichen Eigenwert und die Häuslichkeit retten will, fordert es andererseits doch nicht ihre Isolierung im modernen Leben und Rückkehr zur reinen Hauswirtschaft, sondern betont z. B. den sozialen Wert der Jungfräulichkeit und stimmt dem Gedanken der Arbeitsgliederung in der Frauenwelt und der Schaffung eines Frauenrechtes zu.

Die praktisch wichtigste Gleichheitsforderung des Sozialismus ist die der Lebensbedingungen, die durch die Vergemeinschaftung der Produktionsmittel geschehen soll. Der individualistisch-kapitalistische Eigentumsbegriff spricht dem Besitzer im Gegensatze zum christlichen Eigentumsbegriffe nicht nur ein unbeschränktes Verfügungsrecht zu, sondern er vindiziert dem kapitalistischen Eigentum eine ‚Fruchtbarkeit', die ganz oder zum Teil (Aktiengesellschaften) auf der Arbeit der Nichtbesitzenden beruht. Dieses Verhältnis aufgedeckt und gebührend gewürdigt zu haben, ist ein kulturgeschichtliches Ver-

dienst des marxistischen Sozialismus. In der von ihm angestrebten Vergesellschaftung der Produktion spricht sich die doppelte Tendenz aus 1. die Leitung der Produktion unter die gesellschaftliche Kontrolle zu bringen, und 2. zum Zwecke der Wirtschaft wieder das Bedürfnis anstatt des Erwerbes zu machen. Sowohl diese Ziele, die also keineswegs sich gegen den Besitz, sondern nur gegen die verdrehte Produktion richten, wie auch der Gedanke überhaupt, daß Wirtschaft nicht ‚privat', sondern eine Sache der Gemeinschaft sei, ist unbestreitbar richtig und sittlich. Auch das Christentum kennt kein unbedingtes Verfügungsrecht. ‚Das Recht am Eigentum ist sowohl auf den einzelnen als auf die Gesamtheit bezogen.' Das Eigentum ist, auch christlich gedacht, eine soziale Institution, der Mensch nur ‚Verwalter'. Es gibt in diesem Sinne des willkürlichen Gebrauches kein ‚Privat'eigentum. Der christliche Eigentumsbegriff ist also auch antikapitalistisch. Der Unterschied zwischen christlichem und sozialistischem Eigentumsbegriff liegt schließlich nur darin, daß diesem sittliche Bewertung zugrunde liegt, während der Marxismus nur die wirtschaftliche Notwendigkeit kennt. Fehlerhaft ist auch die marxistische Gleichsetzung von Sozialisierung der Wirtschaft mit Verstaatlichung, ein Irrtum, der sich durch den richtig gefaßten Gedanken der ‚Planwirtschaft' wieder einrenkt.

Enthält so der sozialistische Gemeinschaftsbegriff neben schweren Irrtümern grundlegend wichtige sittliche und christliche Forderungen, so ist doch die praktische Einstellung der Kirche zu diesen Idealen naturgemäß eine andere als die des Sozialismus. Das Christentum an sich übt nur indirekten Einfluß auf die gesellschaftliche Gestaltung aus. Es gibt, so kann man sagen, keine ‚christliche' oder ‚unchristliche' Gesellschafts- und Wirtschaftsform, sondern nur Formen, die den christlichen Grundsätzen entsprechen oder nicht. Diese Feststellung darf aber nicht so verstanden werden, als könnte die Kirche, als könnten die einzelnen Christen sich auf den Standpunkt zurückziehen: Die Gestaltung der Gemeinschaft und Wirtschaft ist nicht unsere Sache; wir müssen nur die christliche ‚Gesinnung' vertreten. Die Wirtschaft an sich ist religiös neutral. Aber eine Wirtschaft, die nicht den christlichen Grundsätzen entspricht, ist n i c h t religiös neutral. Und wenn es wahr ist, daß das Christentum das ganze Leben durchdringen soll, dann ist es auch Pflicht der Christen, aktiv Stellung zu nehmen zur christlichen Gestaltung der Gemeinschaft. Leo XIII. hat es getan und hat es auch von den Staaten und den einzelnen verlangt. Es ist ohne Zweifel richtig, für die rechte Gestaltung der Gemeinschaft die Gesinnung zu betonen, es ist aber ebenso unbestreitbar wahr, daß umgekehrt die Gemeinschaftsgesinnung durch die Gemeinschaftsgestaltung mitgeschaffen werden muß.

Den Irrtümern des Sozialismus kann man nicht gerecht werden, ohne einen Blick in ihre Quelle zu tun. Sie liegen durchweg in Marx' geschichtsphilosophischen Anschauungen, in denen sich eine Reihe verschiedenartiger und zum Teil unausgeglichener Elemente finden, die Marx aus der Philosophie seiner Zeit aufgenommen hatte. Dazu kommt bei ihm das Streben, eine Art

naturwissenschaftlicher Methode, die er einem Irrtum seiner Zeit entsprechend überschätzte, auf das ganz anders geartete historische Geschehen anzuwenden. So bog er, von Haus aus Hegelianer, die Hegelsche Geschichtsauffassung als eines in Thesis, Antithesis und Synthesis sich vollziehenden panlogischen Prozesses so um, daß bei ihm die logische Notwendigkeit zur wirtschaftlichen, in dialektischer Form verlaufenden Naturnotwendigkeit wird. An Stelle des Hegelschen absoluten Geistes als Geschichtsträgers tritt bei Marx der wirtschaftlich gerichtete Menschengeist. Durch den Einfluß Feuerbachs, der an Stelle des Gottesgedankens den menschlichen Gattungsgedanken setzt, kommt in Marx' System der positivistische Einschlag, wobei allerdings die praktische Tätigkeit des Menschen als Geschichtsfaktor bleibt. Marx will auch die Geschichte in den Zusammenhang der Naturwissenschaften bringen, und darum sucht er auch die Ideen aus soziologischen Ursachen zu erklären. Den von Saint Simon übernommenen Gedanken des Wirtschaftlichen als Trägers des geschichtlichen Geschehens, der gewiß eine Berechtigung als Forschungsmethode hat, macht Marx zum einheitlichen Prinzip der Geschichte. Voraussetzung ist ihm dabei der Heraklitische Fluß aller Dinge. Alle Gegensätze wie alles Bestehende sind nur relativ und bewegen sich dialektisch. Alles Individuelle ist nur im Zusammenhange des Ganzen. Dieses Fließen der Dinge ist nun freilich an Hegel anschließend eine Entwicklung, d. h. es läuft zu einem Ziele; aber diese Teleologie, ohne die doch das ganze System von Marx nicht bestehen kann, findet in ihm keine Begründung, weil der die Geschichte denkende Geist fehlt und darum auch der Grund, warum das Nachfolgende besser sein soll als das Vorhergehende. Damit hängt denn auch der Relativismus der Werte, im besonderen der sittlichen, bei Marx zusammen, der ohne die Annahme eines Absoluten zwar konsequent, aber mit der Teleologie nicht in Einklang zu bringen ist. Natürlich muß in einem solchen Geschichtsablauf auch die Freiheit und Persönlichkeit zu kurz kommen, ganz abgesehen davon, daß die wirkliche Persönlichkeit nur in einer absoluten Persönlichkeit ihre Begründung finden kann. Das Übersehen der soziologischen Bedeutung des Gottesgedankens und seiner praktischen Auswirkung in der Religion ist ein verhängnisvoller Fehler des Systems, aber nicht unbegreiflich, wenn man bedenkt, daß Marx und seine Mitarbeiter unter dem Einflusse des Kantianismus in dem Gottesgedanken nur ein ‚Postulat', eine ‚Idee' ohne zureichende Objektivität sehen und demnach auch die Religion als ein rein subjektives ‚Erleben', nicht als die Rezeption eines Objektiven auffassen.

Auf diesem Grundfehler beruht neben anderen verfehlten oder einseitigen Anschauungen und Forderungen auch das Utopische, das dem Marxismus trotz seines realistischen Grundgedankens noch immer anhaftet. Ist nämlich der Sozialismus historisch notwendige Entwicklung, dann ist er freilich rein kausal zu begreifen; ist er aber zugleich sittliche Forderung, dann verliert er seinen doch so inbrünstig erstrebten wissenschaftlichen Charakter, weil ihm bei seinem ethischen Relativismus die absolut gültigen Normen fehlen. Und doch liegt auch bei Marx sittliche Bewertung zugrunde, nicht nur in seinen

Forderungen und Verurteilungen, selbst in seiner teleologisch gedachten geschichtlichen Konstruktion.

Die Mängel des marxistisch gedachten Sozialismus konnten auch den philosophischen Köpfen dieser Schule nicht dauernd verborgen bleiben. Man hat immer mehr eingesehen, daß der Gedanke einer dialektischen Geschichtsentwicklung zwar seinen methodischen Wert da hat, wo wirkliche Gegensätze in der Geschichte vorliegen, daß er aber wie auch die ökonomische Begründung der Geschichte nur als Forschungsprinzip gültig ist, daß der mit diesen Anschauungen verbundene ethische Relativismus zwar insofern etwas Berechtigtes ausspricht, als er die Tatsache vermerkt, daß auch die Ideengestaltung von den Gesamtumständen einer Zeit abhängig ist, daß aber in seiner Übertreibung die Teleologie des Geschehens verloren geht, nur ein planloses Anderswerden, nicht ein Besserwerden stattfindet. Der absolute Wert findet auch im Sozialismus der Gegenwart Anerkennung, und namentlich hinsichtlich des Persönlichkeitswertes nähern sich heutige Sozialisten der christlichen Auffassung. Man erkennt, daß kausale Erklärung und teleologisch wertende Betrachtung sich nicht ausschließen müssen, und gibt die Ideallosigkeit und stumpfe Zukunftserwartung auf in der Einsicht, daß der Geist, nicht die Materie, die Geschichte macht und die Voraussetzung ist für das historisch-kausale Geschehen. Damit wird die materialistische Geschichtsauffassung als a l l e i n i g e Begründung des Sozialismus fallen gelassen. In das Werden wird ein S o l l e n gebracht. So nähert man sich auch hinsichtlich der Rolle der Ideen in der Geschichte der christlichen Auffassung: ‚Lebensgesetz für die Betätigung des Geistes sind die ökonomischen Verhältnisse insofern, als sie auf die Richtung und den Inhalt derselben Einfluß haben.'* Dieser Ausgleich zwischen ethischem Idealismus und ökonomischem Realismus, der im modernen Sozialismus vor sich zu gehen beginnt, erstrebt die Erneuerung der Wirtschaft und Gesellschaft, um vor allem eine Grundlage für sittliches Leben zu gewinnen in der ganz richtigen Einsicht, daß die Ethik nicht nur in dem einseitigen Sinne der ökonomischen Geschichtsauffassung ein soziales Phänomen ist, indem die Gesamtethik einer Zeit von ihrer gesamten Lage mitbedingt wird, sondern auch umgekehrt in dem Sinne, daß das Ethische umgestaltend auf die realen Verhältnisse wirken muß. Damit zeigt sich dieser sittliche Sozialismus nicht etwa utopisch, sondern im Gegenteil wird er der Wirklichkeit gerecht und gibt seinem Streben die Unterlage, die es allein von dem vorhin gerügten utopischen Reste befreit. Es wäre zu wünschen, daß auch weite christliche Kreise den Weg zur u m g e k e h r t e n Erkenntnis fänden, nämlich, daß die Betonung sittlicher Gesinnung a l l e i n auch nicht erneuert, wenn nicht auf die realen Verhältnisse eingewirkt wird. Keine soziale Reform ohne Sittlichkeit, a b e r a u c h k e i n e e c h t e V o l k s s i t t l i c h k e i t o h n e s o z i a l e R e f o r m. Daß der Sozialismus an die Menschennatur und die Einwirkung guter Einrichtungen glaubt, ist echt

* Sawicki, Geschichtsphilosophie, Bd. II der Philos. Handbibliothek, S. 139.

katholisch, sofern dieser Glaube nicht im Sinne eines die Erbsünde verkennenden Humanismus übertrieben wird. Durch diese Einführung des Sittlichen wird die Wertordnung wieder hergestellt und der Sozialismus über den Rang eines Hetzmittels weit hinausgehoben als ein ernster Vorschlag an die Menschheit. Diese Weiterentwicklung des Sozialismus äußert sich auch beim Gemeinschaftsbegriffe. Ohne Zweifel ist die marxistische Forderung der Unterordnung der individuellen Strebungen unter das Allgemeine echt christlich. Sie hat aber in dieser Form die Gefahr, die Persönlichkeit zu verkennen. Auch das fühlt der moderne Sozialismus. Über die an Kant orientierten Sozialisten hinaus, die eine Unterordnung unter das Allgemeine fordern, bei der der Wert der Persönlichkeit bestehen bleibt, eine Gliederung an Stelle des Klassengedankens, stellt Plenge mit seinem ‚organisatorischen' Sozialismus die Gemeinschaft unter die Herrschaft einer Idee. Nicht zwangsmäßig, autoritativ soll die Organisation sein, sondern seelische Zusammengliederung: ‚Persönlichkeit durch Eingliederung in die Gemeinschaft und Gemeinschaft durch Entfaltung der Persönlichkeit.' Dadurch wird der Individualismus sowohl wie der übertriebene Sozialismus überwunden und der Menschengeist als gemeinschaftformende Kraft wieder über die mechanische Gesetzmäßigkeit gestellt, die Pflicht zur Voraussetzung aller Organisation gemacht.

Auch der Wert der Religion findet heute neben radikaler Ablehnung ernste Betonung bei den neuesten Sozialisten. Ganz natürlich bei dem Streben nach ethischer Begründung. Die soziologische Bedeutung der Religion findet ernste Erörterung. Das Bewußtsein wird wach, daß nur der religiöse Geist die Menschheit wahrhaft ‚revolutioniert'. Daß bis heute das dogmatische Christentum noch keinen Platz findet, sondern nur eine Annäherung in Ethik und Gesellschaftslehre sich vollzieht, ist nach der Entstehungsgeschichte des Sozialismus und dem vorangegangenen Zeitgeiste nicht zu verwundern; aber man wird Steinbüchel zustimmen müssen, daß ‚Christentum und Sozialismus sich gegenseitig verlangen' (S. 269), und in dieser Überwindung des Positivismus ‚muß man vom Standpunkte christlicher Philosophie hier den λόγος σπερματικός im modernen Sozialismus wirksam sehen und in christlicher Liebe wegweisend helfen wollen, um Sozialismus und Christentum sich in gegenseitiger Verständigung finden zu lassen. Die christliche Erziehungsweisheit und die christliche Bruderliebe wird hier nicht aburteilen, sondern helfen und führen wollen'. (S. 270.) Das gilt, trotzdem oder auch gerade, weil es sich hier erst um Ansätze handelt und trotz der vielfach irrigen Auffassung vom Wesen der Religion, die aus dem Protestantismus stammend die Quelle der Religion im Gefühl sieht. Es ist Tragik im Sozialismus, daß er in seinen Ursprüngen durch zeitphilosophische Strömungen zum Schaden seiner inneren Wahrheit beeinflußt wurde, und daß er heute wiederum unter dem Einflusse moderner Religionsphilosophi der Religion nicht gerecht zu werden vermag, weil der Geist unserer Zei mit ihrer Tendenz zum diesseitigen Humanismus ihn hemmt.

Daß auch die marxistische Auffassung vom Staate im heutig

Sozialismus eine Veränderung erfahren hat, ist um so weniger zu verwundern, als von Anfang an die Lassallesche der Marxschen Auffassung gegenübergestanden hat. Staat ist dem heutigen Sozialismus nicht mehr schlechthin gleichbedeutend mit Vergewaltigung, nachdem die Ansicht Jaurès' sich durchsetzt, daß es niemals einen ganz einseitigen Klassenstaat gegeben habe. Die Beteiligung der heutigen Sozialdemokratie an der Regierung konnte diese Sinnesänderung nur fördern. Der moderne Staat hat ohne Zweifel im Merkantilismus den Kapitalismus mit großgezogen, aber er ist auch umgekehrt dessen Produkt, eben ein historisches Gebilde und nicht der Staat schlechthin. Ein Idealstaat kann überhaupt nicht gedacht, es können nur Kriterien aufgestellt werden. So trifft die marxistische Kritik nur den manchesterlichen Staat, der allerdings schwer seine Pflicht verletzt hat. Ihm gegenüber aber bedeutet das, was Marx an seine Stelle zu setzen dachte, nur einen aus individualistischem Denken stammenden Mechanismus und Gesellschaftsabsolutismus. Nur in dem Staate, nicht durch ihn darf sich auch die Produktion und die Güterverteilung vollziehen, nur dirigierend und rechtsgestaltend kann die Tätigkeit des Staates sein. Die Räteidee ist ein Hinwenden zu diesem Gedanken und eine Abkehr vom mechanischen Klassensozialismus, ein Schritt zum organischen Sozialismus, der an die Stelle der Klasse den Begriff des Standes setzt. Diese Entwicklung liegt auch schon in der Gewerkschaftsidee, die in ihrer vertieften Auffassung den sittlichen Gedanken einschließt, daß der Arbeiter als Persönlichkeit zu würdigen ist, und daß die verbundene Arbeiterschaft sich als Stand in den Dienst der Allgemeinheit zu stellen hat. Es ist das Verdienst des Revisionismus, zuerst die Notwendigkeit solcher Zusammenfassung dargetan und damit das Prinzip des Klassenkampfes eingeschränkt zu haben.

Bemerkt man so in Theorie und Praxis des Sozialismus eine Selbstbesinnung und Abkehr von den Mängeln des marxistischen Systems, so ist auch die politische Neueinstellung der mehrheitssozialdemokratischen Partei auf der Görlitzer Tagung nach dieser Richtung zu beachten. Die Tendenz, an Stelle des Klassenkampfes den Interessenausgleich zu setzen, ist hier als Fortschritt zu verzeichnen. Auch das Bekenntnis zur Koalitionspolitik ist ein Abgehen von den Wegen der Vergangenheit. ‚Wir haben es heute nicht bloß mit einer neuen Sozialdemokratie zu tun, sondern auch mit einer solchen, die sich bewußt in den Fluß der Entwicklung gestellt hat.'* Was aber sich entwickeln will, das hat ein Werden vor sich.

Aufgabe christlicher Wirtschaftswissenschaft und Politik wird es sein, sich an den Problemen des Sozialismus zu beteiligen in Forschung und zwar kritischer, aber auch objektiver Stellungnahme. Zu dieser objektiven Würdigung, an der in der breiten Masse der Gebildeten noch sehr viel fehlt, werden auch solche Werke wesentlich beitragen, die den geistigen Quellen des Sozialismus nachgehen und ihn als eine im deutschen Denken

* E. v. d. Boom: Die neue Sozialdemokratie in ‚Das Zentrum', 1922, Nr. 8.

mitverwurzelte Erscheinung kennen lehren. — Zu den erfreulichen Erscheinungen in schwerer wissenschaftlicher Rüstung gehört hier ein soeben unter Bäumkers Auspizien erschienenes Buch des Münchener Franziskanerlektors Dr. P. Erhard Schlund, das als erster Teil einer geschichtlichen und philosophischen Untersuchung über die im modernen Kommunismus liegenden philosophischen Probleme besonders das Verhältnis Kants zum Eigentum, Individuum, zu Wirtschaft und Gemeinschaft untersucht, wobei ‚Kommunismus' in einem weitesten Sinne als Summe der Bestrebungen aufgefaßt wird, die in der Gemeinschaft als der organischen Einheit das Wesentliche der Menschheit und ihrer Kultur sehen.* — Den ‚Sozialismus als Weltanschauung' können wir nur ablehnen, aber der Sozialismus ist keine Weltanschauung, er *hat* nur eine Weltanschauung, die ihm nicht wesenhaft ist. Er ist nicht einmal eine Wirtschaftsform, sondern nur ein durch eine Geschichtsauffassung motiviertes Programm der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Umgestaltung. Dieses Programm in Begründung, Zielsetzung, Form und Wirkung christlich zu beeinflussen, ist eine wichtige Aufgabe. Freiheit, Gleichheit, Persönlichkeit sind als christliche Werte und Ziele hinzustellen; der Gemeinschaftsgedanke muß in christlicher Umgestaltung gegenüber dem atomistisch-individualistischen zur Geltung kommen; an Stelle des ‚revolutionären' Gedankens muß die gesetzgeberische und organisatorische Tätigkeit treten, denn ‚christliche Gesinnung', die nicht handelt, ist nicht christlich. Den Staat von der Umklammerung durch den Kapitalismus zu befreien, die Wirtschaft ihrem Wesen nach als nicht nur national, sondern als Weltproblem aufzufassen, sie organisatorisch zu durchdringen, das alles sind Ziele, die von Leo XIII. schon angerührt, christlicher Politik würdig sind und auch im Bewußtsein der Völker lebendig zu werden beginnen. ‚Die *stete* Aufgabe, die das Christentum in der Erziehung der Menschen *und* der Sozialismus in der Gestaltung ihrer Lebensverhältnisse gemeinsam lösen müssen, ist auf wirtschaftlichem Gebiete die Überwindung des mammonistischen Imperialismus zugunsten einer Gemeinwirtschaft der Weltvölker, deren Eigenwirtschaftskörper sich in das Ganze einer die Bedürfnisse der Menschenwelt befriedigenden Weltwirtschaft eingliedern müssen, um in gegenseitigem Geben und Empfangen jene materielle Basis zu schaffen, auf der allein eine gegenseitige kulturelle Erziehung und Förderung möglich ist.' (Steinbüchel, S. 338.)

---

* Dr. P. Erhard Schlund O. F. M.: Die philosophischen Probleme des Kommunismus, vornehmlich bei Kant. München, Pfeiffer 1922. Ausgehend von dem ‚Streit um Kant' im Sozialismus kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß Kant nicht als ‚Kommunist' (im weitesten Sinne) angesprochen werden kann, daß Kants Denken aber einen Fortschritt gegenüber dem atomistisch-individualistischen seiner Zeit bedeutet, daß er das Individuum zugunsten der Allgemeinheit einschränkt und daß sich in Kants Gedankengängen manches Argument für den ‚Kommunismus' findet.

Die Papstfahrt durch Schwaben
Erzählung von Peter Dörfler

Die Allgäuer Erde sah aus wie Lazarus, da er vor seinem Grabe stand. Eingewickelt in weiße Lacken stand er da, vom Tode gewandet. Aber die Arme griffen nach der Sonne, die zittrigen Finger tasteten aus den Umschnürungen und kamen braun und rötlich hervor, die zwinkernden Augen entzündeten sich langsam in den umdunkelten Höhlungen. Und schon rauschte heißer Atem, dunkler Bart schälte sich aus dem gleitenden Linnen und sich nässende Lippen öffneten die Bahn für den ersten Laut. Er sollte jubeln, aber es war noch ein heiseres Gekrächz, ein wehes Seufzen, und mühsam wandelten sich die Tränen, die in sterbender Not erstarrt waren, in Glanz der Freude, in Tau auf die blassen, vertrockneten Wangen. Und immer noch schien es unsicher, ob die Totenlacken oder die Ströme des Lebens, die Schnüre und Bande oder die zaghaft sich befreienden Hände siegen würden.

So sah die Allgäuer Erde, sahen die Bühel, Gehöfte und Wälder vor den hohen Bergen aus. Die Schneelacken flatterten selbst noch um sonnzugewandte Bäume. Aber die Tannen schüttelten sich und warfen das weiße Tuch unter sich. Die Haselstauden durchstachen es und hoben ihre Blüten ins durchwärmte Licht und die Kirschbäume und Birken bargen Knospen in allen Fingern. Auf der Südseite der Häuser und Hügel war der Schnee ganz geschmolzen, da grünten sogar aus dem Rasen schon Hasenscharten und samtene Teppiche. Die Hühner kündeten gackernd ihr nützliches Werk, die Hähne, des Frühlings erste Blumensträuße, schwangen sich auf die Zäune, schüttelten mit Triumphgeschmetter die Rosen auf ihren Köpfen und schlugen, das Gefieder lüftend, die Nelken und Veilchen ihrer Flügel.

Und wie Lazarus vor seiner Gruft, stand Kaspe Bonenberger unter der offenen Tür seines einschichtigen Häuschens und nestelte an seinem weißen Halskragen und schwarzen Schmies, an seinem langen, dunkelblauen Mantel und an den Socken, die bis zu den Knien gingen und unten in Schuhe mit blitzenden Schnallen krochen. Er stieß mit diesen Schuhen mißmutig einen Kieselstein, der auf dem Estrich lag, ins Freie. Als der Radmantel zugeknöpft, die Silberknöpfe der Weste unter dem steifen Tuch verschwunden waren und das Halstuch festgeknüpft war, stand er wieder ruhig und breit auf der Schwelle.

Wer von Osten her über den Fußweg gekommen wäre, der über den Bühel lief wie eine Schnur über den Ballen, der hätte glauben können, der Kaspe Bonenberger sei ein Geistlicher. Sein hageres Gesicht war glatt rasiert, unter den dunkelbuschigen Augenbrauen rundeten sich zwei Brillengläser, die Nase war schmal und streng und sprang in scharfem Schwunge vor, die kahle, hochgewölbte Stirn schien sich im Lampenlicht ausgewachsen zu haben, und der breite Mund schien eben eine Bußpredigt geendet zu haben. Doch er brummte jetzt auf recht hinterwäldlerisch derbe Manier:

‚Bigott, huir kan der Palmesel Schnee freaßa und 's Vieh Tannazapfa und d' Lüt ihre Sünda, wenn der Tüfel übrig laßt!' Seine feine Nase schupperte gegen den räsen Wind, dann kehrte er sich langsam gegen den Flur: ‚Isch halt a Wealt! A Wib und drum ohne an Grosche Vernunft!'

Er sperrte sich dann jedoch nicht, wie es den Anschein hatte, in seiner Höhle vor dem Weltwib ab, sondern holte den Schlüssel, trat heraus, schloß die Türe, sah nach, ob der Riegel im ‚Schopf' in Ordnung war, wo sich die Geißen und das Schwein gütlich taten, wies den borstigen Schnauzer, der ihm inbrünstig zuwedelte, in das Hundshaus und stiefelte dann, breit ausholend, als sei er ein Matrose, den Büchel empor. Nochmal kehrte er um und brachte diesmal ein dickes Buch mit, das er in einen der baumelnden Schöße steckte. Auf äperen Stellen suchte ein Flug Staren nach Nahrung. Er flatterte auf, setzte sich auf den Wipfel einer breiten Tanne und schwatzte so lustig, als wäre die ganze Welt äper. ‚Wiber', schimpfte Kaspe Bonenberger verächtlich zu ihnen hinauf. Die Raben, die weiter oberhalb wild krächzten und einen Raubvogel verfolgten, gefielen ihm besser. Er nickte denen, die sich auf einem gedüngten Feld gütlich taten und kriegerische Blicke um sich warfen, freundlich zu: ‚Ja, ja, as isch a lumpige Wealt!' brummte er gegen sie, als verstünde er ihre Sprache und Meinung. Als er abwärts in ein Wäldchen trat, krachte der Schnee weihnächtlich unter seinen Schmierschuhen und sein Atem rauchte. Es ging steil abwärts und als er aus dem Tann hervorkam, lag ein offenes Tal unter ihm, ganz in den Farben des werdenden Frühlings, braun, grün überhaucht, ja an den Quellen schon gelb gesprenkelt. Das Tal war voll Glockengeläute, in den umhägten Ängern lagen zerstreute Häuser, die Wände von rotbraunen oder wespennestfarbenen, verwitterten Schindeln wie von Schuppen überzogen; aus ihnen kamen Scharen von Kindern, Maginggen in den Fäusten. Sie schrien und jubelten. Aber wenn sie an Kaspe herankamen, wurden sie still, gingen an ihm scheu und verdrückt vorbei, wie man an einem bösen Hund vorbeigeht; dann wisperten sie, noch weiter weg kicherten sie und endlich schrien sie wieder, als wären sie nie einem Kaspe Bonenberger begegnet. Das wiederholte sich ganz in der gleichen Weise öfter und nur größere Buben wagten es, die Schweigestrecke zu kürzen. ‚So macht man's üserm Herrgott! Vor seinem Krüz duckt man sich und fünf Schritte weg ist man der alte Lümmel!' brummte der Alte. Hinter einer Erdwelle, von denen manche das Tal verbogen und verkrümmten, schoß der spitze Kirchturm auf. Klein war das Dorf um ihn her, aber von allen Seiten kamen die Kirchleute aus den Weilern und Einöden und an dem Vorzeichen der Kirche ging es zu, wie vor dem Flugloch eines Bienenstockes. Es war ein surrendes Gutenmorgen-Rufen, Grüßen, Necken und Scherzen. Der Kaspe Bonenberger aber grüßte niemand, er hob den eckigen Kopf wie ein Blinder gegen die Leute und drückte sich eilig an seinen Platz. Die Altäre waren blau verhängt, sogar die Kreuze trugen Schleier wie trauernde Frauen. Der Pfarrer erklärte diese Wandlung: Sonn-

Max Kuschel / Die Dioskuren



tag Judica, Passionssonntag. Und Jesus verbarg sich, heiße es im Evangelium. Am Palmsonntag sei er wieder hervorgekommen und alles sei ein Herz und eine Seele gewesen. Aber nur zum Schein. So wie der Frühling die Knospen und Saaten locke und dann den Reif über sie aushauche aus tausend Drachenschlünden und den Schnee auf sie herabwerfe wie Kerkermauern, ganz so hätten es die Pharisäer mit unserem Herrn gemacht. Und so mache es heute noch sogar das Volk Gottes. Kein Wunder, wenn unser Herr sich für ewige Zeiten verbergen und in seinen Himmel einsperren möchte. Aber er komme immer wieder herfür; im heiligen Sakrament und an der Kommunionbank riefen die Leute Hosianna. Es ist doch ein gutes Volk, denke der Betrachter, ein frommes und heiliges Volk! Ja, kannst dir's denken, lache der Teufel, und Jerusalem, Jerusalem! weine unser Herr. Denn er wisse, was eine Stunde später geschrien und gemacht werde, in den Wirtshäusern, in den Zwietrachthäusern, in geheimen Lasterwinkeln.

Der Kaspe saß steif aufgerichtet da, seine Brillengläser spiegelten den Pfarrer, der ein kleiner, runder Mann war. In seinem Gesicht zeigte sich so wenig Änderung und Wandel wie bei einem der geschnitzten Heiligen. Einige Leute, von der Stallarbeit und dem weiten Weg müde, schliefen, ein paar Männer brummten, junge Burschen zwinkerten sich zu oder warfen Maginggen* auf die Mädchenzöpfe hinab.

Der Pfarrer fuhr fort. Es gehe die Sage, Christus der Herr mache sich auch heute noch bisweilen auf die Wanderschaft, bei ihm sei Petrus. Und sie seien auch wiederholt ins Allgäu gekommen. So habe er sich einmal zu Holzern in einen Wald verirrt und sei von den boshaften Lümmeln auf einen falschen Weg gewiesen worden und bei kehlen und geizigen Leuten habe er üble Herberge gefunden. ‚Schicke ihnen einmal Schwefel und Feuer, Heuschrecken und Hagel, den elenden Geizknipfeln!‘ wetterte Petrus in seinem Zorne. Aber der Meister schüttelte sein Haupt, und seine Augen waren ganz feucht von Erbarmen, als er erwiderte: ‚Petrus, wir brauchen die Leut nicht zu schlagen. Sie sind geschlagen genug mit dem, was sie sich selber und einander antun!‘

Und nun habe ich euch etwas ganz Neues und Wichtiges zu sagen. Petrus ist wieder einmal unterwegs in unser Land, von Petrus weiß ich es ganz gewiß; ob unser Herr bei ihm ist, davon ist nichts gesagt. Ich denke aber wohl, wenn auch nicht in Purpurmantel und Dornenkrone, wenn auch nicht, daß er von uns ein Bett braucht, sich auszuruhen, und Tisch und Löffel, um sich satt essen zu können, wenn auch nicht mit Stiefeln, die kotig werden können von unseren grundlosen Wegen, oder in einer Kutsche, über der unser Dreck zusammenspritzen wird. Aber Petrus kommt ins Schwabenland. Petrus wird fährig kommen, in einer Kutsche, sie soll schöner sein als die des gnädigen Herrn von Kempten, und acht Schimmel soll er haben, wie sie bei uns noch kein Jud auf den Sonthofer Markt gestellt hat. Petrus wird sehen, ob wir gastlich oder bigantisch**

* Schlüsselblumen. ** geizig.

sind. Zwar wird er nicht, wie es in den Legenden heißt, zu den Bäuerinnen in die Küchen gehen, um drei Hefküchla zu betteln, frisch von der Pfanne weg, wird nicht Holzhacker oder einen Hirtenbub nach dem Weg fragen, um von dem Maulfaulen bloß mit einem Schlenzer des Fußes eine Antwort zu erlangen; auch wird er nicht so handwerksburschenmäßig und fremd in unsere Herbergen einkehren, daß ihn ein Bauer zum Dreschen aufweckt; aber kommen und einkehren wird er so gewiß, als ich hier oben auf der Kanzel steh' und ihr jetzt alle aufgewacht seid und mit offenen Mäulern zu mir herauf schaut und überlegt, ob ich denn schon am Sonntag Judica ein Ostermärlein erzähle, daß ihr lachen könnt risum paschalem. Nein, ganz und gar keine Legende, kein Märlein, sondern helle Wirklichkeit. Petrus hat gesprochen, riefen die Väter des Konzils aus, als des Papstes von Rom Gesandter des Papstes Schreiben verlas. Der Papst ist Petrus. Darum heißen die Päpste Pius, heißen Leo, Benedikt, Innozenz, aber nicht Petrus, weil jeder Petrus ist und zu jeglichem, so gekrönt wird, unser Herr spricht: Tu es Petrus, du bist Petrus. Das ist, wie alle aus einem Geschlecht den Namen Kohler oder Koneberg oder Milz oder Reich haben, daneben aber die einzelnen Söhne und Vetter den Taufnamen Mang oder Aurel oder Ottmar. So heißt der heutige Petrus Pius VI. Und er kutschiert durch unser Land bis nach Konstanz. Warum wandert er nicht in Stiefeln oder gar barfuß? Wenn dein Urgroßvater Saliter war, so ist er mit dem Buckelkretzen von Dorf zu Dorf gewandert; hat er es aber zu etwas gebracht, und hat sein Sohn ein Höflein gekauft und du bist jetzt gar Sägmüller, und zu deiner Mühle gehören breite Wiesen, ein guter Wald, zehntausend Kronentaler, ein Dutzend Kinder und ein Dutzend Dienstboten, so sieht man dich nicht mehr mit dem Buckelkretten, sondern, wenn du fortfährst, läßt du anspannen, und wenn du durch ein Dorf trabst, so kennt man es gleich an dem windigen Gaul und am Geschirr von aller Weite: Das ist der Sägmüller! Kämest aber mit dem Buckelkretten und barfuß, so tät man sagen: ‚Ist jetzt der Sägmüller vergantet oder übergeschnappt?' und mit deinem Kredit tät's spuken. So ist Petrus, der Urahne oder Guckahne auch mit dem Buckelkretten durch's Land hausiert, aber er und seine Nachfolger haben ihre Sache zu etwas gebracht, sie sind auf den Gaul gekommen. Wenn du, reicher Müller, auf Immenstadt kommst und willst denen Städtern etwas dreinreden, so schauen sie an dir hinauf, als seiest ein Spatz auf einem dürren Ast, und sagen: ‚Du, Männle, was fragen wir dir nach!' Und der gnädigste Kurfürst Klemens Wenzeslaus, der Erzbischof von Trier und Bischof von Augsburg, ist ein hoher Herr; aber wenn er bloß auf Konstanz käm oder auf Bregenz und anschaffen wollt, so hieße es: ‚Allergnädigster, hier ist Euer Wort keine Münze!' Und der Kaiser Josef von Wien hat ein Reich schier wie droben die Sonne. Aber käm er übers Meer, nach Amerika, so sagte man ihm: ‚Wer seid denn Ihr?' und kein Lausbub auf der Straße folgte seinem Gebot. Petrus aber hat Güter und Dienst-

leute, hat Söhne und Brüder überall auf der ganzen Welt, und überall hat er etwas zu sagen. Wäre es also recht, wenn er mit dem Buckelkretten daherkäme? Nein, es ist recht, daß er vierspännig oder sechsspännig kutschiert, daß seine Kutsche poliert, gepolstert, mit Seide ausgeschlagen und vergoldet ist. Es ist recht, daß er nicht selber auf dem Bock sitzt, sondern einen guten Fuhrmann hat. Und auch muß er eine dreifache goldene Krone tragen und ein Meßgewand, saubrer und kostspieliger als der Stadtpfarrer zu Immenstadt und der gnädige Herr vom Kemptener Stift. Das leidet es einmal nicht anders!

Und wird es uns nachher nicht angst und bang, wenn so ein Fuhrwerk über unsere Wege kutschiert, die schon eher Wolfsgruben gleichen, und wo Löcher sind, daß man ein paar Häuser brauchen könnt' zum Ausfüllen und Pflastern? Wohl, werdet ihr sagen, was sollen wir nachher tun? Nun, in den Bergen liegen ja keine Knödel und Goldstück, aber Kies! Wofür liegt Kies in den Bergen? Unser Herrgott hat sie eingelagert, daß man kiesen kann. Und es käme unseren Mähren und Ochsen auch zugut, wenn sie einmal zu Markt könnten ohne Gefahr, von der Erde verschlungen zu werden, und ohne auf den Wegen, ich sage nicht zu stürzen, ich sage abzustürzen. Wer auf die Mädelegabel steigt im Vorsommer, der wird zugrunde gehen von einer Lawine oder anders, und jeder Älpler wird sagen: ‚B'hüt' dich Gott, du kommst nicht wieder!' Aber viel zweifelhafter, ob man mit dem Leben davonkommt, ist es, wenn du über eine unserer Brücken zu fahren hast. Wenn der Schutzengel seine Achsel nicht unterstellt, plumpst du ins Wasser und kannst sehen, was von deiner Person und deinem Fuhrwerk noch herausbringst. Es gibt fünf Erdteil, auf denen die weißen, gelben, braunen, schwarzen und gesprenkelten Menschen wohnen. Und in allen fünf Erdteilen wird man unser Allgäu verschimpfieren und vergrennen,* wenn der Papst in der goldnen Kron bei uns in ein Wasser fällt oder wenn seine Kutsche in einer Wolfsgrub versinkt. Sogar die Schwarzen werden grennen: ‚Wüstes, barbarisches Volk!' Drum bauet die Wege und Brücken und kamplet und strählet euere Häuser und eure Felder und machet auch das Vieh sauber, daß wir von dem hohen Gast nicht Schande, Strafe und Fluch haben, sondern Privilegien, Nutzen und Vorteil. Vielleicht schmeckt ihm bei uns Käs und Butter also gut, daß wir ihm und seinem Hofhalt und der heiligen Stadt Rom liefern dürfen für alle Zeiten. Amen. —

Der Pfarrer verließ die Kanzel, die Gemeinde erhob sich und kniete dann, als das Amt anhub, wieder nieder. Aber der Kaspe Bonenberger blieb stehen. Das große, silberbeschlagene Buch lag vor ihm auf der Bank, aber er öffnete die Schließen nicht. Groß und breit stand er da und bekreuzte sich nicht einmal bei der Wandlung. Der Kopf war geneigt wie bei einem, der anstürmt, und die Hände lagen tiefgesenkt übereinander, als

* verspotten.

seien sie von Fesseln gehalten. Auch auf seinen Kopf fielen jetzt von der Empore herab Maginggen und eine der gelben Blüten blieb in seinem krausen, wie aus Schmiedeisen getriebenen Haaren hängen. Aber er achtete es nicht. Sein Gesicht war streng, sein Mund ging trotzig in die Breite. Als am Ende der Pfarrer, das Weihwasser aussprengend, an ihm vorbeikam, wandte sich ihm der Kaspe mit raschem Ruck zu und sagte mit seinem derben Baß und das silberbeschlagene Buch auf die Bank stoßend: ‚Und er soll mit'm Buckelkrette ku, ja wohle!‘ Der Pfarrer fuhr erschreckt zurück, erblaßte, errötete, ging weiter und sagte dann: ‚Einen andern zeigte man an, wenn er die Ordnung stört. In der Kirche hat der Pfarrer allein das Wort. Ihr sollt aber nicht glauben, einen Freibrief für groben Unfug zu haben! Merkt es!‘

Was der Kaspe und der Pfarrer gesprochen hatten, ging im Lärmen der Gemeindeglocke, die der Hoptmann zog, und im Poltern der von der Empore stürmenden Burschen unter. Nur wenige vernahmen das Unerhörte und noch weniger Kaspes eigensinniges: ‚Und mit dem Buckelkreatta soll er ku, jawohle, jawohle!‘

Draußen auf dem Kirchplatz, von johlenden Buben umzäunt, berieten sich die Mannen, ob man es mit den Mahnungen des Pfarrers zu halten habe, wie wenn er gegen das Trinken und Raufen, gegen Zwietracht und Geiz predige, was sie nur als erbauliches Getön hinzunehmen pflegten. ‚Rom ist weit, und es hat Zeit!‘ meinte der Fahnenberg. ‚Bigott, es geit hundert Weg und Straße, er findt üs it!‘ erwiderte Mang Bühler. ‚Und wenn man Hand- und Spanndienst will, so bruchet mir it z' springa und de Huat aufheba, nach hat ma de Bure no allad von seal g'funda!‘ entschied der Hoptmann. Alle hatten Gesichter aufgesetzt, wie wenn im Wetterloch zur Sommerszeit schweres, giftiges Gewölk herauflauert. Großen Herren mißtrauten sie. Denn solche pflegten Lasten und Fronen zu bringen. Sie hätten also lieber die Straßen aufgerissen, statt sie zu bahnen. Sie gingen der Wirtschaft zu oder tappten, von den Kindern wie Ackergäule von den Fohlen umspielt, den Häusern und Höfen zu. Man sprach vom langen Winter, von der Heunot und von Krankheiten.

Der Kaspe Bonenberger zottelte einschichtig über die grünen Wiesen. Der Wind zog in scharfen Strömen aus dem Südwesten. Als Kaspe in den Wald kam, stand rings am Horizont eine blauschwarze Wolkenwand, vor der das alte Eichenlaub, das noch an den unteren Zweigen hing, blutrot leuchtete. Weiter oben lachte der Himmel wie Ehrenpreis und zwischenhinein breitete sich Gewölke aus, das ein Spitzenweber gewirkt zu haben schien. Die Luft war schwül und schwer. Der kranke Schnee lag matt und von Tannadeln überrieselt unter den Bäumen. In jeder Rinne flüsterte ein Quell. Aber Kaspe murrte: ‚Schnee in de Lüfta!‘ Daheim angekommen, versorgte er seine Geißen und das Schwein, machte Feuer auf dem offenen Herd und kochte sich den Brenntar. Dann langte er ein schmales Büchlein, auf dessen Deckel großblumige Muster auf mattem Goldpapier

eingeprägt waren, von dem Bücherbrett, das fast die Länge aller Wände umzirkelte. Die Stube war niedrig, so daß sich der lange Mann bücken mußte. Alles in ihr, den Ofen und diese Bücher ausgenommen, war aus Holz. ‚Versuche über die Aufklärung des Landmanns', stand auf der ersten Seite. Er warf es unwillig auf den Tisch. ‚Du hülfst dem Pfarrar!' sagte er, ‚du suchst das wahre Leben o in Käs und Butter, polierten Straßen und polierten Kutschen. Komm du, Martin Kochem, sprich wahr!' und er holte das ‚Historienbuch' und das Leben und Leiden Christi. Darin las er eine lange Zeit, bis draußen der Regen rauschte. Da blickte er zum erstenmal auf und neigte sich zum Fenster: ‚Was, Regen! Ist ja verlogen, ich hab' an Schnee im Zehen!' Darauf holte er den Cherubinischen Wandersmann, und als er ihn las, nickte er wiederholt Beifall, ja stand auf und sagte die Verse, die ihm gefielen, in der Stube auf- und niedertappend, vor sich hin. Auf einmal griff er die Heilige Schrift heraus und blätterte, bis er den Prediger Salomo fand. Dann legte er die Bücher nebeneinander, las bald hier, bald dort eine Stelle und hielt der weltfreudigen Aufklärung vernichtende und düstere Stellen über die Eitelkeit entgegen. Er nahm sogar Pietisten und Stündler zu Hilfe, um die Pfarrer, die das Gedeihen des Evangeliums an den großen Misthäufen und schweren Kälbern maßen, niedertrumpfen zu lassen. ‚Jawohle, und ich hab' ihm wahr gesagt: Mit'm Buckelkreatta und uf Schusters Rappa sollt er ku, wenn ar's Recht hat, wenn ar wirklich der Pötrus ist! Und nit d' Stroßa und die Hüsar muß man kampeln und strählen, aber die lausigen und zottligen G'wissen. Dem Tüfel sein sechstägiger Werktagsschwanz ist no subrar als dia G'wissenar!'

Jetzt fiel ihm plötzlich ein heller Schein in das hagere Gesicht, und da er aufblickte, wallte draußen der Schnee nieder, als fiele er aus umgestülpten Säcken. Er nickte. ‚Das hat keinen Propheten 'braucht!' Er versenkte sich aufs neue in seine Bücher, seine Wangen röteten sich vor Eifer, die schönen Stellen las er laut, und laut gab er auch seine eigene Meinung kund: ‚Und as soll o dena Prälata verbota sin, vierspännig dem Tüfel zuzufahren. . . . Reformatio in capite et membris. Und wählen sollen wir üs den Pfarrer dürfen, einen guten Hirten, so sein Leben läßt für seine Schafe, und nicht die Wolle liebt, sondern die Schafe. Und dena Klöster soll man 's Hunk neahma, sus werden's fuhl und fett und kommen ans Suffa. Und arm sollet sie sin, vom Almosen leben, als wie die Apostel von Unserm Herrn.'

Als er so sinnierte und disputierte, schlug der Hund an, die Haustüre knarrte und jemand stampfte den Schnee von den Schuhen. Der Einsiedler blickte grimmig. Ein Besuch in seiner Klause war schon ein Wagnis und gehörte zu den wunderseltenen Begebenheiten. Nur ein Vetter vom Hof brachte ihm von Zeit zu Zeit die Pfründ. Selbst Hausierer und Bettelweiber mieden das Haus, auf dessen Tisch immer Bücher lagen und dessen bebrillter Herr aussah wie ein Richter oder wie einer, der sich aufs Besprechen versteht, so daß ihm keine Trudd in den Weg laufen mag.

Es klopfte; er sagte nicht: ‚Hereinkommen!‘ aber da streckte sich ein feiner, heller Jünglingskopf mit roten Wangen und gescheiten Blauaugen herein und der Jüngling sagte: ‚Ich wär's, studiosus sum, nec non peto viaticum; möcht' nur sehen, wie Ihr überwintert habt!‘

‚Wir haben noch lang nicht überwintert! Magst hereinkommen!‘

Der Student schüttelte erst den Schnee von Hut und Kutte, so daß sein Degen an die Stiefel klirrte, dann trat er ein. Er sah die Bücher aufgeschlagen auf dem Tische liegen und fragte, indem er sich zugleich setzte: ‚Seid Ihr wieder über der Geheimen Offenbarung Johannis? Und haben Schrauben und Zangen ihr Geständnisse abgepreßt?‘

Kaspe aber raffte seine Bücher zusammen und schob sie sorgsam an ihre Stelle im Brett. Er gab keine Antwort. Der Student biß in seinen flächsernen Bart, um ein Lächeln zu unterdrücken. ‚Es wird Euch verboten sein, das Geoffenbarte vor profanen Ohren auszukramen!‘

‚Ja!‘ erwiderte Kaspe und schaute ihn scharf mit seinen dunkelbraunen Augen an. ‚Es ist verbota vor Ohren, die auf Wiberwispera losen, und zu besprechen mit Mäulern, die mit dena Jungfera schnäbeln. Und dies hast du hüt getan! Hab's an der Kirchentür g'sehen!‘

‚Nun, Vetter, wenn man heimkehrt und tagelang im Postwagen verschüttelt worden und einsam durch Kot und Regen gewandert!‘

‚I hab' dein Vater kennt und kenn di. Du hast da kein' Ernst nit! Aber zu solchene Sachen muaß man Ernst haben. Lieb' und Ernst. Es ist kein' Lieb' ohne Ernst!‘

‚Aber kann man nicht eine ernste Liebe zu einer Jungfrau haben und zugleich eine ernste Liebe zu den mystischen Geheimnissen?‘

‚Du kannst nit Gott und dem Mammon dienen, nit Gott und der Venus. Wo dein Schatz ist, da ist dein Herz!‘

‚Aber doch Gott und einem züchtigen Jungfräulein oder einem Eheweib, derweil die zwei ja eins werden.‘

‚Ehrbar wohl, das können die zwo sein. Aber, wo dein Schatz, da ist dein Herz. Und du kannst nit einem Weib Schatz sagen und mit Leib und Seel' und Tag und Nacht die Abgründe Gottes durchklettra. Wo dein Schatz, dort dein Herz. Und drum sollt er mit dem Buckelkreatta wandra, und mit'm Gäbelasteacka in der Hand — und sonst nix, arm und nix.‘

‚Meint Ihr mich? Ein Student ist freilich arm und hat nichts!‘

‚Na, a Student ist allweil a Prasser. A Student ist ein schleckigs Mannsbild, schleckt überall rum, in Büchern, in der Natur, in den Mysterien, an den Weibervölkern, an den Weingläsern und Bierkrügen. Ein Prasser bist! Und mit mir z' disputiera ist dir ein Ding wie nachher zu karessiera. Wie's eba kut!‘

‚Ihr werdet doch nicht den Pfarrer meinen!‘

‚Was fällt dir ein? D' Pfarrar sind Achselträgar. Auf der einen Achsel das Reich Gottes, auf der andern die Pfründ. As sind starke Lüt, sus täten sie zwei so schwere Sacha it verschleipfa. Alle sind it so stark.

Nu — so machet sie das Reich Gottes leicht und werfen weg, was es bloß leida mag. Aber aus der Pfründ verlieren sie kein Pfündla, ja, neahmet im Vorbeigeha sogar nebenan an Arm voll mit; d' Pfarrar sind Achselträgar. Denen mut ich Armut nit zue! Aber der römische Papst soll mit'm Buckelkreatta als Beispiel für Pfarrar und Prälate ku, denn ar ischt ja Pötrus. Und der nahm nichts auf den Weg, it einmal ein' Bettelsack. So möcht ich ihn da abe ku seah uf'm Angerweg durch den Schnee oder durch den Blum. Er wird wohl warta, bis es äper ist!'

Der Student konnte sich nicht mehr halten. Er lachte laut hinaus, daß es schallte. ‚Deposuit potentes de sede,' rief er.

Aber der Alte ergänzte den lateinischen Satz lateinisch: ‚Et exaltavit humiles. Jawohle, und nachher kniegla ich mich hin vor ihm, wo as ist, in Dreck, in Schnee, auf Nägel sogar und sag': Hat dein Knecht Gnade gefunden in deinen Augen, so kehr' ein und nimm vorliab. Mane nobiscum, Domine, quia advesperascit. Und nachher hab' ich G'wißheit, daß ihm kein Siegel im Buch verschlossen ist, daß er alles durchforscht, sogar die Tiefa der Gottheit. Nachher kut er z' Hilf üsrar Armuat und führet üs uf grüne Au und machet us gnädige Herre Prälate luter guate Väter. Und es kann sein, das Reich Gottes ist uf einmal in üsrar Mitt'! Und ich tät sagen: Nunc dimittis servum tuum secundum tuum verbum in pace.'

‚Ihr habt also ernst!'

‚Balthes, i hab' allweil ernst! Man ist im Krieg, im Kampf und dies ist Ursach zum Ernst. Wenn einer vor der Scheibe steht und zielt und weiß, daß ar an einzige Schuß hat, so wird ar's ernst neahma. Und unterweil nit an Possa denka. Ich steh' vor der Scheiba und ziel: Dös ist's Leba! Hoff', daß as a Treffar ist, wenn au nit ins Schwarze!'

‚So glaubt mir auch, daß ich ernst habe! Ernst gegen Ernst! Und ich käme um meine ganze Freude, wenn der Papst wie ein Kapuziner oder Franziskaner daherkäm'. Kapuziner und Franziskaner gibt es so viel wie schwarze Raben und Handwerksburschen wie rote Hund. Aber der heilige Vater der Christenheit muß daherkommen in Pracht und Herrlichkeit!'

‚Und Unser Herr ist komme wie ein Kapuziner, er aber ist sein Statthalter.'

‚Unser Herr hatte auch nur zwölf Apostel und siebzig Jünger, der Papst hat siebzig Millionen. Unser Herr war die Wurzel und die Wurzel treibt im Dunkel und Verborgenen, aber darnach schlägt sie ans Licht und nimmt Schmuck und Duft an, ist ein ganzer Ballen von Edelsteinen. Auch wird er selber, gleichsam als ausgewachsener Baum, sich zeigen in Macht und Herrlichkeit.'

‚Aber nit in Herrlichkeit dieser Welt. Das laßt ar den Großkopfigen dieser Welt num.'

‚Er selber ließ sich als König huldigen beim Einzug in Jerusalem.'

‚Das ist ihm wider den Sinn gegangen. Er hat brüaggat*!'

* geweint.

‚Und auf dem Tabor!‘ rief triumphierend der Student, ‚da hat er doch bewiesen, daß Glanz und Pracht nichts Widergöttliches sei. Und dankbar und freudig nahm er den Duft kostbarer Salbe hin. Er war ein echter Davidssohn, ein geborener König, und drum liebte er die Schönheit und edle Form!‘

‚Es ist ihm Gleichnis seiner Einbalsamierung im tota Lib gsi!‘

‚Und Sinnbild, daß er der Bräutigam der Welt sei.‘

‚Da sei nur still, Balthes! Dies ist Lästerung. Die Welt ist die große Hur! Der macht ar in Ewigkeit it de Bräutigam, sondern eines Tags: Die Welt durch das Feuer, Amen!‘

‚Betrachtet die Lilien und Blumen des Feldes. Er hatte Freude an ihrer Schönheit, wie er auch den Salomo wegen seiner Pracht nicht tadelte. Und so hat er schöne und immer schönere Wesen erschaffen und uns ins Herz gelegt, daß wir Lust an Schönheit und Glanz haben. Wer will, kann freilich an einem Kieselstein den Geist Gottes erkennen und seine Macht und Weisheit bewundern. Ich aber spür' etwas anderes vor dem Prachtmantel der Sternennacht als vor einem Kieselstein und etwas anderes vor der himmelhohen Alpenkette als vor dem braunen oder weißen Wergel da draußen, und ich würde mich skandalisieren, wenn der Papst barfuß in den Sandalen wie ein Kapuziner daherkäm'. Es heißt auch nicht: Selig sind die Armen, sondern: Selig sind die Armen im Geist, id est, die Demütigen, und das kann auch einer unter der dreifachen Krone sein, wie umgekehrt einer im Bettelrock, confer Diogenes, gefüttert sein kann mit Hoffart.‘

‚As stoht aber gschrieba: Leichter geht a Kameel durch ein Nadelöhr as a Reicha in den Himmel.‘

‚Das will doch nicht sagen, daß jeder große und mächtige Herr des Teufels sei! Haben wir nicht heilige Kaiser und Fürsten? Und sagt, was ihr wollt! Ich möcht' einmal das Schauspiel sehen, wie Rom zu uns kommt. Schwaben ist so oft zu Rom gekommen. Barbarossa und Heinrich und Konrad. Deutschland in Waffen, stahlblau, im Lärm von Roß und Wagen. Rom macht endlich den Gegenbesuch. Und da meint Ihr, Petrus soll Strümpf und Schuhe ausziehen und mit dem Gäbelestock in der Hand sich von jedem Hund anbellen lassen? Ich sage Euch, ich wünschte, daß sein Petersdom mit ihm wandern könnte wie das Haus mit der Schnecke. Ich fürcht', er ist mir nicht prächtig genug. Denn ein Papst ohne Rom und Dom ist immer wie ein Schwan ohne Wasser. Denk', was er ist, das ist er nur allein auf der Welt! Könige gibt's viele. Kaiser gibt es manchen, Papst einen einzigen. Und du meinst vielleicht gar, er gehe hausieren, von Hütte zu Hütte, Almosen betteln, Heiligenbilder austeilen? Wenn Ihr fortgeht, besucht Ihr Eure Vetter; seine Vetter sind Fürsten und Bischöfe. In Wien kehrt er zu, in München und Augsburg. Und in Augsburg will ich ihn sehen; da hab' ich bereits Quartier bestellt bei meinen Freunden!‘

Der Alte machte ein mißmutiges Gesicht, wie von Geißelhieben schwollen Adern auf seiner Stirne auf. Er schüttelte hartnäckig den Kopf. Nichts

von dem, was der junge Fant ihm vorschwärmte, fand seinen Beifall; am wenigsten aber gefiel ihm, daß der Papst nur zu den Königen und Fürsten kommen sollte. ‚Warum heißt er nachher der Heilige Vater? Und ist er das, so sind wir alle seine Vöttar. Und — wer den Willen meines Vaters tut, ist mir Mutter und Bruder. Du saist, er käm' it zu üs? Weil wir keine Fürsta it sind? So hätt' er könna dahoim bliba, wenn er bloßig as a Füarst kut; von dena Gnädige Herra haben wir möhr als gnua.'

Er schwieg eine Weile. Draußen hatte es zu schneien aufgehört, ein Rotschwänzchen schrie Schütt und ein Fink sang in tapferem Galgenhumor. Plötzlich erhob sich der Alte, klopfte mit den Knöcheln der Rechten auf den Tisch und sagte dazu mit hartem Nachdruck: ‚Kut Moses it zum Bearg, so kut der Bearg zu Moses! Kut der Papst bloßig zu dena Fürsta uf Augsburg und zu dena Fugger ins Gschloß, so soll er von am Bura höra, daß a möh Kinder hat. Und a Bur sagt ihm wahr. Ins Gsicht sag' ich's ihm, daß er mit dem Buckelkretta viel a größerer Mann wär' als mit'm ganze St. Peter uf'm Buckel! Ich sag' ihm, daß er ein Petrus ist und also wandre soll as a Petrus!'

Der Student saß unter den grimmen Augen des Alten und bei den mit überschnappender Stimme, in tiefer Bewegung hervorgestoßenen Worten ganz erschrocken da. Zum erstenmal war es auch ihm in dieser Stube nicht ganz geheuer. In dem Alten tobten doch unheimliche Mächte; er war mehr als ein Sonderling, vielleicht sogar eine Art Prophet. So lächelte er verlegen; um aber nicht im Streit zu enden, erzählte er: ‚Nun also — am 2. Maio zieht er in Augsburg ein. Es wird schon heute gewaltig gerüstet. Die Poeten schmieden Verse, die Rhetoren Reden, die Stecher machen schöne Kupfer, die Architekten Triumphbögen, und kurz, das alte Augsburg, das allgemach eingerunzelt ist und sich als eine Alte vorgekommen ist, die niemand mehr beachtet, ihre Verehrer mehr und mehr verliert, schmückt sich und freut sich, daß sie immer noch schön und eine Attraktio ist.'

‚Allweil das Wib!' brummte der Boneberger. Der Junge erhob sich; er hatte seinen Humor wieder gefunden. ‚Allweil das Wib! Ja Kaspe, so ist es nun einmal. Und ich wollt', ich hätte das meine erobert. Hat es Euch denn gar nie gepackt und gerüttelt? Ihr seid doch auch in Fleisch und Blut. Und einmal kommt es an jeden, wenn er es auch dann wieder verwindet. Einmal wird es Euch doch auch angeweht haben, werdet wie in einer lauen, duftigen Frühlingsluft gewesen sein, das Gemüt voll Schmerz und Wonne; wenn sie nur ferne vorüberging eine Lust des Schauens, daß Ihr weich und gut geworden seid und meintet, Blumen auf dem Kopf zu haben statt Haar und Wein in den Adern statt Blut und eine Nachtigall im Busen statt eines klopfenden Herzens!'

Kaspe Boneberger gab keine Antwort; er machte ein gelangweiltes Gesicht, und Balthes, der Student, reichte ihm die Hand und grüßte: ‚Also denn auf Wiederlugen beim Papst Pius, dem cherubinischen Wandersmann!'

Als der Student hinausgegangen war, legte Kaspe seinen Sonntags-

schepper ab, zog einen weißen Fürfleck an und ging in die Küche, einen Weidling* zu holen. Diesen trug er in den Schopf, wo die vier Geißen standen und kläglich meckerten. Er brach ihnen Heu aus dem Stock, stopfte mit dem stark duftenden, säuberlich gedörrten Geblüm die Raufen und machte sich daran, eine nach der andern zu melken. Einen Teil der gewonnenen Milch gab er den bereits abgespännten Zicklein, neben einem Brei aus Kleie und Wasser; dann holte er auch dem Schwem sein Futter, kehrte, nachdem er gemistet hatte, den Futtergang, trug frisches Laub hinzu und bereitete den Tieren ihr Nachtlager. Alles vollzog er mit peinlichster Sorgfalt, und manche Mutter hätte von ihm ein Rezept gewinnen können, wie man Stube und Kinder betreut. Darnach fütterte er die Hühner und den Hund und begab sich in die Küche. Er fachte Feuer an, stellte den Milchhafen auf den Dreifuß und wartete, bis sie einen Buckel mache. Aber als sie sich wölbte wie eine Kappe auf dem Kopf, merkte er es noch nicht und griff erst zu, als die überlaufende Milch qualmte wie eine Hölle. Er sagte sich, daß ihm das zum erstenmal geschehen sei. Und warum ist's mir heute geschehen? überlegte er. Nicht, weil er die Fahrt nach Augsburg überlegte; was er beschlossen hat, geschieht. Wo die Berufung so klar ist, bedarf es einer Überlegung nicht. Aber wer versorgt ihm seine Tiere und das Haus? Am liebsten triebe er seine Herde mit. Aber es ist nicht wie im gelobten Land, wo man bald in Bethel, bald in Dotain weidet. Verkauft er die Tiere, wer hütet das Haus? Und läßt er es unbehütet, so verderben es sicher die bösen Buben, die ihn ohnedem verfolgen. Seine Vetter sind ihm alle verfeindet oder entfremdet. Ihm will niemand Vetter sagen. Freilich hat er selber dafür gesorgt. Der Flore Boneberger käme gern und schickte auch sein Weib oder seine Buben. Aber da dürfte er die Bücher frei vergraben, sonst machen sie Asche daraus, und der Veit hat fünf Töchter; aber wenn er nur an das Wibergeschwätz denkt, mit dem sie sein Haus verschmutzten, dann hebt es ihm den Magen.

Er hätte über all dem vielen Besinnen beinahe die Milchsuppe erkalten lassen. Endlich löffelte er sie doch langsam aus und murmelte den Tischsegen. Darnach räumte er Pfanne und Geschirr vom Herd, putzte und fegte sie und den Weidling, daß sie blank waren wie das Gewissen eines Kissenkindes, und legte sich nieder mit dem Gedanken: Es gibt niemand, der mir gaumen** könnt'. Wen ich mag, der mag mich nicht, und schließlich, wen mag ich denn überhaupt? Er seufzte, daß das Wib Welt ihn heute aus der stillen und erhabenen Weide der Bücher geworfen hatte, und schlief mit einem Seufzer ein.

Als er erwachte, setzte er sich in seinem Bette auf, senkte eine Weile nachdenklich den Kopf, dann sagte er fest und bestimmt: Sui und kein andre! Was dem Abend kein Kopfen entreißt, wirft der Morgen ungeschüttelt in den Schoß. Die Philomena muß mir's Huswesa 'rumschlage. Ist sie auch a Wiberleut, so ist sie doch mehr Kind als Jungfer und hat Lieb zu de

* Melkkübel. ** Haus hüten.

Tierer, ist lieble und freundle und suber in der Arbeit und kein Rätsch. Ein guter Rat direkt von unserem Herrgott!

Er faltete die Hände, stand vollends auf, richtete sich zusammen, versorgte die Küche und seine Tiere und setzte sich ans Fenster, von wo aus man das Weglein über den Bühel überschauen konnte, das sich dunkel vom weißen Schnee abhob. Er formte dabei kleine runde Ziegerkäse, deren Masse er zuerst im Weidling geknetet hatte. Die fertigen reihte er auf ein Brett und stellte sie zum Trocknen an die Sonne, deren goldene Finger bereits ein zweites Brett umtastete. Lieblich war der Zusammenklang der Düfte von Rahm und Käse und von Kümmel, der das leuchtende Weiß des Ziegers sprenkelte. Als er seine Arbeit gemacht und die Hände sorgfältig gereinigt hatte, griff er ein Buch hervor, ‚Weissagung des frommen Bruders Thomas Erhard wider das babylonische Weib oder Christi Verrat‘. ‚Der Herr sitzet wie ein Schmelzer und reiniget die Kinder Levi und läutert wie Gold und Silber, damit sie dem Herrn Speiseopfer bringen in Gerechtigkeit . . .‘ Er unterbrach seine Lektüre, indem er den Besen hervorzog und die Stube reinigte. Auch die Bücher befreite er von jedem Stäublein. Da die Sonne den Schnee nahe dem Hause schmolz und das Gras sogar unter dem Schnee gediehen und fett geworden war, holte er die Zicklein aus dem Stall und ließ sie ins Freie springen. Die Geißen band er so an die Pfähle, daß sie nur innerhalb eines Kreises weiden konnten. Auch seine Schwarzplättlein durften an die besonnte Luft. Er holte ihnen Mehlwürmer, versorgte sie mit Wasser und hängte sie dann an einen Nagel oberhalb der Hundehütte. Dabei behielt er immer die Weglein im Auge, die von den Höfen an die Straße und talwärts führten. Endlich erspähte er einen springenden Buben. Er kam nahe vorbei: ‚He, Junger! J will dir ebbas sage!‘ Aber der Tapfere hatte kaum gemerkt, daß der gefürchtete Einsiedler etwas von ihm wolle, da verließ er den Pfad und rannte quer über die krokuslodernde Wiese dem Walde zu. Dieser Mißerfolg wiederholte sich. Er mochte den Vorüberkommenden winken oder schreien, sie taten entweder, als seien sie taub oder als habe ein Bär sie eingeladen, näher zu kommen, nahmen den Kopf zwischen die Ohren und maßen die Schritte mit Meilenstiefeln. Endlich gelang es ihm, ein altes Weib mit vermummtem Kopf und mächtigem Wulst um den Hals zu stellen. Auch sie zauderte. Aber die Neugierde, die Sucht, etwas Merkwürdiges zum Kramen zu bekommen siegte. Sie wischte das Tröpflein unter der zackigen Nase und schmunzelte, so süß sie konnte. Sie kam heran, und er gab ihr seinen Auftrag: Die Philomene, mein Bäslein, sollst herbestellen. ‚Was habt Ihr g'sagt?‘ wiederholte sie zweimal. Sie hatte ganz überhört, was er sagte, so eifervoll stöberten ihre Sinne in allen Winkeln und Ecken der geheimnisvollen Klause umher. Den Pudel, den berüchtigten Kinderschreck, hätte sie gerne gesehen und das große Schaff Milch, das er den paar Ziegen aus dem Euter zog, und die Hexenbüchlein und was man sonst noch von Geheimnisvollem zu erzählen wußte. Als sie doch einiges erspäht hatte, was man vielleicht zu einem augensperrenden Schwatz aufbauschen konnte, gab sie

ihm endlich Gehör: ‚Will's truile ausrichten. Und kommt sie nochher it, an mir soll's it g'legen sein. D' Sputele* laufet halt g'schwinder, wenn a saubrer Bursch ruft, und ich mein, einer hat ihr sogar pfiffen und g'sungen, wenigstens hab' ich jetzt zwei Aufträg, ein' von am jungen Studenten und ein' von am grauen.‘

Sie hüstelte und eilte geschwind wie ein Wiesel über die bucklige Wiese davon. Es vergingen Tage und die Bestellte kam nicht. Kaspe harrte zuversichtlich: Sie ist es! Sie ist it umsonst am Morgen in meinem Sinn gsi. Eines Morgens kam die Alte wieder vorbei. Sie rief von weitem über den Gartenzaun. ‚An Gruß vom Alten und du habest nicht weiter zu ihm als er zu Dir!‘ Da machte sich Kaspe Boneberger auf und ging über den Bühel zu einem Tobel, der gewaltig von Wassern brauste; ihn durchquerte er, stieg an dem bewaldeten Steilhang empor und kam zu dem Höflein seines Geschwisterkindes, der dort verwitwet mit seinen sechs Kindern hauste. Philomene war die Älteste und vertrat an den Jüngeren Mutters Stelle. Sie hatte ein schmales, rötliches Gesicht; die Augenbrauen standen darin so scharf und rein wie die Mondsichel am wolkenlosen Himmel. Die großen blauen Augen blickten forschend um sich und waren doch voll Lilien. Sie war hochgeschossen und hatte etwas von einer jungen Buche, die vor lauter Sonnensehnsucht vergißt in die Breite zu gehen.

Kaspe brachte sein Anliegen vor. Er müsse auf Reisen und Philomene soll seinen Haushalt herumschlagen. ‚Aber was denkst, eine solche Jungfer allein in einem einschichtigen Haus!‘ — ‚Ich lass' den Schnauzel bei ihr!‘ — ‚Ist allweil bloß ein Vieh!‘ — ‚So nehme sie den Buben da mit!‘ Er zeigte auf den siebenjährigen Mang. — ‚Und was tu nachher ich mit lauter unreifen Krähen?‘

‚Vetter mein!‘ sagte jetzt Kaspe feierlich, ‚ich muß zum Papst uf Augsburg, hab' ein' Auftrag, muß ihm d' Wahrheit sagen, bin wie Jonas, der Prophet, geschickt! Soll ich auch usweicha wie der Jonas?‘ — ‚Zum Heiligen Vater bist bestellt?‘ Der Vetter nahm bei diesen Worten sein Stallkäppchen, das er über das wirre Haar gestülpt hatte, ab. ‚Nachher ist as ebbas anders. I sag' it noi** und — du, Philomene?‘ — ‚Ja, wenn's für de Heilige Vater ist —!‘ Sie schloß wie in freudigem Schreck die Hände über ihrer Brust.

Kaspe schaute sie nicht an; auch jetzt, als er seine Rede an sie richtete, stand er halb abgedreht. Er preßte seine Worte trotzig und verlegen hervor: ‚Min Hus ist a Einsidelhus, a Kluse. Sit i drinn schnufe, hat kein Wib ein Schnufer drinn g'macht. Und du bist a Kind, kein Wib, hoff i. Mein Husgeist tät verschrecken und uswandere, wenn jetzt a ‚Hohstube*** iar käm', wenn Wiber und Kinder kämen zum Rantschen. Die Muttergottes ist im Tempel eingezogen und nachher stille gsi und hat de heilige Dienst heilig g'macht. Wer dem Heilige Vater dient, ist wie in am Kloster. Kannst ·s

* Mädchen. — ** Nein. — *** Heimgarten.

mache, Bäsle? Kannst einzech sein, schwiegen und dein Dienst heilig mache? I hab's Zutrauen zu dir, weil dich hab' beten sehen im Gottshus wie eine Klosterfrue. Vetter mein, glaubst, sie kann es mache?'

Der Vater sah sie an: ‚Mena, meinst, du kannst as?' Das Mädchen hatte immer noch die Hände über der Brust verschlungen, ihr klares Auge suchte das Kreuz im braunbeschatteten Winkel, das Entzücken und Bangen einer gnadenreichen Berufung lag auf ihrem purpurüberhauchten Gesicht; die langen Wimpern feuchteten sich. Endlich sagte sie: ‚Ist es so recht, wenn ich Karfreitag halte, solang ich in Kaspes Hus werke? Und wenn ich mich einsperre wie die Rekluse im Legendenbuch — bloß mein Haar muß ich nit scheren! Gell, dies verlangt er it, der Heilig Vater?'

‚Also mach' dich g'richtet, du und der Mang, sus niemand! Kinder, ich will euch it rate, zu min Hus z' schaue, as könnt bös usfalle. Min Schnauzel spasset it!'

Nach kurzer Zeit trabten die drei der Klause zu. Mang weinte und schaute immer rückwärts, während er sich an der Schürze der Schwester, die ihm liebreich zusprach, festklammerte. Als sie den Bühel hinabstiegen und das Haus ihnen zum erstenmal entgegenblickte, blieb Kaspe stehen: ‚Zwei Stund aus dem Hus sein und schon Langezit*! Und sollt nachher gar zwei Wochen furt, dies heißt währle ein Igel schinden!'

Vor der Klause sprang der Hund im Kreise wie eine Unruhe auf dem Ofen. Er tanzte dem rückkehrenden Herrn mit Winseln und Heulen einen geradezu wahnsinnigen Freudetanz. Kaspe schmeichelte ihm zwar nicht, aber er nickte ihm ein paarmal verstehend zu, dann stellte er ihm seine Aushelfer vor, ließ ihn ihre Beine beschnuppern und erklärte ihm: Die zwei sind gute Freunde. Mang darf dich streicheln!

Der Hund blickte grimmig aus seinen Stachelhaaren, aber er ließ sich die zaudernd zutastende Hand des Knaben ohne Widerspruch gefallen. Kaspe begann nun sofort die Unterweisung: ‚In ar Kluse,' sagte er, ‚wird it viel geredet, ausgenommen Heiliges. Du lugest heut bloß zu und was du mich mache siehst, dies machst alles ufs Tüpfle nach, ufs Tüpfle!'

Und er fütterte und melkte die Geißen und erlaubte nicht, daß sie im geringsten mithalf. Er richtete die Streu und versorgte der Reihe nach all seine Tiere. Alles machte er mit äußerster Sorgfalt, ja mit Zärtlichkeit und Andacht. Und er sagte nie: Du mußt es so machen, sondern stets: Jetzt tu ich das. Der Bub wurde zutraulich; er begann zu plaudern, zu fragen und zu forschen und sah nicht, wie Kaspe böse blickte, wenn er die Stille zerriß. Doch da ihm weder der Alte noch die Schwester angab, begann er auf eigene Faust zu spielen und auf Entdeckungen auszuziehen. Bald hier, bald dort klapperte es; Philomene mußte springen, nachzusehen. In solchen Fällen hielt der Alte inne und fuhr an dem Punkt der Arbeit fort, bei dem ihn das Mädchen verlassen hatte. Auf einmal sagte Kaspe: ‚Mang, ich halt nicht für not=

---

* Heimweh.

wendig, daß du schon jetzt in der Kluse bist. Solang die Philomene mi hat, wird sie nit in Angst sein. Komm wieder am Freitag!'

Der Bub schoß davon, als hätte ihn die Sehne einer Armbrust getroffen. Am Abend, als sie die Öllampe angezündet hatten, las Kaspe laut vor: 2. Buch Mosis, 3. Kapitel! Und in einförmigem und schwerfälligem Tone klang die Geschichte von dem brennenden Dornbusch und dem Auftrag Gottes, das Volk aus Ägypten zu führen. Aber als der Leser zu dem Widerspruch des Moses gegen die zugemutete Leistung kam, da erhob sich die einschläfernde Stimme und zitterte, so daß das Mädchen leise von Schaudern berührt wurde: ‚Da sprach Moses zu Jehova: Ach, Herr, ich bin kein beredter Mann, weder früher, noch seit du mit deinem Knecht redest; denn einen schweren Mund und eine schwere Zunge habe ich. Da sprach Jehova zu ihm: Wer hat dem Menschen den Mund gemacht? Oder wer macht ihn stumm oder taub oder sehend oder blind? Nicht ich, Jehova? So gehe jetzt und ich werde mit deinem Munde sein und werde dich lehren, was du reden sollst. Da sprach er: Ach Herr, sende doch, wen du senden magst! Da erzürnte Jehova gegen Moses und sprach: Ist nicht Aaron dein Bruder, der Levite? Ich weiß, daß er beredt ist; und siehe, er geht heraus dir entgegen, und sieht er dich, so wird er sich freuen in seinem Herzen.'

Bis an diese Stelle las er, dann fing er wieder vorn an, aber mit murmelnden Lippen, und nur wo ein Ausspruch kam, der ihn tiefer bewegte, erhob er seine Stimme und begann ihn hin und her zu wenden und auf seinen Fall anzuwenden: Ach Herr, sende doch, wen du magst! Er sei doch nie über seine Berge hinausgekommen und vermöge nicht einmal hochdeutsch zu reden. Nur ein wenig Latein verstehe er, aber es wolle nicht über seine Zunge. Allein in seiner Klause, bei seinen Büchern sei er wohl stark. Aber es gehe ihm wie einem Kinde, das in der Stube tolle und johle, aber vor jedem fremden Auge wie eine Schnecke sich einrolle. ‚Ist nicht Aaron dein Bruder, der Levite?' Jawohl, der Pfarrer, der predige: das Beten helfe nicht zu einem guten Graswuchs, da müsse man Mist anwenden, am Palmsonntag wisse er nichts Frömmeres, als gegen den Baumfrevel zu wettern und am Ostermontag preise er an, wie gesund es sei, seinen Leib spazieren zu tragen und in der Sonne zu bräunen. Balthasar aber, der Student, sei ein Absalon, stolziere in Pracht und liebe die Pracht. — ‚Und siehe, er geht heraus, dir entgegen.' Es bleibe schon bei dem Willen Gottes, er selbst müsse ausziehen, aber vielleicht unterwegs oder in Augsburg treffe er einen, der ihm die Zunge abgebe. Der Papst dürfe nicht durchwischen, denn da sei es wie mit dem weißen Hirsch, er zeige sich einmal und nicht wieder. ‚Ist er amole wieder in seinem Welschland, so sagt ihm niemand mehr wahr. Er hört niatz als schwälbela* und Schönmehlreda! Ob' is aber fürebring?'

Das Mädchen hatte bisher andächtig und still gelauscht. Jetzt glaubte sie aber trösten und Mut machen zu müssen. Er dauere sie, sagte sie, so ein

* schmeicheln.

Werk brauche einen Ungewalt. Da wirke der Tüfel mannigfache Versuchungen, wie man in der Legende finde. Oft meine man an einer Wand zu stehen, oft durch Wasser und Feuer zu müssen. Aber wenn man bloß Jesus sage, so falle der Trug zusammen wie ein ausgeblasenes Lichtlein.

Kaspar unterbrach sie unwirsch: Taceat mulier in ecclesia! In heiligen Dingen sollen Weiber das Maul halten. Er habe sie zum Gaumen und Werken, aber nicht zum Reden aufgenommen. Er höre Stimmen genug; das Schlimmste sei Verwirrung, wie man vom Turmbau zu Babel wisse.

‚Seid nicht bös, Vetter, ich will mich nimma versündiga und bloß werken und beten!‘

Am andern Tag mußte sie nochmal genau zusehen, wie er jeglichem Ding abwartete. Er zeigte ihr die zähen und empfindlichen Duten* der Geißen, damit sie beim Melken keinem Tier weh' tue, aber auch keins vergalten lasse. Am Abend machte er sich wieder an das Buch ‚Auszug‘ und beredete laut mit sich, während sie stumm vor ihm saß, was er auf die Fahrt mitnehmen wolle, was für Brot, was für Käse, welche Schuhe und ob auch Geld notwendig sei. Fleisch sei in der Schrift benamt, auch Brot: Käse gehöre doch zum Brot.

Er holte dann auch sein zwilchenes Felleisen hervor, bürstete es und legte es zurecht, auch einen Hagedornstock, der ganz so aussah, gewunden, knorpelig, mit einem Drachenkopf, daß Philomene an den Stab des Moses denken mußte, der so viele Wunder gewirkt hat und sich in eine wirkliche Schlange verwandelte. Unterdessen brummte draußen der Aprilwind, der sich den ganzen Tag mit Sonne, Wolken, Schnee und Regen geschlagen oder verbrüdert hatte. Und mitten in seinen Baß hinein klang eine helle Stimme: Gaudeamus igitur! Der Hund schlug an und schwieg sogleich wieder, um dann freudig zu winseln. Balthes, der Student, klopfte an und trat ein. Er stellte sich erstaunt. Excusate, sagte er, sed miror super virginem in domo hostis istius sexus!** Kaspe zog Falten über seine Stirn. Taceas! antwortete er. Ista persona est nec virgo nec mulier, sed infans seu puella, immo vero angelus et tales sunt neutrius. Taceas de ista et dic, quid velis!***

Der Student lachte Philomene zu: ‚Verzeih, Mena, wir haben nicht in einer Spitzbubensprache gesprochen, um etwa deinen Raub zu beschließen oder uns zu verabreden dich zu braten, so appetitlich du auch aussiehst!‘

‚Was du willst, frag i,‘ polterte jetzt Kaspe grob heraus. ‚Hoff, it Narreposse treibe!‘ — ‚Entschuldigt!‘ lenkte der Student ein, ‚wirklich, ich bin ein wenig abgeschweift; soll man nicht aus der Fassung fallen, wenn man den Klausner mit einer — ich spasse nur — Klausnerin gesegnet sieht?‘

---

* Zitzen.

** Um Verzeihung, aber ich wundere mich über die Jungfrau im Hause eines Weiberfeindes.

*** Schweige, diese Person ist weder Jungfrau noch Weib, sondern ein Kind oder Mädchen, ja ein Engel und solche sind geschlechtslos. Still also und was willst du?

‚Bin kein Klausner niemals it, bin a Bur! Und jetzt, was witt? Ad rem!‘ — ‚Gewiß, ich eile zur Sache! Also, ich bin gekommen, Euch zu fragen, ob Ihr dem Musenverlassenen ein Buch leihen wollt, ich möchte einmal wieder Geistliches —‘ — ‚Bist unters Lügenvolk gangen? Du — und Geistliches? Das ist gelogen! Und schmachtige Liabsg'schichten wirst bei mir it suacha! Bist fehlgangen!‘

Der Student errötete, er blinzelte zu Philomene hinüber und spähte, ob sie verstand, was ihm vorgeworfen wurde. Um einen Weg zu ihr galt es zu kämpfen, und so versuchte er noch einmal, den Alten von seinen geistlichen Neigungen zu überzeugen. Er räusperte sich und brachte dann vor: ‚Ihr erinnert Euch doch, daß wir das letztemal über heilige Dinge disputierten. Wirklich, was Ihr sagtet, ist mir nahgegangen. Ich dachte nach und kam zu dem Entscheid: Ihr hattet recht. Glaubt mir, ich bekomme oft von genossenen Eitelkeiten einen Katzenjammer! Ich sagte mir auch: Ein apostolisch armer Papst wäre würdevoller und eindrucksamer als ein hochherrschaftlicher und achtspänniger. Überhaupt: alles ist eitel.‘

‚So hast in einem Schnufer zweimal g'logen. Du bist ein Narr der Eitelkeiten!‘ — ‚Ihr tut mir unrecht. Ich werde es beweisen. Seht, ich will auf das Schauspiel in Augsburg, das mir so verführerisch zulächelte, verzichten und habe mir vorgenommen, still und studiumbeflissen in der einsamen Heimat zu bleiben. Ich gehe n i c h t nach Augsburg. Ich verzichte, ich . . .‘

‚So hat di it mein Disput, sondern der Tüfel uf an andre Sinn bracht. Guck zum Fenster ußar, ja guck ußar! Siehst ihn? Der Aprile — dein Spiegel! Siehgst di selber! Also, Bücher für di findst it. Disputieren bruchen wir numma, wir haben ja e i n Sinn. Drum, guat Nacht, schlaf g'sund!‘ Der Student sah sich nicht nur mit Worten, sondern auch mit strengen Blicken so angefaßt, daß er gar nicht mehr nach Philomene, deren hold gesenktes Antlitz er zu Anfang mit gierigen Blicken gesucht hatte, auszuschauen wagte. Er sagte: ‚Noli indignari super me. Nichts für ungut! Und gute Reise, vielleicht reise ich Euch doch noch voraus. Ob reich oder arm — ein Segen von der Hand des Fischers ist vielleicht doch eine hilfreiche Sache!‘

Er verabschiedete sich. Philomene nickte ihm unbefangen zu und sagte: ‚Ich ging, Balthes, wenn ich könnt' wie du; um einen Segen sollt man ein Paar neue Doppelsohlen durchlaufen.‘

Am dritten Tage machte Kaspe den Zuschauer, und Philomene mußte nun zeigen, ob sie eine gelehrige Schülerin sei. Ein paarmal wich sie von der vorgezeichneten Lehre ab: ‚Bei üs macht man dies so,‘ meinte sie, ‚und es dunkt mir g'schiter.‘

Aber er wehrte unwirsch ab: ‚Und i hab es allad* a so g'machet und es blibt dabi, so will i 's habe, akrat a so, ufs Nägele, ufs Tüpfele!‘

Und sie mußte alles ‚ufs Nägele, ufs Tüpfele‘ genau machen, wie er vorschrieb, insbesondere in dem, was die Warte der Tiere anging. Er band

* immer.

Max Kuschel / Verkündigung an die Hirten



ihr auf die Seele, während seiner Pilgerschaft in nichts zu ändern. ‚Der Pfarrer liest sein Meß, ob der Bischof hinter ihm steht oder nit, ganz nett gli. So hat er's g'lernat, so stoht's im Buch und ar frogat it, wie es in seinem Herz und Sinn stoht. Dies gäb nette Messen, wenn jeder Pfarrer nach seinem Kopf krechten* dürfet. Der üsar tät beta um großa Misthäufa und Erdäpfel. Und so — siehst, so geb ich dir Vorschriften und so machst es du aus und wenn o zehnmal meinst, du seiest g'schiter. Ich bin dein Herr und Gesetz — und dies ist allad 's g'schiter!'

Er las und erklärte noch das Buch Exodus zu Ende und verrichtete am andern Tag wieder selber seine Geschäfte, ohne sie nur eine Handkehre tun zu lassen. Er machte alles, wie man letzte Neigen aus köstlichen Krügen und Schüsseln nimmt, wie man letzte Stunden mit den Allerliebsten verbringt. Oft seufzte er: ‚Herr, schick, wen du willst, schick einen andern!' Dann schürte er wieder seinen Trotz, stellte sich breit vor die Ziegen hin, streckte die Rechte gegen einen Unsichtbaren aus, stach mit dem Zeigefinger gegen ihn und rief in tiefem Baß: ‚Petrus ist als a Armer zu üs ku, neque peram neque calceamenta, Herr Papst, wo habt Ihr den Petrus? Unter der drifache Kron? Runter mit der Kron! Hinterm purpurnen Schuh? Runter mit'm Schuh! Unterm Goldbrokat und Hermelin? Da ist ein Kittel und eine Zwilchhose von apostolischa Farba. Wessen ist dies höfische Volk? Des Petrus? Entlasset dies welsche Volk, denn es steht geschrieben: Zwei und zwei. Und was schreien und johlen die vielen Leut? Neminem per viam salutaveritis!** Petrus, laß dir nit huldigen und den Hof machen! Und die Schimmel und Rappa, die Droschke und Karossa, die galonierta Schranza uf 'm Bock und uf 'm Schlag. Üser Herr sagt: So kenn i dich nit, Petrus! Et flevit amare.*** So kenne ich dich. Und so kennt dich das Christenvolk. Komm mit dem Buckelkretta, komm schriftgemäß asa apostolischer Wanderer. So kennen wir dich. So haben üsra Väter und Ahne von dir erzählt und bist Gast gsi. Convertere ad Dominum Deum tuum!'

Philomene faltete wieder die Hände über ihrer Brust. Sie horchte, wie demütiges Volk einem großen Heiligen und Bußprediger lauscht, nahm sich vor, alles ‚aufs Nägele und Tüpfle' genau auszuführen, und fühlte sich als eine Magd, die in aller Verborgenheit als Helferin bei einem großen Werk berufen wurde. Doppelt so lange als sonst verweilte er in seinem Stalle, immer wieder kehrte er zu seinen Lieblingen zurück und schob ihnen das Halsband zurecht oder richtete die Streu und die Barren. Doppelt so lange als sonst stand er bei den Hühnern, ermahnte sie, nicht zu nahe an den Wald zu gehen, der Fuchs habe jetzt Junge und sei gar hungrig. Dem Gockel redete er zu, er möchte rechtzeitig das Zeichen geben, wenn der Hack in den Lüften kreise. Dann nahm er die Käslein vom Brett und ordnete

* arbeiten. — ** Ihr sollt unterwegs niemand grüßen! — *** Und er weinte bitterlich.

sie in eine Lade, nahm ein paar Brote vor und holte ein Stück Geräuchertes. Endlich mußte Philomene den Schleifstein treiben, und er schliff das Messer, bis es schnitt wie Gift. Er packte auch Nadel, Zwirn und Knöpfe ein, erinnerte sich, daß bei diesem feuchtkalten Wetter Honig gute Dienste machen könne, nahm auch Kamillen und Lindenblüten mit, damit er Brusttee bereiten könnte, und wählte unter seinen Büchern sorgfältig das Dienlichste aus. Zuletzt besprengte er die Bäume des Hauses und Philomene mit Weihwasser und mahnte das Mädchen, niemand herein zu lassen, weder Vater noch Bruder, weder Base noch Schwester. ‚Wenn ihr nicht hasset Vater und Mutter und Bruder und Schwester, seid ihr meiner — an Unsern Herrn sei dabei zu denken — nicht wert.' Sie könne später wieder schwätzen und lachen, jetzt aber möge sie das Heilige Grab ausfasten, nur im Reden, nicht auch im Essen. Denn er sei länger als eine Woche aus, vielleicht gar vierzehn Tage. Die Stadt Ninive sei ja so weit entlegen. Am Morgen vor Sonnenaufgang trete er seine Pilgerfahrt an. Höre sie ihn, so dürfe sie nicht aufstehen und nach ihm sehen, er wolle wenigstens noch ein paar Stündlein für sich allein sein, da er so lange durch ihre Nähe gedrückt worden sei.

Des Waldes Mönche, die Amseln, schmetterten die feierliche Schönheit ihrer Matutin um die Bäume des Gartens und die Balken des Hauses; da kam Kaspar aus dem Stall, schloß ihn zu und machte sich mit entschlossenen Schritten und ohne sich ein einziges Mal umzusehen auf leise bereiftem Fußweg, der ihn abwärts, der Iller entgegen leitete, davon. Philomene hörte die knirschenden Schritte und das Winseln des Hundes, vernahm das fromme und weltschmerzliche Singen der Amseln und faltete ruhig in ihrem harten Bett liegen bleibend die Hände. Erst als von dem fernen Turm der Englische Gruß läutete, stand sie auf, richtete sich und zog zuerst die Schwarzwälderin an der Wand auf, wie ihr aufgetragen war. Dann versorgte sie die Grasmücke und das Schwarzblättchen mit Wasser und Mehlwürmern und machte sich daran, alle Geschäfte der Reihe nach zu verrichten. Sie betete dabei laut, und so spürte sie gar nicht, wie still es um sie her war. Die Zeit strich in munterem Fluß dahin. Manchmal mußte sie sich besinnen, ob eine Sache so oder anders gemacht werden müsse. Sie besann sich dann ernstlich, und immer trieben sie die Vorstellungen, daß alles nach Vorschrift gemacht werden müsse wie bei der Messe, zu peinlichster Sorgsamkeit an. Es war ihr, als könne die kleinste Achtlosigkeit das ganze heilige Werk gefährden. Noch nie hatte sie mit solchem Gefühl die Worte gebetet: Sieh, ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte! Ein Steuermann, der mit einem Ruck seiner Räder Hunderte retten und vernichten kann, vermag seiner Drehungen nicht sorgsamer achtzuhaben. Manchmal dachte sie an den Vater und die Geschwister. Nie war sie länger als einen Tag von ihnen weg gewesen, und sie hatte alle lieb wie ihre eigene Hand. Sie wunderte sich, daß es sie nicht härter nach ihnen verlangte, ja sie dachte sogar mit Sorge daran, daß von dort eine Störung

ihrer Aufgabe kommen könne. Selbst dem ihr zugestandenen Wächter, dem unruhigen und lauten Mang, sah sie eher mit Kummer als Freude entgegen. Auch die weibliche Neugierde kam zu ihr. Da oben standen die Bücher in langer Reihe, so wie Schwalben auf einem Zaun. Sie las gern und hätte lieber in den Geheimnissen dieser Bücher herumgestöbert als in den paar dicken Bänden gelesen, die ihr bereitgestellt waren und die sie alle kannte. Da waren Truhen und Laden. Was barg der Alte in ihnen? Zu Hause kannte sie jeden Winkel und den letzten Fetzen im letzten Winkel. Alle Jahre um diese Zeit wurde gestöbert, und kein Strick blieb im alten Staub. Wie gerne hätte sie auch hier einmal das ganze Eingeweide ans Licht gehoben, um dem Heimkehrenden alles blank und sauber vorweisen zu können. Das hausfrauliche Putz- und Fegefieber verband sich mit der leise und verstohlen zuredenden Neugier. Aber als ein Sonnenstrahl durchs Fenster brannte und auf der Messingschließe eines Buches blitzte, da war ihr, als sähe sie scharf das Auge Gottes an, und sie verbannte die geschäftigen, eifervollen Triebe. Zwischen Gebet und Arbeit verlief der Tag. Das Schwein verweigerte das Futter. Und nun jagte sie die Sorge so, daß ihr nicht Zeit blieb, über ihre Kreise hinauszublicken. Mang zeigte sich nicht. Den Bub hatte wohl das Gesetz der Stille in diesem Hause geschreckt. Leicht kommt sie ohne ihn aus. Was soll sie fürchten? Die Klause ist gemieden, und mehr als so ein wetterlaunischer Bub kann ihr der grimme Schnauzel helfen. Am Abend fiel wieder der Chor der Amseln ein. Sie sangen das Lied der Tannen, dunkel, feierlich, stolz, während die Grasmücken das Lied der grünen, schmuckfrohen, saftschwellenden Büsche hinausjubelten und die Finken als verstehende Zuhörer und Künder ihrer Träume die gewundenen Äste der Apfelbäume umjubelten. Aber wem war nun dieses Lied Dolmetsch und Herzenskünder, das jetzt, genau nach dem Verglühen der letzten Sonnenkrone und beim Aufleuchten der Abendröte einsetzte und vom Waldrand herschallte?

Es leuchten drei Sterne am Himmel,
Die geben der Lieb einen Schein.
Gott grüß' dich, schönes Jungfräulein,
Wo bind ich das Rößlein hin?

Aufheulte der Hund, bohrte die Nase in die Luft und bäumte sich an der Kette. Geschwind aber schlug die Haustüre zu, und der Riegel knirschte. Auch das Guckfensterlein, das frische Luft gesogen hatte — das einzige, was heute in diesem Hause nicht nach Vorschrift geschehen war —, klirrte sachte, und der Reiber schlug gegen den Zapfen. Eine Laute klang der abgesungenen Strophe und dem Hall der Männerstimme nach.

Ich kann und mag nicht sitzen,
Mag auch nicht lustig sein,
Mein Herz möcht' mir zerspringen,
Feines Lieb, von wegen dein.

Dieser Sang kam von einem Wandernden, von einem, der wahr machte,

was er sang, nicht sitzen mochte, sondern geradewegs der Haustüre zuschritt. Der Hund, der bellen sollte, winselte und wedelte und ließ sich von einer feinen, schlanken Hand streicheln. Und ein feiner, weißer Finger klopfte an das Fensterchen, und eine vornehme Stimme sprach: ‚Philomene, erschrick nicht, ich bin es, Balthes! Laß mich ein! Ich will dir bloß die Zeit kürzen mit einem Lied. Ich sing dir von meiner verzagten Lieb und, wenn du es mir verbietest, auch einen geistlichen Sang, horch, einen solchen:

Es ging unsere liebe Frau
Zu morgens in den Tau,
Zu morgens in das grüne Gras;
Vom kühlen Tau da ward sie naß.
Kyrie eleis!

Er bettelte nochmals, wehmütiger und demütiger: ‚Komm doch ans Fenster und tu das Guckerle auf! Wirst mich doch nicht fürchten! Komm, gönn mir doch ein einzig Schnäuferlein und Wort, das wird dir doch keine Sünde sein! Bist doch keine Nonne und hast schon oft meinen Heimgarten nicht gescheut.‘

Das Abendrot war versunken. Durch ein seichtes Nebelgespinst am Himmel zitterte da und dort ein Sternlein. Die Vögel waren verstummt. Ein rauher Wind blies die Halde herab. Der Student erschauderte. Ungeduldig klopfte er. ‚Wenn du mir kein einziges Wort gönnst, so zeig dich doch als ein stummes Bild, daß meine Augen es trinken können und daran kosten mögen, wenn ich wieder draußen bin in der bösen Welt. Denn bald muß ich wieder reisen.‘

Da sich kein Laut in der Stube regte, fing er wieder zu singen an:

Mädle, sag mir, i bitt:
Warum laßt mi warte?
Kommst it und kommst halt it
Zu mir in Heimgarte.

Drehst dich am Spiegel fein
Und tust ihn befrauge,
Wo wirst denn am schönste sein?
Guck mir halt in d' Auge!

Aber er hätte leichter einen Toten aus dem Grabe rufen können. Wie versteinert lag das ganze Haus. Da wurde der heißblütige Jüngling zornig. Er schlug mit der Faust an die Haustüre und rüttelte gewalttätig an der Schnalle. Sie solle nicht glauben, rief er, daß so eine Hütte eine Burg sei, und wäre sie eine Burg und verteidigte sie eine Schar von Rittern, so wollte er doch die Erkorene herausreißen. ‚Glaube nicht, daß Frost mich besiegt, er reizt mich, Hülle um Hülle wegzureißen, bis ich zur Glut komme, und auch du hast Glut für mich, das weiß ich für gewiß. Die alten Helden haben, was ihnen lieb war, mit Gewalt entführt; was hindert mich, es zu tun, wenn du mir Schmach antust und mich grimm machst? Sag wenigstens, warum du so grausam stumm bleibst! Bei Gott!‘

Da er aber wieder rüttelte und der Hund erzürnt Lärm schlug, vernahm er nicht, wie ein anderer Mann von hinten herankam, ihm schwer die Hand auf die Schulter legte und mit dumpf schnaubender Stimme zurief: ‚Maledicte mendax, sequere me!'*

Er fuhr zusammen und stieß einen Schrei des Schreckens aus; mit zitternden Gliedern lehnte er an der Türe und hätte um Hilfe gerufen, hätte ihm die Zunge gehorcht. Da, wo die Hand gelegen hatte, wurde es bald glühend, bald eiskalt, und die Erscheinung, die ihn einen verfluchten Lügner gescholten hatte, schritt durch den Garten, schritt dem Bühel zu und schien, ohne sich umzusehen, gewiß zu sein, daß er folgen müsse. Er hatte endlich wieder Macht über sich gewonnen, putzte den Schweiß weg und schritt langsam der Schattengestalt nach. Philomene trat ans Fenster, und hatte sie vorher in immer neuer Qual gegen ihre Gutherzigkeit und ihr Mitleid für das Gesetz gekämpft, so war doch keiner der wehvollen Augenblicke mit dem Kampfe zu vergleichen, den sie jetzt in ihrer Angst ausstritt. Sie meinte ihn zurückrufen, ihm öffnen, ihn vor dem Gespenst bei Kerzen und Gebet beschützen zu müssen. Aber sie besiegte sich, indem sie betete: ‚Sieh, ich bin eine Magd des Herrn! . . .' Gewiß war alles nur Trug, um das Werk des Segens für ihre Heimat, um die Gnaden, die ausströmen sollten, zu verhindern! Durch ihren Sinn zuckten die Geschichten von erlösungheischenden Geistern, die alle im letzten Augenblick wieder in Nacht und Elend zurücktaumelten, weil der Retter das gelobte Schweigen aus Angst oder Fürwitz brach. Und sie hielt den Schrei der Barmherzigkeit mit aller Kraft im Busen zurück und starrte in schweigender Beklemmung den im Nachtnebel Verschwindenden nach.

Der Student wußte, ehe er den auf der Höhe Wartenden erreicht hatte, wer sein Gespenst sei. Freilich bebte er noch im Zwiespalt, ob Kaspe in Fleisch und Blut oder nur als weizender Geist zurückgekehrt sei. Das Felleisen an der Seite, der gewundene Stock und die erdhafte Ansprache, die nun folgte, beruhigte ihn über diese Bedenken völlig. ‚So ein Nichtsnutz und Unband! So ein Weiberjäger und Verführer!' Es gebe nun doch gewisse Ahnungen, und die hätten ihn heimgetrieben, ja, Ahnungen und nicht, wie er gemeint, Heimweh. Merke er nun, was er für einen Frevel begangen. Eine Heilige habe er versuchen wollen; trage sie auch nicht den Schleier, so sei sie doch für die Zeit seiner Pilgramsreise eine geweihte Jungfrau.

Schuldbewußt und gesenkten Kopfes stand der Student ein wenig unterhalb seines Anklägers. Aber er kletterte völlig zu ihm empor, und um seinen Mund zuckten bereits wieder schalkhafte Züge, die etwa sagen wollten: Ach was, dies ist nun einmal so zu allen Zeiten! Liebe sucht, kämpft, und Jugend will Abenteuer.

Aber Kaspe war nicht der Mann, eine Entschuldigung des Welt-Wibes hinzunehmen. In seinem Antlitz lagen unerbittlicher Ernst und grimme Entschlossenheit. Er erhob seinen Stock: ‚Balthes, wir sind allad** a weng

* Verfluchter Lügner, folge mir. — ** immer.

Fründ gsi. Aber jetzt hau ich dich zu einem Krüppel, daß es dir verleide soll, min Hus wie ein Räuber anzufallen!‘

Zugleich packte er den Jüngling mit hartem Griff an der Brust, so daß diesem alle Schalkheit verflog. Er erwog, daß es ihm vielleicht gelingen konnte, umgekehrt den Alten zum Krüppel zu schlagen. Aber er war wie gelähmt, während Kaspe die Kräfte eines Wahnsinnigen zu haben schien. Er rüttelte ihn wie ein kleines Büblein, sein Odem rauchte, und seine Augen waren wie die einer Nachteule.

‚Oder du pilgerst mit mir uf Augsburg. Du versprichst, diese Nacht mi̊n Hus mit Ruh z' lasse, und morge um Frühläute triffst zu mir an der Pfarrkirche z' Immenstadt, und wir sind wieder redliche Freund. Gschwind, was willst tue?‘

‚Ich will ja ohnedies nach Augsburg und bin nur zum Abschiednehmen gekommen,‘ stieß der Junge stockend und schwankend zwischen Trotz und Abbitte heraus.

‚Nu, so willst mir a Handschlag gebe, as soll gelta, und i vertrau, daß du kein Lumpe it machest. Luige* ist a Tüfelssprach; Hand ufs Herz, du luigest it! Machst mein Kumpane!‘

Er ließ ihn aus, sie schlugen die Hände zusammen, daß es knallte, und der Student sagte fast belustigt: ‚Ich mach Euren Kumpanen!‘

Da wurde Kaspe warm, und er versicherte: ‚Umkehrt — ich mach dein Kumpane. Du bist a zuckres Herrle, i an alter Knecht. Und so will i dein Knecht mache, will dir d' Stiefel schmirbe und den Janker** putze, will Quartier mache und d' Hünta vertreibe, bal's dir an d' Hose went.*** Aber los,† Pilgrime müsset unterwegs beta und schwiga. Ufs Hochstube†† derfst it reachna. Und jetzt beten wir a Vaterunser als zwei guete Eidgenosse!‘

Er zog seine Schnabelkappe, machte ein Kreuz, das, wenn es einen Leib bekommen hätte, einer wildzackigen Stockwurzel geglichen hätte, und betete laut und oftmals kräftig dazwischenhustend vor. Die Bitte aber: Und führe uns nicht in Versuchung! wiederholte er dreimal. Darauf schieden sie.

---

* Lügen. — ** Rock. — *** wollen. — † horch. — †† Unterhaltung.

(Fortsetzung folgt.)

Katholischer Imperialismus*

Von Otfried Eberz

Zweipolig wie alles Erdenleben ist auch die geistige Natur des Menschen: ein dunkler Nachtpol ergänzt einen hellen Tagespol. Der Tagpol ist das wache Leben des räumlich-zeitlich kausalen Bewußtseins, der Nachtpol ist die Welt der mystischen Versenkung und ihrer Offenbarungen. Für den Tagpol ist der soziologische Ausdruck der Staat, das Laientum, für den Nachtpol die von einem Priesterstand, d. h. einer Theokratie, repräsentierte Kirche. Antagonistisch ringen Tagseite und Nachtseite sowohl im Individuum wie in der Gesellschaft um den Primat. Die Subordination des Tagesprinzips des Staates unter das Nachtprinzip der Kirche nenne ich theokratisches Imperium. Von Natur streben alle Sazerdotien, deren Wesen noch ungebrochen ist, nach dieser religiös-moralischen Suprematie. Expressis verbis sei jedem vertuschenden Opportunismus entgegen noch besonders gesagt, daß die katholische Kirche eine Theokratie ist und ihre Politik den Staaten gegenüber nie etwas anderes war, ist, noch sein wird als theokratischer Imperialismus. Intransigente Katholiken aber nenne ich die katholischen Anhänger dieses theokratischen Imperialismus, liberale Katholiken dagegen die Anhänger des politisch autonomen Laizismus, gleichgültig, in welcher Staatsform derselbe auftreten mag.

---

* Dieser Aufsatz wurde, bevor er für den Druck bestimmt war, in einem kleinen katholischen Kreise Münchens, der sich die Pflege religiösen und kirchlichen Geistes zur Aufgabe gestellt hatte, vorgelesen und in Rede und Widerrede lebhaft besprochen. Die darin entwickelten Anschauungen werden heute nur noch von Wenigen geteilt; aber man wird ihnen Konsequenz und Größe in bezug auf das gedachte religiös-politische Weltbild nicht absprechen können. Die Verteidiger dieses Weltbildes lehnen ab, daß es mit Maßstäben der Vergangenheit und Gegenwart gemessen werde. Setze es doch wie eine andere geistige Verfassung der Welt, so auch andere Menschen voraus, nicht zuletzt auf kirchlicher Seite. —

Insofern könnte es allerdings vorerst als unzeitgemäß erscheinen, solche Zukunftsbilder zu beschwören. Aber leben wir heute nicht alle mehr in Zukunftsbildern als in der Gegenwart? — Der Utopie eines kommunistisch-sozialistischen Zukunftsstaates die Evokation einer religiös-moralischen Weltdiktatur der Kirche gegenüberzustellen, hat mehr als nur ästhetischen Reiz.

Ich selber halte eine potestas directa des Papsttums in temporalibus nicht für ein Glück für die Kirche noch auch ihrem Wesen angemessen; wohl aber bin ich angesichts der Weltlage und der aus ihr geschöpften Erfahrungen durchaus der Meinung, daß die von den Päpsten allzeit in Anspruch genommene potestas indirecta wieder stärker von den Gläubigen bejaht und in ihrer Wirkung auf die Welt gestärkt werden sollte. Insoweit als dieser Zweck durch den Aufsatz gefördert wird, machen wir ihn uns zu eigen; in bezug auf alles weitere jedoch muß er durch seinen Verfasser allein verantwortet werden. Noch sei bemerkt, daß der Verfasser die Worte Imperialismus und Theokratie nicht in ihrer historisch beschränkten realpolitischen Bedeutung, sondern in ihrem ursprünglichen, religiösen und soziologischen Sinn verstanden wissen will, was zur Vermeidung von Mißverständnissen noch ausdrücklich gesagt sei.

Der Herausgeber.

Das Neue Testament ist die Gründungsakte einer katholischen, der nationaljüdischen entgegengesetzten Theokratie, denn in der soziologischen Sphäre war Jesu Mission die Schöpfung eines neuen Standes, der, aus dem Kollegium der Zwölf erwachsen, die Erde überschatten sollte. Aus den Berufenen unter allen Völkern sollte er sich zusammensetzen, um selbst ein eigenes, neues, übernationales, heiliges Volk zu sein. Die Klugheit und die Energie der römischen Bischöfe, der Erben von Christi theokratischem Willen, schmiedete dieses Volk im Gange der Jahrhunderte zu festgefügter Einheit. Mit intuitiver Instinktsicherheit erfaßten sie die Lebens- und Machtbedingungen des ganzen Standes. Das Zölibat zog den magischen Kreis, der ihn von den Interessen des Laientums absonderte und auf das konzentierte, was Gottes ist, und eine strenge Zentralisation gab ihm in langen Kämpfen auch gegen die aus Blindheit zentrifugalen Kräfte im eigenen Innern die geschlossene Angriffs- und Verteidigungsfront gegen die Welt. Nicht als ob die Kirche den Staat als solchen bekämpfte oder ihn durch etwas Utopisches ersetzen wollte, wie Schwarmgeister zuweilen phantasierten. Nie war die Kirche so sinnlos, den Staat und seine besondere von der ihrigen ganz verschiedene Mission zu verneinen, so wenig sie den Leib und seine Gesetze negierte. Noch Leo XIII. hat in seiner Enzyklika Immortale Dei vom Jahre 1885 diese traditionelle Auffassung der Kirche von dem Unterschiede und der Selbständigkeit beider Potenzen scharf und präzis formuliert. Itaque Deus, sagt er, humani generis procurationem inter duas potestates partitus est, scilicet ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. Utraque est in suo genere maxima. Es ist die Konsequenz der Gegensätzlichkeit der Pole. Natürlich wird damit kein manicheischer Dualismus aufgestellt. Die beiden Gewalten werden einander nicht egalisiert, sondern nur die Machtvollkommenheit einer jeden Art in der ihr zukommenden Sphäre behauptet. Aber wie sie den Leib der Herrschaft der Seele unterwarf, so mußte die Kirche allerdings die rein naturhaften Instinkte der Staaten ihrer religiös-moralischen Autorität unterordnen. Deshalb sollte neben dem Grabe des Apostels, den Jesus zum Fortsetzer seines theokratischen Imperiums vor den anderen erwählt hatte, der Hl. Stuhl über den Thronen stehen und über den Hauptstädten der Völker die Stadt des übernationalen theokratischen Standes sich erheben, die ewige Roma. Sie sollte der Mittelpunkt des theokratischen Völkerbundes sein, der von hier aus seine religiösen, moralischen, politischen und sozialen Grundgesetze zu empfangen hatte, der oberste Gerichtshof für die Konflikte der Laienstände miteinander, der Völker mit ihren Königen und der Nationen mit den Nationen. Alle Politik ist Verzweckmäßigung, theokratische Politik ist theokratische Verzweckmäßigung der Staaten. Die christliche Theokratie besaß Selbstbewußtsein genug, in sich die Erfüllung und den Sinn der Menschheit und in ihrem religiös-politischen Imperium das Heil der ganzen Gattung zu erblicken. Bonifatius' VIII. Bulle Unam Sanctam ist ihr präzisestes ewig gültiges Manifest.

Als Antithese zur religiös-politischen Theokratie entstand der autonome moderne Staat. Seine doktrinäre Rechtfertigung entstammt dem positiven Prinzip des Humanismus und dem negativen des Protestantismus. Das erstere ist die Erneuerung des antiken Staatsbegriffes, die Befreiung der diesseitigen Zwecksetzung von der jenseitigen, der Sieg der rationalen Tagseite über die mystische Nachtseite. Aber einmal religiös-politisch emanzipiert, wird der Staat selbst zum höchsten religiösen Wert, zum Leviathan: Hobbes' und Hegels Staatsvergötterung lebt bereits in den Legisten des 14. Jahrhunderts. Denn mit der Verselbständigung der weltlichen Gewalt wird der Staat sein eigener Selbstzweck und jeder Kultus zur offenen oder versteckten Anbetung seines imperialistischen Machtwillens. Jeder Nationalstaat hält sich jetzt für das auserwählte Volk, das seinen Lebensegoismus in eine besondere göttliche Mission umdeutet. Der Imperialismus aber ist ein soziologisches Naturgesetz, weil alles Lebendige, Individuen wie politische Gemeinschaften, wachsen oder zurückgehen muß und das Wachstum des einen notwendig der Niedergang des anderen ist. So hat der nationalstaatliche Imperialismus seit der politischen Emanzipation des Laientums den übernational-ständischen Imperialismus der Theokratie verdrängt, und die Völker (zu denen auch das jüdische gehört) stehen im Kampf um den national-imperialistischen Prinzipat, den man verschämt Völkerbund nennt.

Unschätzbare Dienste hat der durch den Humanismus seit Dante und Petrarka wiederbelebten Idee des Staates die jene Bewegung begleitende protestantische Dialektik geleistet, die mit den Albigensern und Waldensern des 12. und 13. Jahrhunderts in Frankreich begann, im 14. und 15. Jahrhundert nach England und von da nach Böhmen hinübergriff, bis sie im 16. von Deutschland aus ganz Europa in Flammen setzte. Denn der Protest des Protestantismus galt dem theokratischen Prinzip, dem er durch eine unhistorische antitheokratische Exegese des Neuen Testamentes die religiöse Rechtsgrundlage zu entziehen suchte. Wie der Humanismus leugnete er zugunsten der Staatsomnipotenz den theokratischen Machtwillen Christi, begnügte sich aber nicht damit, die im Papsttum zentralisierte Hierarchie ihrer politischen Macht zu berauben, sondern zerstörte sie auch als rein religiöse Organisation. Naiv und raffiniert zugleich war beider Forderung an die Kirche, sich nach mehr als tausend Jahren glänzenden Wachstums wieder in die urchristliche Wiege zu legen. Natürlich war ihre Vorstellung vom Urchristentum nur eine vom Staatsegoismus eingegebene Konstruktion. Diese tendenziöse Voreingenommenheit zerstörte beiden den Sinn für die historische Kontinuität und ließ sie in der Politik der Kirche seit Konstantin einen Abfall von ihrer ursprünglichen Natur erblicken. Wenn aber Goethe recht hat, daß alles ‚nach dem Gesetz, nach dem es angetreten', sich entwickeln muß, dann muß man auch umgekehrt aus der Entwicklung der Kirche auf das theokratische Gesetz ihrer Geburt schließen.

Des Ghibellinen Dante humanistisch-liberale Auflösung des Problems von Kirche und Staat, die so seltsam an Giolittis bewunderte aber nichtssagende Phrase von Kirche und Staat als zwei sich nur im Unendlichen

schneidenden Parallelen erinnert, ist keine praktische Lösung, sondern eine rein verbale und abstrakte Scheinlösung. Um beide in den ihnen vom Dichter vorgeschriebenen Grenzen zu halten, wäre eine dritte ihnen übergeordnete Macht erforderlich. Vielmehr strebt der Staat von Natur ebenso sehr nach der Verzweckmäßigung der Kirche durch ihre Verstaatlichung wie die Kirche nach Verzweckmäßigung des Staates durch seine Verkirchlichung. Autonomie des einen ist notwendig Heteronomie des anderen. Das verstanden die großen Päpste doch besser als liberal-opportunistische Kirchenrechtsprofessoren, weiß doch auch der schöpferische Künstler mehr vom Wesen der Kunst als der Kunsthistoriker. Sie aber bezeugten es immer wieder, daß die concordia sacerdotii et imperii nur in der religiös-moralischen Unterordnung des einen unter das andere bestehen kann. Und der Staat denkt ebenso, am meisten dann, wenn er anders redet. Welche Verfassung die Staaten auch haben mögen, welcher Stand in ihnen der herrschende sein mag, ob sie humanistisch-katholisch oder protestantisch sind, solidarisch gestehen alle nur dem Laientum das Vorrecht auf Politik zu und suchen den Priester als Staatsbeamten ihrer Verwaltungsmaschine einzugliedern, um ihn durch Paralysierung der mystischen Kräfte des Nachtpols, in denen seine unterscheidende ständische Überlegenheit liegt, unschädlich zu machen.

Der Sinn der modernen vatikanischen Politik ist nur aus ihrer ununterbrochenen theokratischen Tradition zu verstehen, auf die wir deshalb kurz einen Blick werfen müssen. Nach den instinktiv-intuitiven Anfängen wurden sich die Hierarchen von Rom ihrer theokratisch-imperialistischen Aufgabe immer klarer bewußt. Ihre zu diesem Ziele strebende Politik war die der Taube und der Schlange, von der das Evangelium redet, und nicht selten auch die des Löwen. Trotz zeitweiliger Verdunkelungen und zeitweisen Stillstandes ist die ganze erste Epoche der päpstlichen Theokratie, die der Konstruktion, von der Ankunft Petri in Rom bis zur blitzartigen Katastrophe von Anagni im Jahre 1303 ein unvergleichlicher gradliniger Aufstieg zur religiös-moralischen Weltdiktatur. Kaum war die Kirche aus dem Labyrinth der Katakomben ans Tageslicht gestiegen, um mit der Taufe der Zäsaren die religiöse Eroberung des Reiches zu vollenden, da begann schon der Wettkampf zwischen Kirche und Staat um die gegenseitige Verzweckmäßigung. Aus politischen Gründen begünstigten die Kaiser von Byzanz, welche die antike Staatsidee des Laienprinzipates in der Gesellschaft fortsetzten, alle gegen die theokratische Orthodoxie von Rom gerichteten Häresien, und als es aussichtslos geworden war, aus dem Bischof der ewigen Stadt einen kaiserlichen Hofkaplan wie aus dem Patriarchen von Konstantinopel zu machen, trennten sich die Griechen von den Lateinern. Der Laienstaat hatte im oströmischen Reich gesiegt und die griechische Theokratie zu einer seinem imperialistischen Interesse dienenden Staatskirche verzweckmäßigt: Byzanz wurde darin das Vorbild für die humanistisch-katholischen Bestrebungen

aller westlichen Staaten. Das abendländische Kaisertum aber, welches Leo III. in der Weihnacht 800 begründete, trug einen von dem östlichen ganz verschiedenen Charakter; es sollte das sein, wozu dieses nicht hatte werden wollen, das im Dienste der römischen Theokratie, zur defensio romanae ecclesiae gezogene Schwert. Es subordinierte den Staat der Kirche, obwohl die Kaiser ihre Würde natürlich im antik-byzantinischen Sinne auffaßten. So brach der das Mittelalter erfüllende episch-heroische Krieg zwischen Papsttum und Kaisertum aus, die große Kraftprobe zwischen den Laienständen, welche die Kirche verstaatlichen wollen und dem theokratischen Stand, welcher den Staat zu verkirchlichen strebt: es ist der Agon der beiden Weltpotenzen, deren natürlicher Zustand der Kriegszustand ist. Mit noch nicht gehörter Großheit verkündete Gregor VII. die Universaldiktatur der Kirche. Unter Innozenz III. kamen für den theokratischen Imperialismus endlich die Tage der Erfüllung. Wenn er von sich sagte: ‚Wir sind von Gott eingesetzt über die Völker und die Königreiche,' so war das nicht nur eine Forderung, sondern auch die Konstatierung einer Tatsache. Er nahm und vergab die Throne. Die Könige des Abendlandes, die von Bulgarien und Serbien trugen ihre Kronen als Bevollmächtigte des Hl. Stuhles, und das ihm entglittene oströmische Reich wurde durch den vierten Kreuzzug als Provinz dem römischen theokratischen Völkerbund eingegliedert. Noch einmal erhob sich in dem großen Hohenstaufen Friedrich das Staatsprinzip zu einer bisher unerhörten geistigen und materiellen Kraft der Opposition; aber Innozenz IV. durfte das Siegeslied singen: ‚Himmel und Erde, freut euch,' schrieb er, ‚der Unterdrücker ist nicht mehr!' Und doch war die siegreiche Potenz die besiegte; fünfzig Jahre später zertrümmerte Philipp der Schöne das theokratische Weltreich des Gesetzgebers von Nazareth zu Anagni, in dem sogar der fanatische Ghibelline Dante ein zweites Golgatha erblicken mußte.

Vom 7. September 1303, dem Tage der Schmach von Anagni, bis zum 20. September 1870, dem Tage, wo der ältere Cadorna die Bresche in die Porta Pia schoß, reicht die zweite absteigende Epoche, die der Destruktion, der römischen Theokratie. Wie das päpstliche Rom Europa geschaffen hatte, so vollzog sich in diesen Jahrhunderten die endgültige Auflösung des Abendlandes im Kampf gegen seinen Ursprung. Die Mysterien der Nachtseite verloren ihren Primat an die wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Interessen des Tagpoles. Überreich an Energien erwachten die Staaten und riefen wie Ulrich von Hutten: ‚Es ist eine Lust zu leben!' In die Defensive gedrängt, verlor die Kirche immer mehr ihre alte Initiativkraft. Der französische Staat schleppte die Theokratie von Anagni nach Avignon, um sie zum Werkzeug seines deutschfeindlichen Imperialismus zu machen. Frucht dieser babylonischen Gefangenschaft war das große Schisma des 15. Jahrhunderts mit einem Papst an der Rhone und einem anderen am Tiber. Gezeitigt durch die Kirchenspaltung wurde die humanistische Aufklärung und die

Reformation. In höchster Not fand der theokratische Wille endlich sich selbst wieder. Der Kirchenstaat mußte nach seiner im 14. und 15. Jahrhundert eingetretenen Auflösung in eine Unmenge kleiner städtischer Republiken und Tyrannenstaaten von neuem zu einem Ganzen vereinigt werden. Das war das Werk Julius II., dem Cesare Borgia in eigenem Interesse die wichtigste Vorarbeit dafür geleistet hatte. Die Hierarchie mußte von neuem ihre in Frage gestellte Organisation und deren dogmatische Grundlage rechtfertigen: das war das Werk des Konzils von Trient. Und vor allem mußte der theokratische Wille in der Kirche selbst aufs neue entfacht werden und eine ihm dienende Diplomatie und Seelsorge finden; das war die Mission der Gesellschaft Jesu. Zwar sind die großen Orden der Kirche alle als Retter und Erneuerer ihres theokratischen Willens entstanden, aber aus gleich großer Erschöpfung und mit gleich überraschendem Erfolg wie von dem Jesuitenorden war die Kirche bisher erst einmal, von der Kongregation von Cluny, gerettet worden.

Mit mehr Glück als in der ersten Epoche verfolgte in dieser zweiten der Staat die drei antitheokratischen Ziele: seine politische Autonomie durch Emanzipation von der theokratischen Zwecksetzung, die nationale Verstaatlichung des Klerus und die Zerstörung des Kirchenstaates. Die dynastische Interessenpolitik der Habsburger und Bourbonen in Österreich, Frankreich, Spanien und Neapel ignorierte einfach in politischen Fragen die Existenz des Hl. Stuhles und hielt ihn von den wichtigen Friedensschlüssen des ausgehenden 17. Jahrhunderts wie des ganzen 18. Jahrhunderts ausgeschlossen. Der erste der vier gallikanischen Artikel von 1682 spricht präzis den politischen Standpunkt aller katholischen Kabinette des absolutistischen Zeitalters Rom gegenüber aus: ‚Gott hat Petrus und seinem Nachfolger keine, weder direkte noch indirekte Macht über die zeitlichen Dinge gegeben; die Könige sind im Zeitlichen keiner Autorität unterworfen und können nicht abgesetzt werden; ihre Untertanen können unter keinem Vorwande vom Eid der Treue entbunden werden.‘ Die Enzyklopädisten in Paris, die Giannonisten in Neapel vollendeten als die Dialektiker des Staates die humanistische Aufklärung der Renaissance. Für die Politik der bourbonischen Kabinette aber war es ein ganz besonderer Triumph, als sie bei Klemens XIV. das den theokratisch-imperialistischen Jesuitenorden auflösende Breve Dominus ac Redemptor (1773) durchsetzten. Seiner prinzipiellen politischen Bedeutung wegen sei hier noch der Kampf Frankreichs gegen den Kultus Gregors VII. erwähnt. Als Benedikt XIII. im Jahre 1728 das Fest dieses Papstes, in dem das theokratische Ideal des Katholizismus seine vollkommenste Verkörperung gefunden hat, in das Missale und römische Brevier einrücken ließ, trug eine Reihe gallikanischer Bischöfe kein Bedenken, sich gegen diese Verordnung aufzulehnen; das Parlament von Paris aber, schon längst gewöhnt, sich als oberste Instanz in theologischen und liturgischen Fragen zu betrachten, verbot einfach das Offizium als eine Beleidigung gegen das Königtum. Übrigens handelte Frankreich bei dieser

Gelegenheit wie die anderen katholischen Mächte, die das Gottesgnadentum des Staates dem der Kirche entgegengestellt hatten. Napoleon beschloß sogar, das Fest des großen Theokraten auch in dem französisch gewordenen Italien abzuschaffen, angeblich, um keinen Zwiespalt zwischen dem französischen und italienischen Kalender bestehen zu lassen. ‚Le ministre des cultes, fragt der Kaiser am 18. Januar 1810 den Ministerrat, a-t-il fait une circulaire aux évêques pour leur ordonner de supprimer (in Italien) la prière de Grégoire VII et de substituer une autre fête à celle de ce saint que l'Eglise gallicane ne peut reconnaître?'

Ebenso erreichten die katholischen Höfe des 17. und 18. Jahrhunderts ihr zweites Ziel, indem sie in der nationalen Verstaatlichung ihres Klerus bis an die Grenze gingen, jenseits deren die Trennung von Rom gestanden hätte, die sie im Interesse ihrer inneren und äußeren Politik nicht wünschten. Gallikanismus und Josephinismus waren die Fortsetzung der Bestrebungen der Konzilien des 14. und 15. Jahrhunderts gegen die zentralistische Theokratie, welche den Klerus im Interesse der Nationalstaaten nicht nur aus der juristischen, sondern auch aus der geistlichen Abhängigkeit von Rom zu lösen und die Kirche in eine konstitutionelle Monarchie oder gar eine Republik umzugestalten suchten. ‚Die gallikanische Kirche', lautet der zweite der von Bossuet redigierten vier Artikel, ‚erkennt das Konzil von Konstanz an, welches erklärt, daß die allgemeinen Konzilien in geistlichen Fragen über dem Papste stehen.' Ein serviler Hofepiskopat, der seine theokratische Vergangenheit verleugnete, entstand nach byzantinischem Muster in den europäischen Staaten. Der große Condé erklärte, die Kirche von Frankreich sei zum Protestantismus bereit gewesen, wenn Ludwig XIV. es gewollt hätte. Die 1790 von der konstituierenden Versammlung votierte Zivilverfassung des Klerus war nur der Abschluß dieser Entwicklung.

Noch aber stand der Kirchenstaat, einst das religiös-politische Zentrum des Abendlandes, jetzt nach dem Untergang des theokratischen Systems nur ein Anachronismus. Sein Sturz war das dritte Ziel des modernen Staates. War er doch, solange er bestand, der archimedische Punkt für eine Erneuerung des theokratischen Primats. Durch das liberale Bürgertum, das mit der französischen Revolution Träger des Staatsgedankens wurde, kam das Ende. Im Jahre 1798 ließ das direktoriale Frankreich die römische Republik ausrufen. Anderthalb Jahre später erlag Pius VI. in der Verbannung zu Dijon brutaler Behandlung. Kurz vor der Schlacht bei Aspern dekretierte Napoleon am 17. Mai 1809 von Schönbrunn aus aufs neue das Ende der inzwischen wiederhergestellten weltlichen Herrschaft des Papstes: Pius VII. blieb bis zum Sturze des Imperators der Gefangene Frankreichs. Aber das französische Bürgertum hatte nur dem italienischen den Weg bereitet. Die Restauration des Kirchenstaates war wie die ganze europäische Restauration nur eine Episode, die Zeit vom Wiener Kongreß bis zum 20. September 1870 nichts als die Agonie des priesterlichen Königtums. Auf drei Wegen suchte das patriotische

Bürgertum die Einheit Italiens mit Rom als Hauptstadt. Die föderalistische Bewegung des liberalen Katholizismus, dessen Ideologen Gioberti, Rosmini, Manzoni, Tommaseo waren, wollte 1846—1848 den zu Wien in seinem alten Umfang wiederhergestellten Kirchenstaat in die Konföderation der vereinigten Staaten Italiens aufnehmen, deren Präsident der Papst, deren militärisches Oberhaupt der König von Savoyen sein sollte. Pius VII. begriff bald, daß die Eingliederung seines Staates in ein nationales Gefüge das Ende des übernationalen theokratischen Imperiums bedeutete. Seit der Langobardenzeit hatte sich die pontifikale Politik in klarer Erkenntnis dieser Folge allen Versuchen, eine italienische Nation, sei es mit, sei es gegen Rom zu schaffen, aufs entschiedenste widersetzt und immer wieder die Fremden über die Alpen gerufen, um die Konkurrenten gegeneinander auszuspielen und sich gegenseitig aufreiben zu lassen. Während Pius IX. in der Verbannung zu Gaëta lebte, machte der bürgerliche Patriotismus, diesmal im Banne der Ideologie Mazzinis, 1849 den zweiten, ebenfalls erfolglosen Versuch zur Einigung Italiens: Italien sollte in der soeben improvisierten römischen Republik aufgehen. Erst der dritte Versuch, dessen Fäden Cavour in der Hand hielt, gelang. Die Ideologie, von der sich die Generation der sechziger Jahre leiten ließ, war der Hegelsche Staatsidealismus, wie ihn Bertrando Spaventa an der Universität Neapel dozierte und sein Freund de Meïs in Bologna lehrte. Die Dialektik der coïncidentia oppositorum bewies die Identität von Kirche und Staat: im Entwicklungsprozesse des Geistes löst sich die Kirche im Staate auf, der Staat selbst wird zur Kirche. Dieser Liberalismus der Destra vecchia war die Hegelsche Form des Protestantismus. Im März 1861 erklärte Graf Cavour Rom als Hauptstadt Italiens. Am 20. September 1870 drangen die Piemontesen durch die Bresche der Porta Pia in die Stadt der Priesterkönige. Am 25. übergab Staatssekretär Antonelli den Borgo. Am 30. November langte unbeachtet Vittorio Emmanuele II. in seiner neuen von einer Überschwemmung bedrohten Hauptstadt an. Vom Regen durchnäßt (man hatte die Fahrt vom Bahnhof im offenen Wagen zurückgelegt) stieg er im Atrium des Quirinal ab und sagte müde und verdrossen in seinem piemontesischen Dialekt zu Lamarmora: ‚Finalment i suma‘ (Da san mer endlich). Die Legende hat daraus bekanntlich das heroische ‚Qui siamo e qui restiamo‘ gemacht. Am 13. Mai des nächsten Jahres (1871) diktierten Kammer und Senat Pius IX. den von diesem nie anerkannten Friedensvertrag des Garantiegesetzes. Rom, der letzte Rest des Kirchenstaates, wurde bis auf den letzten Quadratmeter annektiert; der Vatikan mit seinen Sammlungen, Museen und Archiven wurde Nationaleigentum, blieb jedoch widerruflich dem Papst zur Nutznießung überlassen. Endlich verstaatlichte das Gesetz die Person des Papstes selbst, den es aus einem Souverän zu einem der Untertanen des Königs von Italien machte, allerdings, wie der Artikel 3 bestimmt, zu einem Untertan, dem der Schein der Souveränität (gli onori sovrani) zuerkannt ist.

II.

So war das theokratische Weltreich, wie es die großen Päpste im Lateran und auf dem mons Vaticanus errichtet hatten, zertrümmert, aber ungebrochen überlebte der theokratische Wille der Stellvertreter Christi die Katastrophe. Heute wie zur Zeit Bonifatius VIII. setzt der erste Kardinaldiakon dem neu erwählten Pontifex die dreigekrönte Tiara der geistlichen und weltlichen Universalherrschaft mit der Mahnung aufs Haupt: Accipe tiaram, tribus coronis ornatam, et scias te esse patrem principum et regum, rectorem orbis in terra, vicarium Salvatoris nostri Jesu Christi, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.* Und wenn Leo XIII. den von ihm aus Perugia übertragenen Gebeinen Innozenz III. ein Grab in der Kirche des Lateran erbaute, um später selbst neben den Resten seines großen Vorbildes zu ruhen, so ist das ein sichtbares Bekenntnis für die Kontinuität des theokratischen Willens auch in seiner dritten Epoche, der Epoche der Rekonstruktion. Bereits nach dem Fiasko des liberalen Katholizismus im Jahre 1848 hatte eine Renaissance des theokratischen Gedankens eingesetzt, deren Träger, seiner Tradition gemäß, der Jesuitenorden war. Die 1850 zu Neapel ins Leben gerufene Civiltà cattolica war das Hauptorgan dieser katholischen Selbstbesinnung. Ihr Kampf galt dem liberalen, christlichen Neuplatonismus der Systeme Giobertis und Rosminis, dem demokratischen Prinzip der weltlichen und geistlichen Volkssouveränität so gut wie dem aufgeklärten Staatsabsolutismus des 18. Jahrhunderts und der antiklerikal-nationalen Politik Piemonts. P. Taparelli und P. Liberatore, die beiden glänzenden Dialektiker der Civiltà cattolica, erweckten wieder das Interesse für den größten Philosophen der katholischen Theokratie, Thomas v. Aquin; der Neuplatonismus wich rasch vor dem Neuthomismus zurück. Leos XIII. zur Wiederherstellung der thomistischen Philosophie in den Schulen erlassene Enzyklika Aeterni Patris vom 4. August 1879 und die auf neuscholastischer Grundlage ruhenden katholischen Universitäten der Gegenwart sind Früchte der damals gestreuten Saat. Und Pius IX. selbst hat noch durch zwei fundamentale Entscheidungen der dritten Epoche den Weg gewiesen. Der Syllabus ist die Kriegserklärung gegen den liberalen Staat, wie ihn Piemont durch Zerstörung des Kirchenstaates zu verwirklichen im Begriffe stand; durch die Unfehlbarkeitserklärung aber wurde der theokratische Stand gegen den episkopalen Individualismus, der in den Konzilien des 15. Jahrhunderts und in den folgenden Jahrhunderten herrschte und gerade in den Tagen des vatikanischen Konzils noch einmal um seine Existenz kämpfte, zu einheitlicher Aktion streng zentralistisch gebunden.

---

* ‚Nimm hin die mit drei Kronen geschmückte Tiara und wisse, daß du der Vater der Fürsten und Könige bist, der Lenker der Welt auf der Erde, der Stellvertreter unseres Erlösers Jesu Christi, dem Ehre und Ruhm gehört von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.‘

Für die gewaltsam entthronten Priesterkönige von Rom begann die Zeit der vatikanischen Gefangenschaft, aber die durch Annexion des Kirchenstaates unterdrückte theokratische Freiheit trägt mit größerer Würde ihre Ketten als zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft von Avignon. Schon Pius IX. erkannte, daß zur Abschüttelung derselben eine den Zielen der Kirche dienende politische Organisation der katholischen Laien Italiens unter der Kontrolle und Leitung des Episkopats, also die Bildung einer theokratischen Laienpartei, unerläßlich sei. Doch eine intransigente katholische Partei ließ sich wohl wünschen, aber nicht improvisieren. Denn den größten Teil der italienischen Katholiken bildeten die Schläfer und die liberalen Konziliatoristen, die glaubten, dem Papst nur in dogmatischen, aber nicht in politischen Fragen Gehorsam schuldig zu sein, die piemontesisch-freimaurerische Einigung Italiens aber, als durch Gottes Fügung zugelassen, anerkannten. Dieser Mangel einer theokratischen Partei allein hätte schon genügt, die Antwort der Pönitentiarie auf die Frage über die Teilnahme der Katholiken an den Wahlen: iudicatur non expedire, zu rechtfertigen. Zwei äußere Gründe für das nè eletti nè elettori gab Pius IX. selbst in einer großen Audienz 1874 an. ‚Ich sage zuerst,‘ führte der Papst aus, ‚die Welt ist nicht frei, weil die politischen Leidenschaften zu viele und übermächtige Hindernisse entgegenstellen. Und wäre sie auch frei, so bliebe ein noch größeres Hindernis zu überwinden, nämlich das des Schwures, den jeder ohne irgendeine Restriktion zu leisten gezwungen ist. Dieser Schwur, merket wohl, müßte in Rom geleistet werden, hier in der Hauptstadt des Katholizismus, hier unter den Augen des Stellvertreters Christi. Man müßte die Befolgung, die Beschützung und die Erhaltung der Staatsgesetze beschwören, das heißt, man müßte schwören, den Kirchenraub, die begangenen Sakrilegien, den antikirchlichen Unterricht zu sanktionieren, und mehr noch, das, was man tut und in Zukunft noch tun wird. Und das alles in Verachtung alter und neuer Zensuren, im Widerspruch mit den feierlichen öffentlichen Versprechungen, die von den Menschen der sogenannten „Bewegung“ gemacht wurden, welche die Unterstützung von ehrenhaften und gewissenhaften Männern nicht verdienen können.‘

Den Grundstein zu einer künftigen theokratischen Aktionspartei legten die nach dem Vorbilde der Katholikentage anderer Länder veranstalteten Kongresse, die unter der Leitung eines permanenten Komitees der Opera dei Congressi standen. Zweck dieser Kongresse war es, ‚innerhalb der von den Gesetzen erlaubten Grenzen die Katholiken und die katholischen Vereine Italiens in einer gemeinsamen und einmütigen Aktion für die Verteidigung der Rechte des Hl. Stuhles und der religiösen und sozialen Interessen der Italiener zu vereinigen, gemäß den Wünschen und Ermahnungen des Papstes und unter der Leitung des Episkopats und des Klerus‘. In bescheidenem Umfang wurde die erste Generalversammlung der italienischen Katholiken 1874 in Venedig eröffnet, aber von Jahr zu Jahr wuchs die Bedeutung des Unternehmens. Bald zeigten sich Früchte. Man konnte die bisherige

Max Kuschel / Grablegung



absolute Abstinenzpolitik zum Teil verlassen. Schon der zweite, 1875 in Florenz abgehaltene Kongreß faßte den Beschluß, die Katholiken zur Teilnahme an den Munizipal- und Provinzialwahlen aufzufordern, denn die Munizipal- und Provinzialräte, unpolitische Verwaltungsbeamte, waren zu keinem Eid auf die Monarchie verpflichtet. Die Beteiligung, die übrigens keinen parteipolitischen, sondern rein individuellen Charakter trug und die Billigung des Hl. Stuhles fand, führte rasch zu großen Erfolgen. In einer Betrachtung des Ergebnisses der römischen Stadtratswahl von 1877 schrieb damals der liberale Diritto: ‚Wir müssen laut dieses drohende Vordringen der klerikalen Flut beklagen, welche mit langsamem, aber unaufhaltsamem Schritte bereits in unsere administrativen Burgen eindringt, um sich auf den Eintritt ins Parlament vorzubereiten. . . . Wenn die bisherige duldsame Kirchenpolitik nicht bald ein Ende nimmt, wird sie Italien fatalerweise dahin führen, ein großes Belgien zu werden.‘ Ungeduldig aber vergebens erwarteten die italienischen Katholiken nun die Aufhebung des non expedit. Im Jahre 1879 versuchte eine Zahl katholischer Notabilitäten, unter ihnen Cesare Cantù, G. B. de Rossi, Prinz Paolo Borghese, Graf Santucci, die sich um den Grafen Campello scharten, die Gründung einer politischen Partei unter dem Namen der National-Konservativen. Leo XIII., der im Jahre vorher den Thron bestiegen hatte, widersetzte sich. Um so intensiver wurde dafür nun die Tätigkeit der italienischen Katholiken auf sozialem Gebiet. Es galt, das Proletariat dem theokratischen Gedanken zurückzugewinnen. Curci hatte 1885 in einem Buche ‚Di un socialismo cristiano‘ die Kirche auf das Proletariat als Bundesgenossen für ihre neue Machtbegründung hingewiesen. In Giuseppe Toniolo, Professor an der Universität Pisa, der 1889 die Unione cattolica per gli studî sociali gründete, besaß die theokratische Sozialpolitik ihren Historiker und Theoretiker. Aber niemand begriff klarer als Leo XIII. selbst, wie die Enzyklika Rerum Novarum vom 15. Mai 1891 bezeugt, die säkulare Mission des theokratischen Standes als des Schiedsrichters und Friedensstifters zwischen Kapital und Arbeit. Mit dem nach einer Pause von drei Jahren 1887 zu Lucca eröffneten Katholikentage trat die soziale Frage in den Mittelpunkt der Verhandlungen der Kongresse; die zweite von den fünf Sektionen, in die jeder Kongreß geteilt sein sollte, hatte sich künftig ausschließlich mit christlicher Sozialökonomie zu befassen. Rasch verbreiteten sich nun, besonders in Oberitalien, soziale Gründungen aller Art, wie katholische Kooperativen, Landarbeiterkassen usw. ‚Helft mir in diesem Werk der Erlösung!‘ rief Luigi Cerutti, der Apostel der banche rurali, ‚und von der Bank bringe ich euch den Arbeiter in die Kirche.‘

Erst in den achtziger Jahren, unter der Regierung Umbertos, drang der Marxismus in Italien ein, denn bei der langsamen Entwicklung der Industrie in Piemont und der Lombardei konnte sich auch der neue Stand nur langsam bilden. Im Jahre 1890 erlebte Italien die erste Maifeier, 1893 fand in Reggio Emilia der erste Sozialistenkongreß statt. Inzwischen

war die Bourgeoisie eifrig am Werke, ihre moralische Autorität immer mehr zu untergraben. Wie Frankreich 1892 seinen Panamaskandal, hatte Italien im nächsten Jahre den Skandal der Banca Romana, der das kompromittierte Ministerium Giolitti stürzte und Crispi von 1893—1896 zurückführte, von dessen Energie das Bürgertum Rettung aus der sozialistischen Gefahr erhoffte. Aber die politische Laufbahn des großen Staatsmannes fand in dieser seiner zweiten Diktatur ein plötzliches und trauriges Ende. Der Brief, den Cavallotti, das Werkzeug der Revolution und der dreibundfeindlichen Franzosenpartei, zur Infamierung Crispis agli onesti di tutti i partiti schrieb, beugte diesen zwar, aber brach ihn nicht; doch die Nachricht von der militärischen Katastrophe bei Adua, die am 1. März 1896 in Rom einlief, traf ihn wie der Blitz; am 5. demissionierte das Ministerium. Die sozialistische Agitation machte seit der abyssinischen Katastrophe immer beunruhigendere Fortschritte. Die Partei erhielt 1896 in dem Avanti ihr Zentralorgan. Das Ministerium Rudini wagte einen entscheidenden Schlag; es kam zu den blutigen Maitagen, den fatti di maggio, von 1898. Ein Fanatiker rächte die gefallenen Genossen 1900 durch die Ermordung Umbertos; im nächsten Jahre starb Crispi. Unter der Diktatur Giolittis, die 1903 begann und 1914 im Weltkrieg jenes bekannte dramatische Ende fand, kam eine sozialistenfreundliche Zeit. Nach den übermäßigen Anstrengungen der letzten Jahre in der inneren und äußeren Politik brauchte das Land die Ruhe, die ihm Giolitti, der typische liberale Piemontese, der Meister im Spielen des parlamentarischen Instrumentes, wie kein anderer gewähren konnte.

In dieser Zeit sozialer Gärung nahm auch der liberale Katholizismus eine neue radikale Gestalt an. Romolo Murri war der Führer dieser Bewegung, die, ohne ihr eigentliches Ziel noch zu verstehen, 1898 begann, als der junge Priester sich mit einem christlich-sozialen Programm an die Öffentlichkeit wandte. Bis zum Abfall Murris, von 1898 bis 1900, besaß sie ihr literarisches Organ in der Zweimonatzeitschrift ‚La Cultura sociale' und erhielt nach dem Erscheinen der Enzyklika Graves de communi 1901 auch ihre Tageszeitung ‚Il Domani d'Italia' (1901 bis 1905). Zwischen der offiziellen ‚Unione economico-sociale', der erwähnten zweiten Sektion der ‚Opera dei Congressi', und den jugendlichen Neuerern der christlichen Demokratie, die zum erstenmal auf dem Katholikentag von Ferrara 1899 als geschlossene Gruppe mit Murri an der Spitze auftraten, konnte der Konflikt nicht ausbleiben. Die Kurie wünschte den Bruch nicht. Rampolla selbst sagte einmal im Jahre 1900 zu Murri, der ihn damals öfter sehen durfte: ‚Hier regnet es täglich Klagen von Bischöfen gegen euch; doch geht nur voran, aber mit Vorsicht! Wir werden euch stützen.' Die Enzyklika Graves de communi vom 18. Januar 1901 gestattete den Namen der christlichen Demokratie, und am 27. Januar 1902 erklärte die Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten nicht nur die Rechtmäßigkeit aller neu entstandenen christlich-demokratischen Grup-

pen, sondern gliederte sie auch der zweiten Sektion der Opera dei Congressi an. Das war die erste Phase, sie endete mit einem Siege der Murristen. Aber die Unversöhnlichkeit beider Richtungen trat bei dieser nahen Berührung noch deutlicher ans Licht. Der Katholikentag von Bologna 1904 nahm eine Tagesordnung an, welche die täglich wachsende Uneinigkeit in der Leitung der Opera (denn auch in die Leitung waren die Sieger eingedrungen) beklagte und Seine Heiligkeit demütig bat, ‚ein Wort zu sprechen, um jeder Spaltung ein Ende zu machen und die katholische Bewegung in Italien neu zu kräftigen'. Als Antwort kam Pius' X. Enzyklika Il fermo proposito vom 11. Juli 1905, welche die alte Opera dei Congressi auflöste und die Grundlage einer neuen Organisation der italienischen Katholiken legte. Entsprechend diesem Entwurf traten bald drei große katholische Verbände ins Leben: die Unione popolare mit dem Hauptzweck der religiösen Propaganda, die Unione economica-sociale für christliche Sozialpolitik und der katholische Wahlverein, die Unione electorale cattolica. Es war der Versuch, die beiden feindlichen Richtungen in einer neuen, die Vergangenheit auslöschenden Einheit synthetisch zu verschmelzen. Natürlich sollten wie die Opera auch die drei Unionen unter der Leitung des Episkopats stehen. Das war die zweite Phase. Jetzt mußten die Murristen Farbe bekennen. Und sie taten es. Sie lösten sich nicht auf, sondern konstituierten sich im November 1905 als Lega Democratica Nazionale; ihre Zeitung war die Unione democratica. Man kann kaum sagen, daß die Lega lebte; jedenfalls war sie bereits im nächsten Jahre, nachdem Pius X. den Priestern die Mitgliedschaft verboten hatte, so gut wie tot. Das war die dritte und letzte Phase des Murrismus. Murri selbst wurde 1907 a divinis suspendiert und verfiel zwei Jahre später dem großen Kirchenbann.

Soziale und politische Emanzipation des katholischen Laientums von der Hierarchie war das Ziel Murris gewesen. Er bekämpfte die theokratische Sozialpolitik der Opera dei Congressi, der er den kapitalistischen Standpunkt und die Abhängigkeit vom Episkopat zum Vorwurf machte. Hierin liegt sein sozialer Modernismus. Er bekämpfte die theokratische Staatspolitik, hielt die römische Frage für erledigt und ließ nach hegelianisch-neapolitanischer Methode die Priesterkirche im Laienstaat aufgehen; das ist sein politischer Modernismus, der aber nicht seine Erfindung ist. Zum zweitenmal hatte die Kirche die Bildung einer politischen Partei der italienischen Katholiken vereitelt. Der gemäßigte Liberalismus einer Partei Campello wäre für die Theokratie unzuverlässig, eine Partei Murri von vornherein antitheokratisch inspiriert gewesen. Cattolici deputati ma non deputati cattolici lautete nach den Erfahrungen mit der christlichen Demokratie entschiedener als je die vatikanische Parole. Die Katholiken gingen zur Wahlurne nicht als Katholiken, sondern als Verteidiger der bestehenden Ordnung, um katholische oder nichtkatholische konservative Abgeordnete zu wählen. Es war die schwunglose Ära Giolitti. Den Triumph dieser Politik stellt der Wahlvertrag des Grafen Gentiloni mit der Regierung Giolitti, der Patto Gentiloni, vom Jahre 1913 dar.

Dann kam der Weltkrieg. Benedikts XV. von Italien und Frankreich so übelgenommene Neutralität war großzügige theokratische Realpolitik. Seine imperialistischen Ziele waren kühn wie die seiner größten Vorgänger. Trotz großer Erfolge blieben ihm aber herbe Enttäuschungen nicht erspart. Die Friedensvermittlung des Jahres 1917 wurde abgelehnt; der freimaurerische Laizismus der Welt wollte keinen theokratischen Frieden. Die römische Frage wurde durch den Londoner Vertrag vom 25. April 1915 aus der Zahl der Friedensprobleme ausgeschaltet und unter diesem Vorwand der Papst selbst vom Friedenskongresse ausgeschlossen. Und ebenso erfolglos hatte die Kurie aus theokratischen Gründen nach dem Ausbruch des Weltbrandes den italienischen Katholiken zur Neutralität geraten, denn sie mußte befürchten, daß diese mit dem Blutopfer für den revolutionären Einheitsstaat auch das Garantiegesetz, seine Grundlage, akzeptieren könnten und daß sich eine katholische Partei, deren Entstehung nach dem Friedensschluß vorauszusehen war, auf dieser Grundlage bildete. Um aber über die Kräfte des italienischen Laientums besser verfügen zu können, gab Benedikt XV. der Organisation desselben eine stärker zentralisierte Form. Über die fünf Sektionen, die Unione popolare, die Unione economico-sociale, die Unione elettorale, die Unione delle donne cattoliche und die Unione della gioventù cattolica stellte er die Giunta direttiva dell' azione cattolica, von der künftig die allgemeine Richtung der katholischen Bewegung einheitlich geleitet werden sollte. Sie verbindet die fünf Gruppen miteinander und ist zugleich die vermittelnde Instanz, durch welche die Wünsche und Direktiven des Hl. Stuhles an jene gelangen. In der Giunta sitzen die vom Papste ernannten Präsidenten der fünf Unionen und sechs von der Gesamtheit der Diözesankomitees ernannte Mitglieder. Das Präsidium der Giunta gehört dem Präsidenten der Unione populare; der Präsident und der Generalsekretär der Giunta können nur durch den Papst selbst ihres Amtes entsetzt werden.

Generalsekretär der Giunta aber wurde der sizilianische Priester Don Sturzo, der gleich nach Ausbruch des Weltkrieges und der Thronbesteigung Benedikts seine Vaterstadt Caltagirone, deren Bürgermeister er seit fast zehn Jahren war, verließ, um sich dauernd in Rom niederzulassen, da er begriff, daß die Stunde für die italienischen Katholiken gekommen war. Am 4. November 1918 schlossen Italien und Österreich Waffenstillstand; am 18. Januar 1919, unter dem Ministerium Nitti, erging ein von Sturzo und zehn anderen Mitgliedern einer provisorischen Kommission unterzeichneter Appell an das Land und gleichzeitig wurde das Programm einer neu gebildeten Partei, des Partito Popolare Italiano (P. P. I.), der Presse mitgeteilt. Während alle anderen Parteien hilflos und überrascht in den Frieden taumelten wie vorher in den Krieg, war zum Aufbau eines neuen Italiens eine katholische Partei mit einem originellen und ernst zu nehmenden Programm von einem Politiker ganz großen Stiles mit durchdringendem Scharfsinn, reicher Erfahrung, unerschöpflicher Initiativkraft und verborgenen Hintergedanken geschaffen worden. Vom Tage ihrer Geburt an

lebte in ihr der Machtwille ihres Gründers, der sie als ihr politischer Sekretär diktatorisch beherrscht und ihr so eine Kohäsionskraft verleiht, wie sie keine andere italienische Partei auch nur im entferntesten besitzt. In seiner berühmten Mailänder Rede: ‚Politische und ökonomische Krisis' sagt Don Sturzo: ‚Es fehlt uns die Hingebung an ein Programm des Gedankens und der konkreten Realisierungen, es fehlt uns der Mann der großen Hoffnung und des großen Hasses.' Kein Zweifel, Don Sturzo, der bis jetzt im Verborgenen seine Diktatur über die Partei und die Regierungen ausübt, ist überzeugt, einst in anderer Stellung seine großen Pläne zu vollenden.

Ein halbes Jahr nach ihrer Konstituierung im Juni 1919 hielt die von Sturzo gegründete Partei unter dem Vorsitz de Gasperis ihren ersten Parteitag in Bologna. Im November fanden die Wahlen für die 25. Legislaturperiode statt. Sturzos Partei zog mit hundert Abgeordneten ins Parlament; es war ein alle Erwartungen übersteigender Erfolg. Italien stand vor der bolschewistischen Revolution. Nitti, der im Juni des vergangenen Jahres Orlando gefolgt war, sah sich im März zur Umbildung seines Ministeriums genötigt. Die neun Punkte, die Sturzo als Bedingung für den Eintritt der Partei in das Kabinett stellte, wurden nicht angenommen. Im Mai dieses Jahres hielten die Popolaren in Neapel ihren zweiten Parteitag, auf dem die sozialökonomischen Gegensätze der äußersten Rechten und der äußersten Linken zusammenstießen. Bald darauf brachten sie das zweite Ministerium Nitti zu Fall und erhielten in dem dritten, nur zwanzig Tage dauernden, gleich sechs Portefeuilles. Dieses dritte Ministerium Nitti, unter dem das von Sturzo geforderte ‚Ministerium der Arbeit' geschaffen wurde, war nur ein Notbehelf, da die verbündeten Regierungen das Wiederauftreten des Mannes, in dem die Nation den einzigen Retter aus der Lebensgefahr erblickte, noch nicht erlauben wollten: Giolittis. Jetzt aber wurde der Alte vom Juni 1920 bis Juli 1921 der Nachfolger des neapolitanischen Nationalökonomen. Tatsächlich wurde Giolottis geschmeidige Taktik ohne allzu große Opfer rasch der Revolution Herr. Das Bürgertum begann sich seiner jämmerlichen Feigheit dem roten Schrecken gegenüber zu schämen. Seit dem 4. November 1920, dem zweiten Jahrestag des Sieges über Österreich, schlug die Stimmung um: Die Munizipalwahlen führten am 7. November zu einer Niederlage der Sozialisten in ganz Italien. Im Januar des folgenden Jahres (1921) tauchten zum erstenmal die Faschisten auf; das Bürgertum hatte seine Schutztruppe gegen den Bolschewismus gefunden. Als Giolitti im April die Kammer auflöste, rechnete er auf eine nationalistisch-reaktionäre Mehrheit, besonders auch auf eine Verminderung der Zahl der Popolaren. Enttäuscht über den Ausgang der Wahlen (so waren die Popolaren stärker als vorher mit über hundert Abgeordneten nach Montecitorio zurückgekehrt) demissionierte das Ministerium im Juni. Das folgende Kabinett Bonomi, unter dem die Popolaren im Oktober 1921 zu Venedig ihren dritten Parteitag hielten, auf dem man die Einheit des Programms und der Taktik wiederfand, wurde nach einer die

fortschreitende Auflösung des Landes begünstigenden passiven Existenz endlich im Februar dieses Jahres (1922) gestürzt. Diejenigen, welche damals auf Giolittis Wiederkehr zählten, hatten die Rechnung ohne Don Sturzo gemacht, für den er seit seinem antiklerikalen Finanzgesetz unannehmbar war. Sturzos Veto hatte ein mehrwöchentliches Interregnum zur Folge; schließlich gab er dem Kompromißministerium Facta seine Billigung. Nach kaum drei Jahren war der einfache Priester Don Sturzo zu einer solchen Macht im Staate Cavours und Garibaldis geworden, daß er in einem politisch so wichtigen Augenblick, wie es jene Tage vor der Genuakonferenz waren, das ganze politische Leben des Staates stillstellen konnte, und daß heute kein Ministerium mehr ohne seine Zustimmung denkbar ist.

Ein alter, weitverbreiteter Irrtum sieht in der Kirche ihrer Natur nach die Stütze der historisch gewordenen Gewalten. Tatsächlich aber ist die Politik der Kirche an sich weder links, noch rechts, noch die Mitte, weder revolutionär, noch reaktionär, noch konservativ, weil sie unter Umständen jedes der drei sein muß. Der Staat und seine Konstitution, die Gesellschaft und ihre Formen haben für ihren Endzweck nur eine kontingente und relative Bedeutung. Gerade in der ersten großen Epoche des theokratischen Imperialismus ist die Politik der Kurie nichts weniger als prinzipiell legitimistisch. Gegen die gebannten Kaiser läßt sie Gegenkaiser wählen und spricht die Untertanen ihres Eides gegen die exkommunizierten angestammten Fürsten ledig. Gregor VII., der größte Papst des Mittelalters, stützt sich in seinem Kampf gegen das Kaisertum auf das Volk; er organisiert das demokratische Guelfentum der Städte gegen die ghibellinische Feudalaristokratie. Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles. Prinzipiell konservativ und legitimistisch wurde die Kirche vielmehr erst in der zweiten absteigenden Epoche ihres theokratischen Imperialismus unter dem Zwang und für die Zwecke des politisch von ihr emanzipierten, absoluten Fürstentums, in der Zeit des Gallikanismus, des Febronianismus, des Josephinismus. Langsam erst kam der theokratische Wille wieder zum Bewußtsein seiner Aktionsfreiheit über den antithetischen Mächten. Leo XIII. und sein Staatssekretär Rampolla inaugurierten eine neue Ära, als sie zum Entsetzen aller Legitimisten, die eben noch einmal in der Boulangeraffäre ihre ganze Unfähigkeit bewiesen hatten, das katholische Frankreich zum Ralliement mit der Republik aufforderten. Pius X. und Mery del Val dagegen brachen mit der Republik und begünstigten, wieder zu der traditionellen Politik Pius IX. zurückkehrend, die gegenrevolutionären, legitimistischen Bestrebungen. Erlebten sie nicht in dem Falle Murri, wohin das demokratische Prinzip der Volkssouveränität auf die Konstitution der Kirche angewandt führen muß? Sturzos Ideen sind die Rampollas, aus dessen Schule auch Benedikt XV. stammte, der Sturzo freie Hand ließ. Mery del Vals Schule war unter dem letzten Pontifikat ohne Einfluß. Lehrreich ist der Fall des Kardinalerzbischofs Boggiani von Genua. Er hatte 1920 einen temperamentvollen Hirtenbrief L'Azione cattolica e il Partito Popolare Italiano

gegen die neue ihm zu liberal erscheinende Partei vom Standpunkt der alten Richtung aus veröffentlicht. Sturzo aber war der Stärkere und Boggiani mußte auf sein Erzbistum verzichten.

Der Unterschied beider Schulen liegt nicht im Endziel, sondern nur in der Methode. Diejenige Sturzos ist komplizierter und versteckter, aber ohne theokratische Garantien besäße er nicht die Aktionsfreiheit, die ihm die Kirche zugesteht. Über seiner Partei, in der er die konservativen und sozialistischen Katholiken von Meda, dem leader des Partito im Parlament, bis zu Miglioli, dem demagogischen Organisator der Landarbeitermassen, zusammenhält und die auch nach der Ausscheidung der Ultras von rechts und links auf dem Kongreß von Neapel der sozialen und politischen Gegensätze noch genug in sich birgt, scheint dieser sizilianische Priester, in dem der starke Wille den schwachen Leib zu verzehren droht, wie die theokratische Diktatur in Person zu stehen. Theokratisch ist seine Sozialpolitik, seine Parteipolitik, seine Staatspolitik. Er braucht die Massen, um das Parlament und damit die Macht zu erobern. Eine Popularenregierung würde die römische Frage, die offene Wunde Italiens, aus der Welt schaffen. Denn nachdem weder die kriegerischen Revanchepläne der französischen Legitimisten in den siebziger Jahren noch der Weltkrieg deren Lösung gebracht haben, ist eine andere als eine parlamentarische nicht mehr denkbar. An diese als einzige Möglichkeit dachte auch der Kardinalstaatssekretär Gasparri in der bekannten Mitteilung, welche er im Juni 1915 dem Leiter des Corriere d'Italia machte, in der es hieß, daß der Heilige Stuhl ‚all sein Vertrauen auf Gott setze und eine angemessene Gestaltung nicht von den fremden Waffen, sondern vom Sieg des Gerechtigkeitssinnes erwarte, welcher, wie er hoffe, sich im italienischen Volke, seinen wahren Interessen entsprechend, mehr und mehr durchsetzen werde'! Die Durchführung der vom Programm der Popolaren geforderten regionalistischen Dezentralisation, deren Bedeutung für das Wiedererwachen des durch den Einheitsstaat erstickten Lebens der Provinzen von allen Parteien heute begriffen wird, könnte die Gelegenheit zur Ablösung eines autonomen päpstlichen Territoriums bieten. Selbst das kleinste souveräne Gebiet, der mons Vaticanus ohne Zugang zum Meer, genügte als Ausdruck für die Unabhängigkeit des Reiches Christi von dieser, nämlich der natürlichen Welt der Staaten. Das Ziel aber, das Sturzo durch eine Internationale der katholischen Laienwelt, der Internationale Bianca, erreichen will, ist die Wiederherstellung des theokratischen Völkerbundes um den mons vaticanus als seinen Mittelpunkt; denn die Voraussetzung dafür wäre die Bildung katholischer Parteien in allen Staaten zur Eroberung der parlamentarischen Macht und ihre internationale Vereinigung in der Idee eines dem freimaurerischen entgegengesetzten päpstlichen Völkerbundes.

Fast 50 Jahre nach der Annexion Roms durch die Piemontesen hat endlich ein sizilianischer Priester, in dem die politische Tradition der großen Päpste lebendig ist, auf guelfisch-demokratischer Grundlage die Partei der italienischen Katholiken geschaffen. Die Kanonen, welche die Bresche in

die Porta Pia schossen, hatten den theokratischen Machtwillen der Kirche nicht getroffen, sondern aufgeweckt. Heute kämpft die Siegerin von damals, die liberale Bourgeoisie, einen Existenzkampf mit doppelter Front gegen die wider sie verbündeten Parteien der Katholiken und der Marxisten. Verbündet allerdings nur bis zum Tage des Sieges, um sofort den entscheidenden Kampf um den Staat gegen einander zu beginnen. Auf der einen Seite der proletarische Imperialismus, die letzte noch mögliche Form des autonom gewordenen Laienprinzips in dem Pöbel- und Zuchthausstaat realisierend, auf der anderen Seite — der katholische Imperialismus.

Dazu ruf ich den Dichter

Tiefer nun wölbt sich der Bogen des Jahres,
Nah ist, o Sommer, dein Ende.
Tiefer nun neigt sich der Himmel,
Tiefer die Himmlischen alle, zu lauschen
Dem Loben und Preisen, das tränket den Herrn.

In güldenen Tropfen, o Sommer, hängt deine Sonne —
Apfel und Pfirsich und Traube —
Im dunkelnden Laube.
Was aus den Feldern gestiegen,
Wiegend aufwipfelt: das Korn —
Und das Öl von den Bergen
Und das Wasser der Tiefe,
Alles vom Gotte köstlich kredenzet —
Kommt zu den Menschen.
Siehe, sie kommen liebend zusammen!
Siehe das reine Geheimnis:
In Feuern des Glückes
Entquillt ihnen lauter der Mensch!
Ihn zu empfangen und ihn zu segnen
Gesellet sich ihnen fröhlich der Gott.

O wir Armen, die ihn nur schauen
Festlich bekränzt und gegürtet
Den Hügel des Jahres ersteigend: das Fest!
Denn ging er nicht gestern und Jahre
Die dampfende Furche neben uns, schwalbenumblitzt,
Und wartet' der Speise?
Und sahen ihn nimmer . . .
Wehe aber, wie würden erschrecken die Menschen, wehe,
Sähn seinen Fuß sie aus ihrem Tale entschwinden

Wie nun den deinen, o Sommer, leuchtend und weiß,
Da überm Rand des Gebirgs er hinschreitet,
Nur noch zu sehn, nicht mehr zu fassen!
Wehe, o wehe, wir erkennen den Gott nur
Wenn er gegangen!

Sommer, o goldenes Dach,
O heiter,
O schön, unter dir zu wohnen!
Sommer, o tönende Säule!
Einmal noch rührt dich der Gott,
Und du klingest und läutest,
Springest und stürzt...
Höre: die Sense singt gramvollen Absang.
Wenn du von hinnen gehst,
Wenn du den Knaben nicht mehr geleitest zum Spiel,
Sterne und rötlicher Mond nicht mehr
Aus deinen Händen in süße Abende eilen,
Wenn nur der Regen noch rauscht
Und verschluchzt sind die Schreie der Grille,
Schwermütig die Hasen laufen
Hinein in den Herbst, den braunen,
Wenn flüchtet der Hirte mit zitternden Lämmern
Unter Gebälke und Dach
Und seine Flöte traurig, vergessen, verloren
Liegt zwischen Steinen:
Ist Nacht und die Stunde ohn' Namen und Klang.
In das Dunkel kriechen Kröten und Schlangen —
Wehe uns, Sommer! Wehe uns, Gott!
Heimlich und unsichtbar ist
Nun wieder das Böse!

Vieles ist zu bewahren, um neu zu sehen die Erde
Und Sonne, den göttlichen Stuhl.
Vieles ist aufzubewahren in Krügen und Kammern:
Öl und Früchte und Mehl, und mehr noch,
Dazu ruf ich den Dichter:
Wie im Winter der Hausvater den Ölkrug verwaltet
Und daraus schöpfet —
Schöpfe, austeile jedem, der alles vertan und
Nichts mehr behalten und hungert,
Schöpfe und reich ihm den wachsenden Gott!

Franz Johannes Weinrich.

Das katholische Drama
Von Joseph Sprengler

I.

Die heurige Übersicht mag wieder ein Name einleiten, um den seit Jahren schon ein Hauch klassischer Reife weht. 1909 ist dem Dramaturgen ein Einakter aufgefallen: „Der heilige Nepomuk.“* Seine Verse hatten etwas von dem dunkel schönen Klang der Spanier und viel von der Gedankenschwere Hebbels. Sie rangen spröde wie Kleist und brachen plötzlich aus wie dieser. Sie waren bald streng wie eine Posaune des Jüngsten Gerichts und bald mild wie von einer Frauenhand. Sie waren von einer Frau, von Ilse von Stach, die uns dann 1919 im ‚Genesius‘ das große Beispiel einer christlichen Märtyrertragödie aufgestellt hat. Zwischendurch schrieb sie an einem ‚Robert, dem Frommen‘, der bisher noch nicht veröffentlicht worden ist, und der vielleicht in ihrem dramatischen Gesamtwerk steht wie in Claudels Werkreihe ‚La ville‘ oder in Reinhard Sorges Schaffen ‚Guntwar, die Schule eines Propheten‘. Es ist nämlich darin die glühende Tabernakelsehnsucht des Konvertiten und der brennende Drang nach kirchlicher Geborgenheit. Sakramentsspiel ist eigentlich alles, was die Stach von je szenisch geformt hat. So stellt ‚Der heilige Nepomuk‘ die Beichte der Schuld, ‚Genesius‘ die Taufe mit Wasser und Blut und jetzt ‚Griseldis‘** die Ehe dar. 1915 auf 1916 geschrieben, erscheint diese dramatische Dichtung erst jetzt.

Die Fabel, wie Griseldis, die ihrem Gemahl sklavisch ergeben ist, grausam in Treue und Liebe geprüft wird, reicht bekanntlich auf Boccaccios ‚Decamerone‘ zurück. Von da ist sie in die vielen Dramatisierungen der Weltliteratur übergegangen, deren ungefähr vorletzte deutsche von Friedrich Halm, deren schon nicht mehr letzte deutsche von Gerhart Hauptmann stammt. Ilse von Stach hat sich an keinen der Bühnenvorgänger, auch nicht an den ihr lieben Lope de Vega und dessen ‚exemplo de la paciencia‘ gehalten. Sie ist völlig selbständig. Das heißt nicht, daß sie außer Zusammenhang ist. Sie hat den Faden Hebbels weiter gesponnen. Der hat zwar keine Griselda, wohl aber eine Dulderin Genoveva, einen maßlos gebieterischen Holofernes, einen grenzenlos eifernden Herodes gedichtet.

Wenn Galeazzo, der Markgraf von Ivrea, im Vorspiel um Griseldis, die Tochter des edlen Fürsten Emanuele wirbt, so ist jede Bitte schon eine kühne Frage und jede tastende Frage schon eine bis ans Verwegenste drängende Gewalttat.

> ‚Bist du Griseldis, die ich suche, aller
> Frauen Frau, — du, aller Frauen Sinn
> und ew'ges Urbild? — Wird deine Liebe,
> die du dem Gatten liebst, mächtiger sein

---

* Zweite Auflage, Jos. Kösel und Fr. Pustet.

** Jos. Kösel u. Friedr. Pustet 1921.

als Mutterliebe? — Kennt deine Lust zu schenken
nicht Maß noch Grenze? Ist dein Gehorsam über
aller irdischen Vernunft? . . .'

Und er bohrt noch weiter: ‚Vermagst du, wie Gottes Sohn, mit des Herzens allerletztem Blutstropfen den wilden Genius des Abgrunds zu besiegen?'

Es gibt bei Hebbel, wie Julius Bab in seiner Dramaturgie für Schauspieler ausführt, zwei tragische Arten, Gott zu versuchen. Die eine ist die männlich herrische, die frevelt, indem sie sich ausdehnend selber zum Gott über den Geschöpfen macht. Aber auch die weibliche Art, die das Ich auflöst, indem sie gänzlich in das Du einsinkt, und die sich wegwirft, indem sie sich verschenkt, ist tiefe Schuld, denn sie wahrt ebensowenig die Grenze, die Form, die ihr bestimmt ist. Schiller würde noch gesagt haben: der Menschheit Würde. Hebbel spricht von verletzter Form; durchgängig bloß von Form oder Idee und deren Sprengung durch die Maßlosigkeit. Das ist wohl zu merken.

Stachs dramatische Dichtung geht nun um gar nichts anderes als um das Schicksal zweier solcher Gottversucher, von denen Galeazzo sich als ‚aller Männer Mann' fühlt und Griseldis nur getrieben und beflissen ist, ‚aller Frauen ewig willigste zu sein'. Soweit also wäre die Grundlage reiner Hebbel, klänge nicht bereits zu Anfang noch ein anderer Ton, ein Klagelaut herein. ‚Weh dem Galeazzo!' sagt väterlich mahnend Emanuele zu Griseldis.

‚Des unerlösten und doch Gott ähnlichen
Geschlechts Zwiespältigkeit stöhnt auf in seinem
Blut. Stöhnt und verlangt nach unbegriffener
Einheit. Griseldis — über Meere hätte
sein wilder, grauser Schrei Antwort
und Witterung von dir empfangen, Antwort
aus gleicher Lebensbrunnentiefe. Weh
ihm und dir!'

Den geschlechtlichen Zwiespalt zu lösen, darum haben doch die Romantiker sämtlich gerungen, die lautersten und die sich aus der Unlauterkeit rissen, die Beseeltesten und die Unseligen. Sie flüchteten zu Platos Geistigkeit. Sie griffen nach der sexuellen Zweihälftenmystik Jakob Böhmes, indem sie zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen, zwischen der Zartheit und der rohen Kraft zu vermitteln suchten. Und sie fanden in der Liebe die Harmonie. Oder sie mußten mitten durch den Schlamm. Oder sie starben früh, unberührt und jesusfromm. Sie hießen Schleiermacher, Schlegel, Zacharias Werner, Novalis. Fast unerheblich, wie sie hießen, der Eros im Ausgleich der Geschlechter war Thema des romantischen Dichtens wie des zuweilen heftig romantischen Lebens.

Griseldis nun hat auf das ahnende ‚Weh!' ihres Vaters nichts und alles zu erwidern.

,Steh' ich,
weil meine Seele liebt, — steh' ich wohl vor
dem unbekannten Reich der Schuld?'

Und wie sie das eine Wort von der unbekannten Schuld ausspricht, da hört Hebbel, da hört jede Romantik einzuwirken auf, weil die Stach selber beginnt. Bereits die Szenen ihres heiligen Nepomuk sind ja um dieses fremde, graue, ungewisse Gewissensreich herumgeschrieben:

,Die tief verborgne, nie erkannte Schuld,
die du in meiner unbewachten Seele
schlummern fandest, — du Verklärter, hilf,
daß ich verstehe, wo die Sünde schon
von meinem Herzen Raum und Reich ergriffen!'

Ich habe gelegentlich anderswo bemerkt, daß die Gestalten der Stach eine undramatische Anlage haben. Sie erleben wohl innere Krisen; aber sie erkämpfen sie eigentlich nicht. Das gilt wie von der Nepomukdichtung, so vom Genesius und den Menschen der Griselbis. Es überkommt sie. Es ist ein Rauschen um sie. Ein dumpfes Rauschen in ihnen; ein geheimnisvolles zu ihren Häupten. Sie treiben hin. ,Blutseele', sagt die Dichterin für das Böse, für das Dämonische. Die Blutseele peitscht den Galeazzo, alle Herrenmacht zu überspannen. Aus dem Brunnen des Blutes steigt für Griselbis die Wollust des Dienens, des Duldens. ,Leiden', hatte Hebbel gesagt, ,ist ein nach innen gekehrtes Handeln,... wenn er (der Mensch) sich auf sich selbst, auf das Ewige und Unvergängliche im zerschmetterten Individuum besinnt.' Leiden und Lieben ist Schuld, sagt verfeinernd, vertiefend, orientierend die Stach, solange es nicht auf Gott als den letzten Grund gerichtet ist. So müssen Galeazzo und Griselbis wie ,recht unheilige Erdenkinder ihrer Liebe nachleben', er der herrischen, sie der hinströmenden.

Man braucht nicht auf das junkerlich tolle Vorspiel von Hauptmanns ,Griselda' zu verweisen, um den sittlich wuchtigen Ernst zu ermessen, mit dem die Stach ihren Auftakt, ihre Basis schon ergreift. Und man soll doch beide vergleichen, schon um des Stils wegen; dann sähe man bei Hauptmann eine völlig impressionistische Weibsfigur, wechselnd in Stimmungen, wechselnd nach Zuständen; bei der Stach hingegen das Bestehende, Ewige. Gewiß, ihre Menschen treiben. Aber sie treiben im Strom der Ewigkeit. Und sie wechseln dabei keinen Augenblick ihr Licht. Sie sind wie aus einer fest umrissenen Typologie des Geistes, vielleicht zu sehr Ausdruck nur ihres Geistes, nur ihres Gesetzes, nach dem sie antreten müssen; insofern vielleicht zu sehr Abstraktion, scholastisch gesagt: ens realissimum, Wesenhaftigkeit. Wir wissen, daß der Expressionismus zum Teil, zum besseren Teil derlei erstrebt hat. Und viele haben vergessen, daß schon vordem die Tragödien des Paul Ernst von ,Demetrios' und ,Canossa' bis zu ,Brunhild' überhaupt nur statuarische Gestalten gebildet haben, die ihr Selbst zu vollenden hatten. Helden allerdings formt die Stach nicht, so wenig

wie Heilige, aber auch keine Schwächlinge des Fleisches, sondern, wie gesagt, Versucher und Versuchte, die bis zum Äußersten gehen und zuletzt im Innersten ganz religiös gewandelt werden. Es mag dabei oft der dramatische Anprall fehlen. Es ist zum Beispiel gerade in der ‚Griseldis' kein rechtes Gegenspiel da; denn das Weib ist ja alles zu tun bereit, was der Mann befiehlt, so daß sie sich gegenseitig ergänzen, statt, was allein dramatisch wäre, einander zu widerstreiten. Dennoch wird man auch hier, tiefer spürend, das Gegenspiel durchfühlen. Es kommt aus Gott. Von den Menschen der Stach ist nämlich fast jeder auf Gott bezogen. Sie reden gewissermaßen nur scheinbar mitsammen. Ihre direkte, zwischenmenschliche Aussprache ist vielmehr eine indirekte Aussprache, ein indirekter Hader mit Gott. Wenn darum Galeazzo die Griseldis schmäht, prüft, kränkt, so kränkt, schmäht und versucht er Gott.

> ‚Versuchen mußt' ich deine Liebeskraft,
> und in ihr Gott versuchen, daß ich wüßte,
> ob ihm sein zauberischer Plan gelang,
> ob sein Gedanke „Weib" — wahrhaft in diesem
> ebenmäßigen Gebilde Fleisch
> geworden.'...

Auf daß er wüßte! Das ist es, was ihn immer wieder stößt und anstoßen läßt: die Wissensgierde. Er ist bei aller Physis im schäumenden Blut ein Metaphysiker. Alle Geraden und Ungeraden verlängern sich bei der Stach sozusagen in die Unendlichkeit. Und mit dieser Weite hängt es zusammen, was in ihrer gesamten Dichtung so befreiend schön ist, daß sie von der Sünde jegliches Gemeine abstreift. Keine Schwüle ist darin, keine Brunst, auch keine hysterische Lächerlichkeit wie etwa um Hauptmanns Freier. Kaum mehr der bedrängte Eros der Romantiker, der noch Fleisch und Geist verquicken möchte. Nein, nur mehr das Kräftespiel des Geistigen, das untugendliche Tugendspiel von überlassender Demut und überspannender Kraft, von Zartheit und rauh fordernder Gewalt, von verschwendender und verzehrender Liebe. Und in all dem das Zwielicht der Schuld, wie es der Ästhetiker Friedrich Theodor Vischer gefordert hat, jenes Hangen und Bangen zwischen Notwendigkeit und Freiheit, zwischen dem Sündenzwang der Natur und der sittlichen Selbstbestimmung, das die Stach dann endgültig in das katholische Glaubensbekenntnis von der Freiheit des Christenmenschen ausmünden läßt.

> ‚Laß uns .....
> vor unsrem Schicksal stehn,
> mit Menschenanrecht aus der Kraft des Willens
> schuldig zu sein.'...

so ruft Galeazzo in seiner offenen Schlußbeichte, in der er, nun doch schier ein Held, sicherlich ein starker Christ, die eigene Schuld reumütig bejaht.

Es ist staunenswert, was in dem zentralen Schuldbegriff der Stach alles bewußt und unbewußt steckt, ein Streben, so antik wie modern, so

griechisch wie christlich, so fatalistisch wie aktiv zu sein und Sophokles und den heiligen Paulus zu vereinigen. Nicht daß es ihr restlos gelungen wäre. Wo sie versucht, im Gefühl, wenn auch nur im subjektiven Gefühl, der Griseldis einen Antigonekonflikt zwischen zwei Pflichten zu schaffen, da ist die Griseldis keine oder nur eine sehr verzerrte Antigone; denn wenn sie der Gatte vor die Wahl stellt, ihn oder das Kind zu lieben, beziehungsweise zu lassen, mag sie schwanken; aber sobald er ihr gebietet, als Preis seiner Liebe das Knäblein in die Raubtierwildnis zu werfen, hört im Umkreis des Menschlichen, nicht bloß des Christlichen, sofort jede Unentschiedenheit auf. Insofern ist der Konflikt der Griseldis kein rein tragischer. Aber er ist noch immer antik: in der ὕβρις, im Frevel, in der Verblendung, im μὴ σωφρονεῖν. Auch hebbelisch: in der Maßlosigkeit, in der ‚starren Ausdehnung des Ichs'. Doch was bei Hebbel als rein lineare Grenzverletzung erscheint, also in der leeren Sphäre des Formalen bleibt, das erfüllt sich nun bei der Stach wieder mit dem Inhalt von Gut und Böse, mit dem konkreten Wort von Gottes Geboten. Nicht bloß Schuld, Sünde wie in den Moralitäten und Mysterien der katholischen Zeit heißt jetzt wieder das Vergehen. Griseldis sündigt, indem sie betet: Führe mich in Versuchung, damit ich die Kraft meiner Gattenliebe bewähre! Und Griseldis frevelt, wenn sie vor Galeazzo mit dem Schrei: ‚Dein Wille geschehe!' niederfällt.

Man sieht, es sind die heiligen Worte des Vaterunsers und der Ölbergangst, gegen die sie wirkt und die sie verkehrt. Um sie wieder zu dem Sinn der jenseitigen, göttlichen Wahrheit zurückzulenken, ist der Vater Emanuele da. Er ist der Chor. Er ist der priesterlich einsprechende, lossprechende, segnende Chor. Er enthüllt uns das Geheimnis des Stückes, das heißt das Geheimnis der Ehe. Ja, diesen Untertitel müßte das Griseldisdrama tragen. Ein Spiel von Prüfungen, ein Schuldspiel, ein Reuespiel, ein Beichtspiel, ein Sühnespiel: alles das ist es reichlich nebenher. Doch das Spiel von der Vermählung im Geiste Christi ist es zuvörderst, ein Lehrgedicht, das dem Weibe die Kraft, dem Manne aber auch die Übung schlichter Güte zulegt und beiden die Herrlichkeit der Erben Gottes. Dieses Nicht-mehr-Knecht sein dürfen, dieses Aufsteigen aller in der gleichen Weise erlösten Seelen zur Kindschaft des himmlischen Vaters, hat es nicht Paulus an Timotheus, an die Galater, am strahlendsten an die Römer verkündet? Im ‚Genesius' schwingt es als ein Psalmodieren, ein freies Lerchenlied von der blutdünstenden Erde zur Sonne empor. In der ‚Griseldis' ist die Sprache noch zögernd, haftender, vielleicht eben deshalb, weil sie oft lehrend in Allegorien verweilt und manche Bekenntnisse gewissermaßen zwischen Beteuerungen: ‚Ich schwöre, — schwöre ich dir!' einrahmt. Aber schon der ganze Gang ist schwer. Nicht bloß, daß die jambischen Zeilen vielfach einen trochäischen oder spondeischen Einsatz haben, auch das Denken bewegt sich sozusagen in Längen. Entschlüsse werden umständlich. Verbrecherische Pläne wachsen vom verborgensten Keim aus.

Dennoch sind die Akte zwar nicht mitreißend, doch von einer feineren, musikalischen Dramatik, die aus den lyrischen Ruhetakten ein folgendes Crescendo der Leidenschaften herausspinnt und die Höhen und Tiefen des Stücks innig ineinander fügt, im Finale wie nach einem unsichtbaren Stab.

Es ist wieder die wundersame Bahn von Genesius und Marcella, daß Griseldis und Galeazzo die irdische Liebe meinen und erstreben und die himmlisch reine erreichen, daß sie erdein gehen, bis sie die Hand Gottes aufwärts biegt, daß sie, fachlich gesprochen, aus der Ziel- und Willenshandlung in ein Entwicklungsdrama, in ein sanftes Vorsehungsschicksal übergeleitet werden. Freilich das halbe Wunder im dritten Akt muß man eben als des Glaubens liebstes Kind hinnehmen. Szenisch ist es ein leuchtendes Morgenbild, gleichsam aus Grillparzers zerfließendem ‚Traum ein Leben‘, wie die Wölfin friedlich neben dem geschonten Knäblein trabt, das die Flöte bläst. Vielleicht spielt auch des wundertätigen Calderon Zauber mit. Sicherlich ist von dem spanischen Meister der technische Griff, das Stück mit dem Titel und der Idee abzuschließen. Franz Baader hatte sie im Nachklang Jakob Böhmes und der Romantik philosophisch einst so ausgedrückt: ‚Der Ehe Zweck als Sakrament ist wechselseitige Wiederherstellung des inneren Himmels- oder Engelsbildes im Manne und im Weibe, und man könnte in dieser Hinsicht sagen, daß der Mann, wie er sein sollte, eigentlich derjenige wäre, der innerlich kein Manntier mehr wäre, sowie das Weib, wie es sein sollte, innerlich kein Weibtier, weil nur hiemit beide die Idea der Menschheit in sich wieder ergänzt hätten.‘

Der Priestervater Emanuele gießt es in die Endverse:

‚So wird auch
der Geschlechter Liebe — uralte Feindschaft
der Geschlechter überwinden, wenn
von beiden jeder es ein Höheres
erachtet, Mensch zu sein, — ein Höheres,
der ungespaltnen, — sel'gen Gottheit Bild
zu sein . . .
. . . Als aller Männer Mann, — und aller
Frauen ewig Willigste — Griseldis.‘

Stefan George als Richter unserer Zeit
Von Werner Picht

Im Anfang standen sich der schöpferische Geist und das Chaos gegenüber. So lehrt die Schöpfungsgeschichte — nach einer dunklen Andeutung, daß schon vor dem ‚ersten' Schöpfungstag, also ehe Gott ans ‚Werk' ging, auch der ungestaltete Rohstoff von ihm ins Dasein gebracht worden, also Gott der Ursprung aller Dinge ist. Der Eingriff des Geistes in das Chaos bedeutet den Beginn der Welt wie den Beginn der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden. Gott, den Inbegriff geistiger Wesenheit, lernen wir zuerst kennen als den Schöpfer, der das Chaos zu Gestalten bändigt und dieses Schöpfungswerk krönt, indem er den Geist, indem er sich selbst verkörpert im Menschen. Es gibt keine tiefere Weltdeutung als die, welche unser Sein ableitet aus dem geheimnisvollen Bildungsdrang des schöpferischen Geistes, der nicht ruhen kann, ehe er nicht dem Ton seine Züge gegeben hat, eine Gestalt geschaffen hat ‚ihm zum Bilde'.

Daß er geschaffen ist als Abbild des Schöpfers zum Schöpfer und zum Kunstwerk, zum Bilde — diese doppelte Bestimmung nimmt der Mensch von Anbeginn an mit auf den Weg.

Und noch ein Zweites: Das Schicksal seiner Herkunft aus Materie und Geist, das Verhängnis der Zweinatur, die, Last und Antrieb, ihm ein Verweilen in der Unbeschwertheit des Paradieses unmöglich macht.

Um dies Schicksal der Verbannung in Zeit und Raum zu ertragen, bedarf der Mensch des Gefährten, der nicht sein Geschöpf und doch Gegenstand seiner Liebe ist. Mit der Erschaffung des ‚Gehilfen, der um ihn sei' wird der grundsätzliche Unterschied zwischen Gott und seinem ‚Ebenbild', dem Menschen, deutlich, der nicht Anfang und Ende der Dinge ist, nicht Ausgangs- und Zielpunkt aller Liebe, und der also auch nicht aus der Kraft seines Schöpfertums allein leben und sich erneuern kann, sondern dazu des geliebten zweiten Menschen bedarf, der als ein Wunder Gottes ihm im Schlaf geschenkt wird, ihm grade aus einem Zustand der Passivität, der Wehr- und Hilflosigkeit erwächst.

Wäre der Mensch ein vollkommenes Ebenbild Gottes, so gäbe es keine Menschheitsgeschichte, und Adam hätte den Garten des Paradieses nie verlassen. Die Geschichte der Menschheit beginnt mit der Erschaffung des zweiten Menschen, des Gehilfen und Verführers. Mit ihm zeugt er Menschen, die seiner Liebe, aber nicht seinem Schöpfertum entstammen, die sein Werk sind und doch ‚aus Gottes Hand' kommen. Das bedeutet ein immer erneutes Eingreifen Gottes in den Weltablauf, eine Wiederholung des Aktes der Schöpfung aus Materie und Geist und bezeugt immer wieder die Ohnmacht des Menschen seinen beiden Herren Gott und Tod gegenüber. Hingabe, Außer-sich-sein ist der Preis, den der unter dem Gesetz des ‚Stirb und Werde' Stehende zahlen muß, um sich in seinesgleichen fortzusetzen. Durch das dunkle Tor der Bewußt- und Willenlosigkeit führt der Lebensweg der Menschheit von Geschlecht zu Geschlecht. Und so zieht

sich durch das Gewebe menschlicher Willkür ständig der Einschlag göttlichen Wirkens.

So stehen sich im Geschöpf Künstler und Liebender gegenüber, die sich im Schöpfer in vollkommener Einheit durchdringen.

Während aber diese beiden Formen menschlichen Seins göttlichen Ursprungs sind und den Menschen auf den Sehnsuchtsweg zu göttlicher Vollkommenheit weisen, hat der Schöpfer dem Menschen, der nicht mehr unmittelbar aus der Kraft Gottes leben, sondern sich auf eigene Füße stellen wollte, den Tribut an die Materie, die ‚Strafe' einer dritten Seinsform auferlegt, der sklavischen, geistlosen Arbeit, der Arbeit ‚im Schweiße des Angesichts'. Diese ist von nun an ein Merkzeichen der aus der göttlichen Ordnung herausgebrochenen Menschheit — so sehr, daß heute ein Zustand völliger Muße der Phantasie des ‚normalen' Menschen nicht als ‚paradiesisch' vorstellbar ist. Denn unser Organismus bedarf des Schwergewichts täglicher Fron, so wie er ohne die Last der Atmosphäre aus den Fugen gehen müßte. Und nur die Ausnahmenaturen sind davon befreit, deren Schöpfertum oder Liebesfähigkeit sie der Gesetzmäßigkeit enthebt, der das normale menschliche Dasein unterworfen ist. Sie sind abgesondert und sind gleichzeitig mit einer Magie ausgestattet, die ihnen Herrschaft über die Menschen gibt und diese angesichts jener schlackenfreieren Vorbilder nie in ihrer Menschlichkeit selbstgenügsam zur Ruhe kommen läßt.

Der gestaltende Mensch, der Künstler im weitesten Sinne des Worts steht dem fronenden Menschen des Alltags als ein Wunder, ein schlechthin unbegreifliches Phänomen gegenüber, indem er ihm als Mittler zwischen Schöpfung und Menschheit seine äußere und innere Welt gestaltet, ‚begreiflich' und damit erst wirklich macht. Denn während wir aus eigener Kraft die Werke Gottes nur in Einzelheiten zweckhaft oder zufällig ins Auge zu fassen vermögen und den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen, ‚schaut' der Künstler, das Auge der Menschheit, erstmalig die Welt und macht durch Formung sichtbar, erkennbar, was der — nicht umsonst oft blinde — ‚Seher'* (dem nicht wie dem Künstler die Schau der Dinge, sondern der Blick durch sie hindurch gegeben ist) deutet und der Tätige, der nicht mit geheimen Kräften ausgestattete und damit von jenen geschiedene Mensch lebt.

Aber zwischen dem Mann der Straße und dem großen Liebenden klafft kein Abgrund. Im Gegenteil beruht dessen Wirkensmöglichkeit auf der Wesensgleichheit, die ihn jedermann verbindet, und sein Königtum wäre am Ende, wenn ihm der erste Mensch ohne Herz entgegenträte. An diesem Tage bräche das Reich des Antichrist an. Denn der Liebende, der nicht gleich dem Künstler die Gabe hat, sich aus dem Nichts sein Reich zu erschaffen, ist nur deshalb und nur so lange König, als das Geschöpf Gottes, das er vorfindet, der Mensch, dem Gesetz der Liebe untersteht, durch Liebe angreifbar ist.

* Die hier begrifflich geschiedenen Typen des Künstlers und Sehers durchdringen sich oft, so bei George selbst.

So ist der Mensch als Künstler seinem Wesen nach der Abgesonderte, Einzigartige, unter der Masse der nicht mit Gestaltungskraft Begabten Ausgezeichnete. Was ihn unterscheidet, macht seinen Wert aus. Der Mensch als Liebender aber findet seinen Adelstitel gerade in dem allen Gemeinsamen, in dem Schatz, der in jeder menschlichen Seele ruht. —

Erst eine Besinnung auf diese Grundtatsachen läßt eine Erscheinung voll verstehen, die für unser geistiges Leben von ausschlaggebender Bedeutung ist: Stefan George in unserer Zeit.

Es kann nicht anders sein, als daß Größe, wenn sie unter uns erscheint, nur von wenigen geglaubt wird und mehr Befremden als Bewunderung weckt. Denn wir sind der Größe entwöhnt. Deshalb ist auch heute noch die Feststellung nötig, daß, ganz abgesehen von jeder ästhetischen Wertung — davon soll hier überhaupt nicht die Rede sein —, ganz abgesehen ferner von weltanschaulicher Zustimmung oder Ablehnung in George eine prophetische Persönlichkeit unter uns getreten ist, der die Lippen ‚mit feuriger Kohle gerührt sind‘, und die als Träger einer göttlichen Sendung aufgefaßt werden muß.

Die Ereignisse der letzten Jahre, die apokalyptische Stimmung dieser Zeit, haben viele bereiter gemacht, ein solches Hineintragen des Ewigen in unsere Tage zu fassen, dessen Behauptung vor dem Kriege als Verstiegenheit, bestenfalls als ‚Poesie‘ abgetan zu werden pflegte. Heute aber, da eine dennoch ‚große‘ Zeit uns wieder dem Außerordentlichen erschlossen hat, darf man es wohl wieder wagen, Formulierungen zu brauchen, wie sie uns nur noch aus den heiligen Schriften der Vergangenheit vertraut sind.

Denn die Ereignisse reden eine deutliche Sprache. Und nachdem das Gericht an uns vollstreckt wurde, nachdem wir selbst, vielfach nur allzu leichten Herzens und wiederum nur einer Mode gehorchend, unseren kulturellen ‚Untergang‘ auszuposaunen begonnen haben, besinnen wir uns darauf, daß uns ein Warner gesandt, daß uns unser Schicksal vorhergesagt war. Nicht durch einen Taschenspielerpropheten mit ‚zweitem Gesicht‘. Auch nicht nur aus der tiefen Einsicht eines besinnlichen Menschen, sondern aus dem nicht erklärbaren Wissen eines Mannes, der in unmittelbarerem Zusammenhang mit dem Urgrund der Dinge steht als wir und, während noch alles in sattem Frieden seinem Tagewerk nachgeht, über ‚stiller Stadt‘ im Wetter Waffenklirren und Fanfarentöne vernimmt, Vorboten nicht internationaler Konflikte (die haben auch andere erwartet), sondern eines ‚Aufruhrs der Götter über diesem Land‘.

Im Januar 1914 erschien das Buch,* das in deutlichsten Worten der Zeit das Urteil sprach und kündete:

> Ihr baut Verbrechende an Maß und Grenze:
> ‚Was hoch ist, kann auch höher!‘ Doch kein Fund,

* Stefan George: Der Stern des Bundes. Verlag Georg Bondi, Berlin.

Kein Stütz und Flick mehr dient . . . es wankt der Bau.
Und an der Weisheit End ruft ihr zum Himmel:
‚Was tun, eh wir im eignen Schutt ersticken,
Eh eignes Spukgebild das Hirn uns zehrt?‘
Der lacht: Zu spät für Stillstand und Arznei!
Zehntausend muß der heilige Wahnsinn schlagen,
Zehntausend muß die heilige Seuche raffen,
Zehntausende der heilige Krieg.

Solches Sehertum bleibt letzten Endes immer Geheimnis. Dennoch kann die Frage gestellt und beantwortet werden, aus welcher Einstellung heraus hier Distanz und Maßstab der Umwelt gegenüber gewonnen wurde.

Eine solche Untersuchung bedeutet keinen Mangel an Ehrfurcht vor dem Geheimnis des prophetischen Menschen, mag sie auch den Jüngern widerstreben, welche sich bemühen, die Erscheinung des Meisters in weitestem Maße als unbedingt und unergründbar hinzustellen. Mit Georges Größe hat diese Fragestellung überhaupt zunächst nichts zu tun. Denn Tiefe und Umfang allein geben weder Richtung noch Maßstäbe. Und die Geschichte kennt das Beispiel wahrhaft großer Geister, die dennoch in das Irren ihrer Zeit verstrickt waren. Welches aber ist der archimedische Punkt, der George vor anderen befähigte, sich seiner Zeit gegenüberzustellen?

Das Dogma lautet (leider hat sich der Person und des Werkes Georges ein Dogmatisierungsstreben bemächtigt, das ihn unseren Blicken zu entziehen droht): Er ist unabhängig vom Zeitgeist kraft seiner Naturunmittelbarkeit. Gewiß spricht hier ein elementarer Geist. Aber es gehört in das Gebiet der Legendenbildung, daß ein sterbliches Wesen so unmittelbar der Urmutter Natur verbunden ist, daß es der zeitlichen Bedingtheit entrückt und ‚von den schöpferischen Kräften der Erde‘ gespeist sich gewissermaßen frei schwebend einer historischen Realität gegenüber behaupten könnte. Gerade an der Behauptung dieser Unbedingtheit liegt es, daß man, so oft das Bild Georges von Jüngerhand gezeichnet wird, den Eindruck hat, als ob nicht von einem Menschen, sondern von einem Halbgott die Rede wäre. Denn damit wird er außerhalb der Gesetze des Menschseins gestellt. Und es ist sehr der Frage, ob solche Inkommensurabilität ihn uns größer erscheinen läßt.*

---

* Ein anderes ist die Isolierung durch die entmenschlichende, erkältende dogmatische Verabsolutierung, ein anderes die menschlich erschütternde Äußerung des furchtbaren Einsamkeitsgefühls des der menschlichen Gemeinschaft entrückten Genius:

„Horch, was die dumpfe Erde spricht:
Du frei wie Vogel oder Fisch —
Worin du hängst, das weißt du nicht.
Vielleicht entdeckt ein spätrer Mund:
Du saßest mit an unsrem Tisch.
Du zehrtest mit von unsrem Pfund.
Dir kam ein schön und neu Gesicht;

Auch der Prophet fällt nicht vom Himmel. Auch er muß Blut von unserem Blut sein, wenn er uns durchschauen, wenn sein Wort für uns verständlich sein soll. Er muß unser Schicksal geteilt, unsere Verdammnis an sich erfahren haben, um uns davon zu befreien.

So gewinnt es einen tiefen Sinn, daß einer Zeit, die Religion und Philosophie ausgelaugt und unwirksam gemacht hatte, so sehr, daß Erkenntnis und Anbetung nur noch geistiges Spiel und leere Sitte schienen, der Künstler zum Richter wurde. Glaube und Weisheit, beides nicht Angelegenheiten des einzelnen, beide einer gedeihlichen Atmosphäre zu ihrer Entwicklung bedürftig, waren ohnmächtig in einer Zeit, da der Geist siech geworden war, und vermochten sich nicht aus sich heraus zu erneuern. Die Bildnerkraft aber ist eine ursprüngliche und unbedingte Mitgift des einzelnen. Und wenn auch der Künstler vielfach abhängig ist von dem Stoff, der Sprache, der geistigen Atmosphäre, den Gestalten, Ideen und Schicksalen, welche ihm seine Zeit und Umwelt bieten, so ist doch der Wille zur Form eine zeitlose — wenn auch in gesunden Zeiten ihrer selbst kaum bewußte — Urkraft, die gerade wegen ihres formalen Charakters mit überzeitlichen Ansprüchen und Maßstäben unbeeinflußt und unbeeinflußbar von Zeitströmungen und von Zeitkrankheiten der Welt gegenübertritt.

In George nun traf eine Bildnerkraft, weil sie nicht in jedem Jahrhundert einem Volke geschenkt wird, auf eine Welt, die in geistiger und sozialer Umschichtung begriffen, im Prozeß der Zersetzung alter Formen bis zu völliger Gestaltlosigkeit vorgeschritten war, ohne daß sich hoffnungsvolle Ansätze eines Neuen zeigen wollten, während die Kunst unter völligem Verzicht auf Formgebung in höherem Sinne in naturgetreuer Darstellung einer anarchischen Wirklichkeit ihr Ziel sah.

Diese Gegenüberstellung mußte vom ersten Tage an Absonderung und mit erstarkenden Kräften mehr und mehr Kampf bedeuten, und das um so mehr, als ein selbstbewußter Herrscherwille schon Merkmal des Jünglings war, der ein frühes Gedicht schließt:

„. . . Mir dämmert wie in einem Zauberbronnen
Die frühe Zeit, wo ich noch König war!‘

Und schon vom Beginn ihres Eintritts in die Öffentlichkeit an (vor 30 Jahren) begnügten sich George und die Schar der Freunde, die sich rasch um ihn sammelte, nicht mit der Hervorbringung von Kunstwerken, sondern sie gaben in den ‚Blättern für die Kunst‘ Richtlinien, Manifeste eines neuen, sich zunächst freilich bewußt auf das Gebiet der Kunst beschränkenden Wollens. (Die Veröffentlichung soll ‚der Kunst, besonders der Dichtung und dem Schrifttum dienen, alles Staatliche und Gesellschaftliche ausscheidend‘, Blätter für die Kunst, Auslese 1892—98, S. 10.)

Doch Zeit ward alt. Heut' lebt kein Mann;
Ob er je kommt, das weißt du nicht,
Der dies Gesicht noch sehen kann.‘
(Blätter für die Kunst, 11. u. 12. Folge, p. 314.)

Die völkischen Seelsorger eigener Berufung haben ob dieser l'art-pour-l'art-Parole vor einer Artistenkunst warnen zu müssen geglaubt. Aber wenn es auch dem einen oder anderen Glied des Kreises nur um ein Spiel mit schönen Formen zu tun gewesen sein mag (diese werden alle bald genug als wesensungleich aus der geistigen Sphäre Georges ausgeschieden), — bei George selbst ist eben die Strenge, mit der er sich auf das Gebiet beschränkt, das allein er zunächst wirklich beherrschen konnte, ein Zeichen der sittlichen Kraft, der Zucht, die ihn vor den naturalistischen Zunftgenossen auszeichnete. Der Wille zur Form war ihm Gesetzgeber, dem er sein Sein und Schaffen unterwarf, ohne vor den letzten Forderungen zurückzuweichen. Damit wurde er im Gegensatz zu der Anarchie moderner Lebensführung einer Ordnung untertan und öffnete sich so auf diesem damals vielleicht einzig möglichen Weg den Zugang zu den ‚Göttern', zu der Lebensschicht, in der nicht Meinen, sondern Wissen, nicht Mögen, sondern Müssen gilt, zur Sphäre schicksalhaften Menschentums. Er unterwirft sich einem inneren Gesetz und legt damit den Grund zu seinem Herrschertum. Denn solches gibt es nur, wo es Gesetze gibt; in einer gesetzlosen Welt aber kann nur eine Herrschaft aufrichten — wie George es fraglos im Reich der Geister getan hat —, wer als erster selbst auf seine neuen Tafeln schwört.

Man könnte einwenden, daß hier scheinbar außer acht gelassen ist, was an geistigen Gewalten in jener Vorkriegswelt noch in Geltung stand, vor allem die gewaltige Geist- und Machtordnung der katholischen Kirche. Und sicherlich unterschätzt jener Kreis die auch in unseren Tagen wirksame menschenbildende Kraft jener Mächte, die das Leben vieler auch heute noch mit Ewigkeitsgehalt füllen und sie zu Gefäßen des Göttlichen machen.

Aber hier ist das Entscheidende, daß jene Kräfte, insbesondere auch die des Christentums, zwar als Komponente unserer Lebenshaltung noch in Wirkung standen, wenn sie auch wenig genug in die Erscheinung traten, daß sie aber fast völlig ausgeschaltet waren aus der Summe der Faktoren, die den ‚Zeitgeist' ausmachten, die unser Denken und die Richtung unserer geistigen Entwicklung bestimmten. Man denke nur an die Konventikelhaftigkeit christlicher Literatur, Verlage, Buchhandlungen und Zeitschriften und demgegenüber an die völlige Entgötterung alles geistigen Lebens, das Weltläufigkeit besaß. Man denke daran, wie sehr das christliche Denken (ich erinnere nur an die aktuellen Fragestellungen aus der ‚Glauben und Wissen'-, ‚Babel- und Bibel'-Sphäre) in die Defensive gedrängt war, wie sehr es selbst, unfähig zur maßgeblichen Beteiligung an der kulturellen Produktion, ausgeliefert war den Einflüssen des Zeitgeistes, wo es sich nicht durch Absonderung vor der augenblicklichen Gefahr zu schützen wußte, um so sicherer der Sterilität zu verfallen.

So verfing bei den wahrhaft Lebendigen und besonders bei der Jugend eine Lehre nicht, die mit einem ganzen Arsenal der vollkommensten Waffen den Pappschwertern der Aufklärung hilflos gegenüberstand. Denn ihr fehlte

das innere Wissen um die Zeit und um deren Angriffspunkte, weil sie an ihren Kämpfen und Nöten unbeteiligt war, da sie nicht den Mut hatte, sich und die Ihren in offenem Kampf einzusetzen und so immer erneut zu bestätigen und zu erproben.

George aber trat der Zeit auf gleicher Ebene gegenüber. Weil er mit Hofmannsthal, Borchardt, Oskar A. H. Schmitz in den Reigen getreten ist, weil er die Narben und Mäler dieser Zeit trägt (warum wollen seine Jünger sie heute nicht wahr haben, statt sie, was weiser wäre, als Ehrenzeichen zu preisen?), deshalb konnte er ‚der wichtigste Mann des gegenwärtigen Deutschland' (Gundolf) werden, allen Kunst- und Sittenrichtern zum Trotz.

So bildet er, noch als Jüngling, — von Anbeginn an nicht nur Künstler, sondern Feldherr, Stratege des Geistes, wie die ‚Blätter' bezeugen — die Front eines neuen Künstlertums, das heute längst den Sieg davongetragen hat über die Richtung, welche vor einem Menschenalter die herrschende war.

So wurde er später, mit wachsenden Kräften die Kreise seines Wirkens schrittweise erweiternd, der Künder eines neuen Lebensrhythmus, eines Lebens der Seele, das allen Reichtum, alle Beweglichkeit und Differenziertheit einer Zeit, vor welcher die Schätze aller Zeiten und Kulturen ausgebreitet liegen, mit ruhevoller Kraft und Größe verband.

Und so trat er endlich, als seine Stunde gekommen war, aus der Absonderung seines Künstlertums heraus und hielt der Zeit den Spiegel vor, womit er freilich das ursprüngliche Programm der ‚Blätter' weit hinter sich ließ, die ‚es anderen überlassen wollten, wie die Umkehr in der Kunst aufs Leben fortgesetzt werden müsse'. (Bl. f. d. K. 1. Auslese, S. 21.)

Von den ‚Zeitgedichten' an über den ‚Stern des Bundes' bis zum ‚Krieg' ist George seinem Volke und seiner Zeit eine — allzu wenig gehörte, und noch weniger verstandene — Stimme des Gewissens gewesen, die mit unbestechlichem Urteil wog und zu leicht befand, was im Getrieb des Marktes Geltung hatte. Keiner hat tiefer als er die Krankheit der Zeit erkannt und sie treffender beim Namen genannt, keiner tiefer gelitten, um die von ziellosem Fortschrittswahn im Kreise Gepeitschten, die in der Überfülle der Kulturgüter seelisch Verhungernden, die blind der Katastrophe zutaumelten.

Alles habend, alles wissend seufzen sie:
‚Karges Leben! Drang und Hunger überall!
Fülle fehlt!'
Speicher weiß ich über jedem Haus
Voll von Korn, das fliegt und um sich häuft —
Keiner nimmt . . .
Keller unter jedem Hof, wo siegt
Und im Sand verströmt der Edelwein —
Keiner trinkt . . .
Tonnen puren Golds, verstreut im Staub:

Volk in Lumpen streift es mit dem Saum —
Keiner sieht.

Die Blindheit des Volkes ist die Tragik des Sehers. Und es heißt wahrhaftig nicht in Rätseln sprechen, wie man es ihm vielfach vorwirft, wenn er (im ‚Siebenten Ring', 1907) sagt:

‚Ich sah von fern Getümmel einer Schlacht,
So wie sie bald in unsren Ebnen kracht.
Ich sah die kleine Schar ums Banner stehen . . .
Und alle andren haben nichts gesehn.'

Reichen die Wurzeln solchen seherischen Wissens auch in Tiefen, die man nicht erloten kann, so bleibt doch seine Begründung durch das Künstlertum Georges zurecht bestehen.

Nur so löst sich das Rätsel einer Prophetie ohne eindeutig bestimmten Glauben, ohne Lehre — ‚der Urgeist wirkt nicht durch seine Lehre, sondern durch seinen Rhythmus; die Lehre machen die Jünger', sagen die ‚Blätter' (‚Bl. f. d. K.', 2. Auslese 1904, S. 14.)

Maßstab und Stachel — wenn auch nicht letzte Wurzel, die im Geheimnis des Verkehrs mit seinen ‚Göttern' beschlossen liegt —, ist für dieses Prophetentum der Wille zur Form, die Empörung eines Gestalters gegen eine gestaltlose Welt. Und seine Erlösungstat ein mit unerhörter Konzentration des Wollens und Könnens unternommener Versuch, mit den Mitteln des Dichters dieser aus den Fugen gegangenen Welt den Mikrokosmos eines streng gegliederten, zunächst den Geistträger Sprache und sodann mit Hilfe dieses Werkzeuges alle Bezirke und (historischen und psychologischen) Schichten unseres Seins gestaltenden Werks gegenüberzustellen. Ein heroisches Unterfangen, das in der fraglos größten dichterischen Leistung seit Goethe Wirklichkeit geworden ist.

Aber ist auf diesem Wege die von der George-Dogmatik behauptete Leistung einer Erlösung vom Zeitgeist auch nur denkbar?

Denkbar ist, daß die Schöpferkraft des Künstlers sich einen Mikrokosmos, ein Reich schafft nach seinem Gesetz, in dem er (notwendig) absoluter Herrscher ist wie nur ein Gott in der Welt, die er ins Leben rief.

Denkbar ist, daß dieses Reich, zunächst im Kunstwerk gegenwärtig, ins Leben übergreift und der Künstler Menschen, vorwiegend ästhetisch gerichtete Menschen umschafft ‚nach seinem Bilde', und daß sich so in seinem Bannkreis* eine Gemeinschaft bildet, die das Gesetz seines Wesens auf sich genommen hat.

Denkbar ist, daß in solchem Werk wie in solcher Gemeinschaft Formen menschlichen Seins von ewiger Gültigkeit wieder ins Leben treten,** welche

---

* Außerhalb des Bereiches seiner unmittelbaren Herrschgewalt, in dem die Persönlichkeit des Nachfolgers bis zu völliger Anonymität (in den letzten Folgen der ‚Blätter für die Kunst' sind alle Verfassernamen fortgelassen!) ausgelöscht wird, ist das Evangelium der Gestalt eine stumpfe Waffe gegen die Zeitkrankheit des Individualismus, ja befruchtet die Sondertümelei.

** Vgl. Fr. Gundolf, ‚Gefolgschaft und Jüngertum'.

die Zeit nicht mehr oder nur in fossiler Erstarrung kennt, so daß deren Abgestorbenheit und Entartung, ihre Gott-Ferne an dieser Frucht eines schöpferischen Geistes offenbar wird, der eben als solcher — von seinen Inhalten ganz abgesehen — gotthaltig ist.

Denkbar ist endlich, daß der Künstler, dessen Schöpfertum bedingt, daß er hinter die gestalteten und benannten Dinge, hinter die sicht- und greifbare Wirklichkeit vordringen kann, um Ungeborenes ans Licht zu ziehen, uns die Krusten konventioneller und verbrauchter Gefühlsablagerungen in Sprache, Sitte und Denkformen durchstößt, so daß aus der alten Erde eine Flamme bricht und wir wieder Feuer, Licht, Hitze, Elementarerscheinungen des Lebens unmittelbar, sinnlich wahrnehmen.

Das alles haben George und sein Kreis verwirklicht. Und damit wurde gleichsam ein kleines ‚Utopia', ein ‚heiliger Bezirk' in dunkler Zeit geschaffen, zu dem die Getreuen des Meisters geflüchtet sind ‚auf goldenen Triremen', um mit ihm ein gotterschlossenes Dasein zu führen, in bewußtem und gewolltem Gegensatz zu einer Zeit, welche das genaue Gegenbild des gebundenen und doch unmittelbaren Wesens der Künstlerpersönlichkeit ist.

Aus dieser Lage mußte sich das Verhältnis zur Gegenwart ergeben, das Georges Werk und die Äußerungen der Seinen bezeugen:* bei George verachtungsvolle Abkehr, unerbittliches Urteil, bei seinen Nachfolgern häufig zu Ressentiment-geladener, nicht immer würdiger und oft recht schematischer Kritik der Zeit degradiert,** einer Kritik, die zwar — das ergibt sich aus dem Gesagten — mit im wesentlichen richtigen formalen Maßstäben arbeitet, die aber, obgleich ständig den Begriff des ‚Lebens' im Munde führend, doch schon in ihrer Vitalitätswitterung unsicher ist und im ganzen im abstrakt Formalen stecken bleibt. Denn die neuen Inhalte — fehlen.

Sie müssen fehlen, denn sie zu geben liegt außerhalb der Macht eines Dichterpropheten. Es ist nicht seines Amtes. Ihm strömen ewige Quellen kraft seines Künstlertums. Darin liegt die Überlegenheit seines Wesens und Wissens, damit sind aber auch seine Grenzen bezeichnet.

Denn der Künstler kann nur erlösen und erlöst werden durch Gestaltung. Er ist abhängig vom Stoff. Er kann die Grundkräfte unseres Seins nicht erneuern. Er kann kein Wasser aus dem Felsen schlagen.

Es gab eine Schicksalsstunde im Leben dieses Mannes, die diese Bedingtheit erschütternd offenbart. George selbst bekennt in der Vorrede zu ‚Maximin': ‚Wir hatten eben die mittägliche Höhe unseres Lebens überschritten und wir bangten beim Blick in unsere nächste Zukunft. Wir gingen einer entstellten und erkalteten Menschheit entgegen, die sich mit ihren vielspältigen Errungenschaften und verästelten Empfindungen brüstete, indessen

---

* Vergl. besonders ‚Jahrbuch für die geistige Bewegung', herausgegeben von Friedrich Gundolf und Friedrich Wolters, 2 Bände, Verlag der Blätter für die Kunst.

** Vergl. z. B. Berthold Vallentin ‚Zur Kritik des geistigen Fortschritts', Jahrbuch für die geistige Bewegung 1910, S. 49 ff.

die große Tat und die große Liebe am Entschwinden war. Massen schufen Gebot und Regel und erstickten mit dem Lug flacher Auslegung die Zungen der Rufer, die ehemals der Mord gelinder beseitigte. Unreine Hände wühlten in einem Haufen von Flitterstücken, worin die wahren Edelsteine wahllos geworfen wurden; zerlegender Dünkel verdeckte ratlose Ohnmacht und dreistes Lachen verkündete den Untergang des Heiligtumes. Wir waren reif genug, um uns nicht mehr gegen die schicksalhafte Wiederkehr der notwendigen Leiden aufzulehnen; jetzt aber schien uns eine Seuche zu wüten, vor der kein Mittel helfe und die mit der Entseelung dieses ganzen Geschlechtes endigte. Schon wandten sich einige von uns abseits nach den dunklen Bezirken und priesen den Wahnsinn selig; andere verschlossen sich in ihre Hütten voll Trauer oder Haß, als die plötzliche Ankunft eines einzigen Menschen in der allgemeinen Zerrüttung uns das Vertrauen wiedergab und uns mit dem Lichte neuer Verheißungen erfüllte.‘

Und der George nächste seiner Nachfolger nennt den schönen Jüngling Maximin ‚den geheimen Gott all seines (Georges) Suchens und Singens, der in finstrer Zeit ihn erhielt, den schon verzweifelnden Glauben ihm erneut, den heiligen Beruf ihm verbürgt.‘*

Damit ist bezeugt, daß George die Erlösung nicht in sich trug, daß er nicht kraft eines Wurzelns in einer anderen Welt die unbedingte Entrücktheit dieser Zeit gegenüber hat, die auch den letzten Nachfolger Jesu von Nazareth auszeichnet. ‚Das‘ Leben, ‚der‘ Gott, ‚die‘ Gestalt — die Urbegriffe und Urformen waren ihm lebendig. Aber von ihnen kann sich unser Geist und unser Herz nicht ernähren, sie können unserem Leben nicht Halt und nicht Richtung geben und erstarren zu dürren Abstraktionen, wenn unser Lebensstrom dürftiger fließt. Sie haben den Gehalt, den wir ihnen in jedem Augenblick geben können, und lassen uns im Stich, wenn wir schwach werden.

So kam auch für George der Tag, wo er mit diesem Rüstzeug ‚am Ende‘ war; daß er dieses S c h i c k s a l hatte, bezeugt uns die Notwendigkeit und Echtheit seines Wesens: Weil er nicht Gott noch Halbgott ist, sondern Mensch, mußte die furchtbare Einsamkeit seines Schöpfertums ihn erschöpfen, bedurfte er der Liebe, um nicht Kraft und Glauben in einem zu verlieren, um nicht in dem Chaos zu versinken, dem er seine Schöpfung entgegenzustellen gewagt hatte.

Und weil er künstlerischer Mensch war, deshalb kam ihm die Erlösung durch die Gestaltwerdung seines Schönheitssehnens.

Durch den Geliebten ist aber nicht die Welt erlöst, sondern nur der Liebende. Einmalig und unwiederholbar ist die Gestalt. Einmalig nur vollbringt Eros mit ihr sein höchstes Wunder. Sicherlich war Maximin vielen eine Offenbarung. Aber ihr Erlebnis wiederholt nur wie im Spiegel das Erlebnis des Meisters, und nur soweit sie seine Geschöpfe sind, haben sie an

* Fr. Gundolf ‚George‘, Georg Bondi, Berlin 1920, p. 207.

seiner Erlösung Teil, einer Erlösung, die um so weniger allgemeingültig ist, als George die Begegnung mit seinem Gott, die Anrede seines Gottes, die der religiöse Genius freilich braucht über seine ‚natürliche' Berufung hinaus, in der Begegnung mit dem schönen Menschen zuteil wird. Deshalb mußte, was für den Meister echte Heilsbedeutung besaß, zur Irrlehre werden, als die Jünger daraus eine Lehre zu machen suchten, welche die Leibesschönheit, ein einmaliges Hier und Jetzt, zu einem Wert der absoluten Sphäre erheben will.

Der Künstler zahlt für seine Souveränität gegenüber den dinglichen Gegebenheiten unserer Zuständlichkeit, denen er die Werke seines Schöpfertumes gegenüberstellt, mit dem Ausgeliefertsein an die Welt der Erscheinungen überhaupt, an die unendliche Vielheit des Gestalteten und Gestaltbaren. Er ist der Relativist κατ' ἐξοχήν, und davor rettet keine Verabsolutierung des Jetzt und Hier. Denn die einzige absolute Forderung, die er in sich trägt, ist die des absoluten und untrennbaren Einsseins von Form und Inhalt. ‚Der Leib ist die Seele', sagt Gundolf* in äußerster Zuspitzung dieser künstlerischen Weltanschauung. So durchmißt George alle Zeiten und Räume, solange er nur den Forderungen seines Künstlertums untersteht, und findet erst einen Standort und damit eine (dem Platonismus verwandte) Weltanschauung, als er sein menschliches Schicksal gefunden hat.

Eine Überwindung der Zeit aber ist ihm dabei nur in seinem unmittelbaren Machtbereich möglich. Und es heißt die Wirkungsmöglichkeit des großen Menschen überhaupt verkennen, wenn man ihr — in naiver Verallgemeinerung des eigenen Erlebens — eine weltumgestaltende Kraft zutraut in dem Maße, wie es die George-Dogmatik heute tut. Durch sein Werk hat George Unerhörtes an Schönheit und Größe in unsere Mitte gebannt. Durch eine heroische Geisteshaltung ist er Bildner einer Auslese deutscher Jugend geworden. In beidem aber ist er nur eine unter vielen Komponenten, welche den Zeitgeist bestimmen. Sein Evangelium des schönen Leibes wird zu allen Zeiten der Glaube einer kleinen Schar von Hellas-Jüngern sein. Aber nur wer — wie es in diesen Kreisen geschieht — im Künstler den ‚eigentlichen' Menschen sieht, kann ihm menschliche Allgemeingültigkeit zuschreiben. Nur dem Künstler ist es gegeben, in der Simplizität der Gleichung von Leib und Seele, in der Gestaltung die Erlösung aus den Wirrnissen des Lebens zu finden; darin liegt seine Göttlichkeit und seine Einfalt. Damit ist er wie von einem Hauche des Paradieses umwittert, ein Mensch vor aller Menschheitsgeschichte, mag er auch alle Inhalte aller Zeiten in sich tragen. Denn wo sich das Schöpfungswunder in ihm vollzieht, da lacht stets die ‚Morgen-Erde, als wär ihr erster Tag'. So ist er stets ‚ein Beginn', und ein so welthaltiger Gestalter wie George mag sich wohl als Beginn einer Welt fühlen. Aber diese Welt ist nicht ‚die' Welt. Und wenn auch nicht leicht eine Formel der Mission des Künstlers gerecht werden mag, — nie wird seine Tat den der Fron und der Liebe unterworfenen Menschen länger als für

---

* Fr. Gundolf: ‚Goethe'. Verlag Georg Bondi, Berlin 1910, p. 6.

Stunden ‚aus der Qual der Zweiheit lösen' ... Geschweige denn, daß die frohe Botschaft vom schönen Leibe der leiderfahrenen Seele Europas zu genügen vermöchte.

An den Menschen seiner Zeit schlechthin wandte sich George nur mit seinen Zeitgedichten. Als Richter und nur als Richter ist er Stimme Gottes an ein Volk, ist er allgemeingültig. Darum hat dieses Volk in einem tieferen Sinne, als es zunächst scheinen mag, recht, wenn es das ‚Nein', das er ihm entgegenschleudert, als sein Eigentliches empfindet (mag auch dagegen aus dem Kreise Georges begreiflich und in gewissem Sinne begründeter Einspruch erhoben werden).* Denn nur wo er nicht als reiner Künstler frei gestaltet, sondern ‚ein Drüben schafft durch Umkehr eures Hier' (womit er seine zeitliche Bedingtheit selbst aufs deutlichste bezeichnet), geht er jeden an, hat keiner das Recht, seine Worte als nicht zu sich gesprochen abzulehnen. In dieser antithetischen Stellung aber ist er — wie jeder Bußprediger — wohl Wegbereiter, aber nicht Gestalter einer Zukunft.

Wie wenig er dies ist, wie begrenzt hier sein Sehertum ist und sein muß, das erweist sich auch daran, daß er nach seinem Wesen sich nur als den Vorläufer eines Größeren, als den Diener eines verleibten Gottes denken kann. Aber wer weiß, ob nicht dieser Zeit die Erneuerung gerade aus dem Ungestalten, aus dem Schicksal der Vielen kommen mag? Die blinde Hingabe an das Walten Gottes in der Geschichte, die uns allein das Tor der Zukunft öffnet, ist dem nicht möglich, der sich wider die Geschichte empörte und seiner Sendung nach empören mußte, wie es denn ein allgemeines Schicksal prophetischer Menschen an einer Zeitenwende ist, in tragischer Gebundenheit auf der Schwelle des neuen Landes zu verharren, das erstreiten zu helfen ihr Amt war. Und bei allem übersteigerten Selbstbewußtsein ist in George die Ahnung lebendig, daß er einer verfallenen Zeit angehört:

> Der mehr denn Fürst sich sondernd herrischen Blickes traf
> Die Brüder und ihr Werk verwies zum Kot —
> Wer bist du Fremder? Ich bin nur demütiger Sklav'
> Des, der da kommen wird im Morgenrot!

George hat durch eine Gewalttat sondergleichen sich und die Seinen aus der allgemeinen Zersetzung gerettet, indem er sie vom Leben der Allgemeinheit abtrennte. Damit aber hat er ihr Schicksal und sein Verhältnis zu dem unseren endgültig bestimmt. Erbe und Schicksalsgenosse Nietzsches darin, daß er in einer Zeit, die freilich den Begriff der Gemeinschaft nicht mehr kannte, sich dem gemeinsamen Geschick entzog, um die Vollkommenheit der Seltenen zu suchen. Denn ‚den Gott' — einen für jede Zeit, ja für jeden Menschen anderen — glaubte er wohl, aber nicht den Herrn über Welt und Menschen, der die Geschicke der Völker lenkt, der Geschichte macht. (Wenn er auch sicherlich nicht die letzten Offenbarungen preisgegeben hat, die seiner Dämonie im Reich der Geister geworden sind.) Das kennzeichnet ihn zutiefst als den

* Vgl. Friedr. Gundolf: Stefan George in unsrer Zeit. Heidelberg 1913, p. 6.

Sohn einer gottlosen Zeit, daß ihm das Geschehen um ihn her schlechthin sinnlos und übel scheint, wie von den Menschen nur wenige Erwählte vor ihm Geltung haben; ‚und aller Rest ist Nacht und Nichts'. Wenn es kein Erinnern mehr an jene Epoche gäbe, dieser ihr Abdruck in einer großen Seele würde für immer ihr Bild wahren.

Er hat die Götzendämmerung vorbereitet. Er hat uns wieder einen Rhythmus gelehrt, der große Empfindungen zu tragen vermag. Er hat einer Jugend den Begriff des Heldischen wiedergegeben, den ‚neuen Söhnen unseres Volkes', denen schon der Jüngling den ersten Band seiner Dichtungen zueignete. Er hat das Leid um unsere Fehle getragen, ohne das ein Volk verloren ist wie Sodom ohne seine Gerechten.

Aber als eine neue Zeit in Gericht und Wiedergeburt dies Volk überkam, da mußte er bekennen:* ‚Lang hab' ich . . . meine Tränen vorweg geweint . . . nun find' ich keine mehr . . . Am Streit, wie ihr ihn führt, nehm' ich nicht teil.' Und noch schroffer als in diesem Wort aus den Kriegsjahren kommt diese Absonderung zum Ausdruck in der Zeit der Erniedrigung, wo der Dichter für sich in Anspruch nimmt, daß er ‚fernab allein das ganze Elend und die ganze Schmach' fühle.** Hier spricht schon nicht mehr wie noch im ‚Krieg' ein Prophet zu seinem Volk, das er, der Esoterische, ‚für einen Augenblick' ‚groß in seiner Not' gesehen hat. Sondern der Dichter besingt sich selbst. Und wenn auch die Sprache noch die alte eherne Prägung trägt — was uns hier von der Gründung des Neuen Reichs unter ‚völkischem' Banner mitgeteilt wird, ist nur noch eine Meinung, zu der man sich so oder so stellen kann, nicht mehr ein allgemeingültiges Wissen. Es ist kein Zufall, daß hier dem großen Dichter das so mit Tagesstreit beladene und darum so undichterische ‚völkisch' entschlüpfte — wie immer es gemeint sei.

Wie erhaben klang einst bei müssiger Betriebsamkeit der Menge das Gebot seines Engels: ‚Nicht mehr mitzustreiten ziemt dir nun . . . hoch vom Berge sollst du schaun, wie sie im Tale tun.' Heute aber ist es eben die Verbundenheit mit dem allgemeinen Schicksal, der wir unsere besten seelischen Kräfte danken: Aus der Masse der Vorkriegszeit ist wieder ein Volk geworden, eine Schicksalsgemeinschaft, die uns trägt und meistert. Diese Schicksalsgemeinschaft aber untersteht einem Gebot, welches dem des Georgeschen Reiches entgegengesetzt ist. In ihr gilt nicht das Gesetz des Schöpfers, des Einzelnen, des souveränen Vergewaltigers von Natur und Geschichte, des vom Manne geistig Gezeugten; in ihr gilt das Gesetz des vom Weibe geborenen gemeinen Menschen, nicht das der Gestalt, die uns zerbrochen, sondern des Herzens, das uns geöffnet wurde; nicht das ‚Dennoch' des Empörers wider die Gegebenheiten, sondern das demütige: ‚Nicht wie ich will'.

Uns will scheinen, als sei dieses seiner Habe und Ehre beraubte Volk unter das Gesetz Christi gezwungen, das allein solchem Schicksal Sinn und

* In ‚Der Krieg'. Verlag Georg Bondi. Berlin 1917.

** ‚Der Dichter in Zeiten der Wirren', in ‚Drei Gesänge', Bondi, Berlin 1921.

Deutung und uns die Kraft geben kann, es zu erfüllen. Dieses Schicksal aber will bedacht, nicht beredet sein. Und so begnügen wir uns damit, in Stichworten anzudeuten, wie die drei Reiche: das verfallene des modernen Menschen, das Zwischenreich des prophetischen Dichters, das ewige des Christen sich zueinander verhalten:

	Moderner Mensch	George	Christ
Die gesetzgebende geistige Provinz	Naturwissenschaft	Kunst	Religion
Der Weg der Erkenntnis	Analyse	Schau	Glaube
Der Gegenstand der Erkenntnis	Das Verhalten	Das Sein in Raum und Zeit	Der Logos
Der Standort in der Zeit	Der historische Augenblick	Das ‚Nu' (Die Gegenwart des Seins)	Die Ewigkeit
Der Standort im Raum (Die Heimat)	‚Überall und nirgends'	‚Hier'	‚Jenseits'
Das Ziel (Der Gott)	Tat	Gestalt	Liebe
Der Träger der Handlung	Masse	Führer	Gemeinschaft
Die soziologische Form	Chaos	Kreis	Organismus (Leib, Rebstock)
Der Schwerpunkt	Materie	Leib	Seele
Das Gleichgewicht	labil	stabil	indifferent
Das Wertmaß	Erfolg	Schönheit	Heiligkeit
Die Bewegung	Fortschritt	Kreislauf	Aufstieg
Die Verkörperung des Absoluten	—	Der schöne Jüngling	Der Gekreuzigte

Zwar wird, da nun das neue Werden eines Volkes spürbar wird, George auch für dieses als sein Sprecher und Seher in Anspruch genommen* — zu Unrecht. Denn an diesem Volke hat nur teil, wer mit ihm durchs Joch gegangen ist, wer mit ihm sich hat zerbrechen lassen und die Verwandlung durch den Tod bei lebendigem Leibe an sich erfahren hat.** Dieser freilich weiß, daß das Gesetz künstlerischer Vollkommenheit, das Gesetz der Einheit von Form und Inhalt für den gemeinen Menschen nicht gilt, daß der Dichter, der Künstler nicht ‚am reinsten Mensch', nicht der Urtypus des Menschen ist.*** Sondern umgekehrt: er ist als solcher der vom allgemeinen Gesetz aus-

* Vergl. besonders Friedrich Gundolf: ‚George', p. 268 f.

** Daß dies für George nicht gilt, beweist z. B. das Gedicht: ‚An die Toten' in ‚Drei Gesänge', das Gundolf als Beleg für Georges Verbundenheit mit dem Volke, ja als Gewähr für das Dasein des Volkes anführt.

*** ‚Georgika', anonym, Heidelberg 1920, p. 14.

genommene, der Schöpfer Mensch, der Mensch vor der Vertreibung aus dem Paradiese, für den es noch nicht gut und böse,* für den es noch kein Erdenschicksal gibt, der Mensch, der noch nicht vom Weibe geschwächt wurde; der Mensch, der die Fron nicht kennt. Er verachtet die unreine Menge und findet den Glauben an die Menschheit erst wieder, als ihm ein Mensch von göttlicher Vollkommenheit begegnet. Der Christ aber glaubt sich gerade dadurch erlöst, daß Gott Knechtsgestalt annimmt, sich seiner göttlichen Form entäußert. Und der Deutsche findet in dieser Zeit sein Menschentum wieder in der Schicksalgemeinschaft mit dem letzten seiner Volksgenossen.

Wer die Vollkommenheit der irdischen Erscheinung vor allem andern liebt und sucht, müßte sich selbst verleugnen, um sich solcherart gemein zu machen. Das ist wider sein Gesetz, das solche Hingabe ihm verbieten muß. Denn ihn müßte zerstören, was den Christen stärkt und nährt. Den Christen, dem alle Preisgabe und Entblößung keine Prostitution ist. Denn er hat die Einsamkeit des Gebetes; das Geborgensein des (also unveräußerlichen) Ich in Gott, in dem es ausgetragen wird als in einem Schoß der Liebe; das Gebot der Dienstbarkeit, die jeden Menschendienst zum Gottesdienst macht und damit adelt.

So wächst ihm in dieser Notzeit eine Erfüllung seines Schicksales zu, während dieselbe Entwicklung die, welche sich in edler Zucht vor dem Verfall abseits gestellt hatten, jetzt, da die Seele sich vom allgemeinen Geschick zu nähren beginnt, mit nunmehr ungewollter Aussonderung bedroht.

Keiner weiß heute, was werden will. Und nur wer aus Liebe und Glauben die Kraft nimmt, sich dem Strom des Volkslebens anzuvertrauen, kann hoffen, zum Gestade unserer Zukunft zu finden, wenn er auch sicherlich nicht vom Schlamm der Zeit unberührt bleiben wird.

Zu diesen neuen Ufern weist George nicht den Weg. Aber darüber hinaus zeigt uns der Seher die Vision eines zweiten Paradieses, das die Menschheit betritt, wenn einst Kreuz und Kugel, Hellas und Golgatha sich einen — in ferner Zeit:

,Des Sohnes Banner mag im Erdrund siegend wehn,
Äonenlang sein Sinnbild ob den Völkern stehn,
Eh' wer des Bundes Fülle schaut: den Christ im Tanz.'

So wird der heute größte Gegenspieler des Christentumes zum tiefsten Künder seiner Erfüllung. Denn wenn auch die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen im Zeichen des Kreuzes steht, so weiß doch unsere Sehnsucht, daß die Zeit erst erfüllt, ,das Reich' erst gegründet ist, wenn der Löwe beim Lamme liegt und die in leidvoller Gebärde erstarrten Glieder des Gekreuzigten sich lösen.

---

* ,In Georges Welt stellt sich eine Menschheit dar, die ohne Schuld ist.' ,Gewissen und Schuld, Reue und Sühne, Gut und Böse sind Vokabeln, die in seinem Wortschatz so gut wie fehlen;' Georgika p. 52.

Kritik

‚Satire und Polemik' / Von Karl Muth

Wenn es doch wahr wäre, das alte Juvenalsche Wort, schwer sei es, angesichts einer korrupten Gesellschaft, keine Satire zu schreiben, wahrlich, wir müßten Satiren die Fülle haben. Ist Juvenals Gesellschaft nicht ein bißchen — mutatis mutandis — auch die unsere? Haben wir nicht so gut Auguren wie das alte Rom? Sind die Sitten unserer Lebewelt besser? Ist die Heuchelei und Schmeichelei geringer? Machen sich Verstellung und Verlogenheit nicht ebenso breit? Ist mundus muliebris der neuen Reichen, der Kabaretts, der Kinos, der Straße ein minder dankbares Objekt als die römische Domina in den Zeiten Domitians? Ja, sind wir der Vergangenheit an satirischem Stoff nicht überlegen, gerade weil unsere Zeit nicht die Zeit Domitians ist? Wer Ohren hat zu hören, und Augen zu sehen, der beobachte doch unsere Welt der Presse, der Börse, des Parteitreibens, des Parlamentarismus, des literarischen Akrobaten- und Clowntums! Stoffe zur Satire die Menge! Und dennoch keine Satiriker? Oder hätten wir welche? Man nenne sie mir, denn ich kenne keine. Skeptiker und Ironiker, ja! Spaßmacher, Witzbolde, Verulker, Spötter, Karikaturisten, meinetwegen. Zu alledem gehört nichts als eine unglücklich-einseitige Begabung und eine verzerrende Einstellung zur Welt. Aber Satiriker? Ich fürchte, unsere Zeit weiß gar nicht einmal, wie ein Mann beschaffen sein muß, um ein Satiriker heißen zu dürfen. Wie sollte sie auch? Die Satiriker, die unsere neuere Literaturgeschichte nennt, geben ein unzureichendes Bild des Typus. Die Brant, Murner und Fischart des leidenschaftlich erregten 16. Jahrhunderts wird man noch gelten lassen; aber was sind uns die Liscow und Rabener des achtzehnten? Dessen witzigster Kopf, Lichtenberg, hat als Skeptiker den Beruf zur Satire verscherzt, und Justus Möser, der wohl einigen Stoff dazu in sich hatte, war zu gelassen und ausgeglichen, um seine Anlage zu entfalten.

Zunächst: Was beabsichtigt der Satiriker mit seiner Satire? Er will ein Übel, einen Schaden, einen Mißstand im Leben der Öffentlichkeit, der Gesellschaft, der Literatur, der Politik u. ä. beseitigen. Er will davor warnen, die Menschen abschrecken und sie wieder für das Gute, Echte und Wahre empfänglich machen. Er weiß: Jede im Verstand, sittlichen Gefühl und Geschmack eines Volkes eingerissene Unordnung und Perversion sind größere Übel als Unglück und äußere Not, die um so leichter behoben werden können, ist erst das Geistige und Seelische wieder in Ordnung. Er gibt daher Unsitte, Verlogenheit, Charakterlosigkeit, Ungeschmack der Verachtung preis. Die Art und Weise, wie er hierbei verfährt, unterscheidet ihn von dem bloßen Moralisten. Er verbleibt nicht im allgemeinen, sondern wie der Künstler nimmt er sich die einzelne Erscheinung vor. Er hat überhaupt mehr vom Künstler als vom Moralisten. Wie der Künstler ist er in erster Linie Liebender. Daß er haßt, ist nur die Kehrseite seiner Liebe. Er haßt auch nur dort, wo sich dem Wunschbild seiner Liebe feindliche Mächte widersetzen. Er haßt aus Liebe. Damit ist ausgesprochen, daß der Satiriker ein Mensch sein muß, dem es um eine Sache bitter ernst ist. Aber er muß mehr sein. Ohne einen großen Verstand und durchdringenden Scharfsinn könnte sich seine Leidenschaft sowohl in den Personen wie in den Dingen leicht vergreifen; ohne Wärme des Herzens, wo fände er den Antrieb zu seinem oft so harten Tun? Denn nicht

Lachen oder Weinen über die Übel und Zerrüttungen der Zeit sind seine Sache, — er ist nicht Humorist noch Elegiker —, sondern Züchtiger. Er will weh tun, er will vernichten. Die Erbärmlichkeiten der Zeit machen ihn nicht traurig, sondern bös, ja zornig. Aber das alles wäre noch immer ohne seine letzte und eigentliche Rechtfertigung, käme sein Tun nicht aus einem tiefgläubigen Kopf und Herzen. Nur wer eine Welt, die er im Glauben und in Liebe umfängt, zu verteidigen hat, darf die Waffenrüstung des Satirikers tragen und brauchen. Nur ein solcher wird auch gegen die Gefahren eines Angriffs gesichert sein.

‚Polemik ist dialogisch, Satire ist immer Monolog' — das ist das gescheiteste Wort, das über die Satire gesagt wurde, und der es sagte, ist der einzige echte Satiriker, den unsere Zeit hervorgebracht hat. Er heißt Theodor Haecker, ging aus der Welt Kierkegaards, an dem er sich und die Leser seiner Vor- und Nachworte zu deutschen Ausgaben des nordischen Denkers erzogen hat, in die Welt des Katholizismus ein und veröffentlichte soeben unter dem Titel ‚Satire und Polemik' (Brenner-Verlag, Innsbruck 1922), was er in den Jahren 1914—1920 geschrieben hat und drucken ließ oder auch nicht hat drucken lassen dürfen. Auf dem Titelblatt lesen wir ein Wort Tertullians: Miserrimus ego semper uror caloribus impatientiae. Damit klingt der tragische Grundton an, aus dem heraus das Buch gelesen werden will und muß. Sein Verfasser fühlt das schmerzliche Los dessen, der an den Feuern seiner Ungeduld verbrennt. Aber wer auch könnte geduldig sein, dem so die Seele glüht in Sehnsucht nach Ganzheit, Lauterkeit, Aufrichtigkeit und Wahrheit im Leben? Haecker erklärt die Kunst der Satire mit der der Lyrik verwandt. Nur muß der Satiriker mit Bewußtsein und Absicht vollbringen, was der Lyriker naiv und ursprünglich leistet, nämlich die Dinge unschuldig anschauen mit dem Blicke des Kindes gleichsam, das des Königs neue Kleider, weil sie nicht da sind, auch nicht sieht, denn sein Blick ist rein von den trübenden Wirkungen der Leidenschaften und Vorurteile. Der Satiriker, ‚dieser unglücklich das Ideal Liebende und Betrogene', hat diese erste Unmittelbarkeit des Lyrikers nicht mehr. ‚Der Satiriker', so sagt Haecker, ‚ist der reifere, um eine Dimension wissendere (darum hat er nicht bloß das Pathos, sondern auch die Komik) Bruder des Lyrikers. Den zieht die Geliebte hinan, jenen — ach, ihn auch! — jenen stößt der Herr Mauthner ab. Beider Mittel ist die Sprache in ihrer Ganzheit, ohne Nebenzwecke, wie sie der Dramatiker hat, vom Romanschreiber gar nicht zu reden. Zu Quelle und Ursprung der Sprache bringt nur die Lyrik, denn sie ist selber Lyrik, den Schutt aber der Welt, der sie begräbt, verbrennt nur die Satire. — Der Weg des Lyrikers ist kürzer, aber der ist doch wie ein Schlafwandler. Kreischt die Welt, so fällt er; der Weg seines Bruders ist steiniger und länger, aber wenn er am Ziel ist, fürchtet er keinen Überfall mehr. Wie der Jüngling schöner ist als der Mann, so sind die Verse Vergils schöner als die Verse Juvenals. Aber es gibt Männer, in denen der Jüngling plötzlich die Augen wieder aufschlägt, und es ist wie ein Wunder, und es gibt Verse Juvenals, in denen alle Lyrik der römischen Sprache sublim und majestätisch ertönt, und es ist wie ein Wunder. — Polemik ist dialogisch, Satire ist immer Monolog. Bei der Polemik kann es sein, daß der eine Wertträger die Replik nicht geben will oder kann, aber das ist dann auch eine; gegen die Satire kann der ‚andere' nichts sagen; sagt er auch noch so viel, er ist immer nichtssagend.'

Nietzsche spricht einmal von dem ‚Kritiker ohne Not', und er nennt ihn, dem bei seinem Handwerk keine geistige Not und Sehnsucht die Brust beklemmt,

ein ‚entartetes Gewächs‘. Diese geistige Not Haeckers ist zwischen allen Zeilen seines Buches zu lesen, und wem erst einmal die eigene Seele in der Erschütterung und Ergriffenheit mitschwingt, aus der diese Satiren und Polemiken hervorbrechen, der rechtet mit dem Autor nicht mehr um Abgewogenheit der Worte oder um den Glimpf des Ausdrucks, dem zuliebe eine feige und zimperliche, weil liberal verwaschene Zeit lieber die Wahrheit schwächt, sondern ihm ist der härteste Ausdruck gerade der dem großen Ernst der Sache jeweilig angemessene und daher immer noch glimpflich. Es ist die Falschmünzerei der Zeit, die ihm den unverwindlichen Ekel auspreßt vor dem Gebaren ihrer Schriftsteller und sogenannten geistigen Führer. Er haßt die ausgehöhlte Phrase, das akzentlose Wort, die falsche sprachliche Mimik, aber er haßt noch mehr die Ursache von all dieser sprachlichen Unzucht, nämlich die unredliche Begriffsschieberei, die Unsauberkeit im Geistigen, die Vertauschung der Werte, kurz, die geistige und seelische Verluderung. ‚Ich ertrage zur Not ein unaufgeräumtes Zimmer, ein schlampiges Essen, ein ungemachtes Bett mit der Geduld eines Russen, aber im Geist müssen die Dinge an ihrem Platz stehen, sonst werde ich krank und grob.‘ — Denn daß Schreibtisch und Speisekammer in Ordnung sind, ist ja nur deshalb so, weil einmal ‚die Dinge im Geist an ihrem Platz standen und gelassen und nicht heruntergerissen wurden in die Schlammlokale des Berliner Tageblattes‘. Er erklärt: ‚Ich will den Ramsch der Werte nicht mitmachen, weder im Ästhetischen noch im Ethischen. Es soll das Große groß sein und heißen und das Niedere nieder und das Mittelmäßige mittelmäßig. Und die Dinge sollen in der Sphäre des Geistes ihren Ort behalten, die hier und die dort, die man mit Geld kaufen und bezahlen kann, und die man mit Geld nicht kaufen und nicht bezahlen kann.‘

Die Rangordnung im Geistigen und damit die Gesundheit in dem gesamten religiösen, sittlichen, sozialen, wirtschaftlichen und ästhetischen Leben zu erhalten, ist so wichtig, daß im Vergleich damit die Erhaltung dinglicher Werte geringfügig wird. Möge immerhin Amerika alle Werke Michelangelos in Europa aufkaufen und hinausschleppen, wenn nur in Europa noch ein Michelangelo zur Welt kommen kann! Daher nimmt Haecker auch keinen Anstoß (wie Herr Theodor Wolff im Berliner Tageblatt!) an der Beschießung von Kirchen im Kriege; ‚aber ich bin für die Vernichtung der Parasiten (Wolff und Konsorten), die an dem Geiste zehren, aus dem einst eine Kathedrale von Reims geschaffen wurde‘. Die literarische Fingerfertigkeit, die sich an alles und jedes heranmacht, ohne die geistigen und seelischen Voraussetzungen dazu mitzubringen, gehört in das gleiche Kapitel von der händlerischen Vertauschung der Werte. Daher findet er es ‚viel weniger verwirrend, mit Ernst und Leidenschaft Erotik und Spiel zu frönen, als spielend und literarisch den Ernst und die Inbrunst des Thomas a Kempis zu betasten‘.

Der moderne Warenhaus-Liberalismus hat seine Kundschaft dazu erzogen, ‚zu jedem Dreck ja zu sagen‘. Diese ‚alles mitmachende Charakterlosigkeit‘ und die Allerweltsbildung, die von allem etwas und nichts richtig weiß, ist ihm ein Dorn im Auge: ‚Viele kennen heute vieles. Irgendein fetter Idiot kann mir unversehens Buddhasprüche ins Gesicht spucken. . . Alle Weisheit der Welt liegt auf der Straße, und ein Literat kann eine Henne unterrichten im flinken Aufpicken.‘ — Wo sind unsere gelesenen Autoren oder unsere Redner auf Kanzeln und Tribünen, die hervorbringen aus innerer Not, und bei denen Wort und Empfindung, wenn überhaupt, so doch nicht nur im Augenblick, sondern immer und je im tiefsten Quellgrund eins sind? Nur der ergriffene Mensch ist im Reich des Geistigen ernst zu nehmen. ‚Ich habe keine Ruhe,‘ sagt daher Haecker,

,ich räume alles weg, verbrenne alles, bis ich auf den Liebenden stoße und auf den Ergriffenen. Er allein, sonst keiner, kann mir die Waffen aus der Hand schlagen; ihn grüße ich, vor ihm verneige ich mich, wo immer ich ihn treffe.' Was Wunder, daß so wenige von den Dichtern unserer Tage vor ihm bestehen! Viele plätschern ja doch zumeist nur in dem seichten Gewässer der Phrase: Sie haben gar nicht mehr weder die geistige Charakterhaltung noch die seelische Tüchtigkeit und Sauberkeit, um hoher Empfindungen von Stärke und Dauer fähig zu sein. Diese dichtenden Versemacher entrüsten sich nicht, und so ist es auch bei ihnen nicht indignatio qui facit versum, obwohl sie es wahrhaben möchten. Lissauers „Haßgesang gegen England' (,Wir werden nicht lassen von unserm Haß!") ist für Haecker ein Beispiel unter vielen. Warum nicht auch Haß? Aber dann doch wenigstens so ,unheimlich und seelenverbrennend' wie der Haß Kleist's, aber nicht ,frecher Literaturschwindel eines Konjunkturhirns, das sich den Haß bloß einbildet'. . . . ,Und wer etwa Angst haben sollte, Herr Lissauer könnte sich wie Kleist erschießen, der ist ein ruchloser Optimist. Unser Lissauer würde auch den schmählichsten Frieden mit Albion ruhig überleben.' — Und als einer, der zu den übelsten ,Führern des Geistes' im Kriege gehört, Lessing anrief, da gab ihm Haecker die verdiente Peitsche: ,Als Lessing es schrieb, da lebt er auch so und hätte es nicht nach sechs Wochen verraten und verleugnet. Aber diese Herren, der Nacht und dem Nichts entsprungen, meinen, alle solche durch lange Lebenserfahrungen teuer erkauften und neu und zum erstenmal ausgesprochenen Sätze seien dazu da, daß sie sie in ihre Mäuler und Zeitschriften aufnehmen und sich damit interessant machen, um sie sechs Wochen später, wenn das Geschäft so nicht mehr geht und die Konjunktur anders steht, zu verraten.' Das sind die feilen Schwätzer, die nach der ,aus Erfahrung der Welt gewonnenen Generalmaxime': „Du sollst, je nachdem" ihre Anschauungen wechseln. Für sie besteht nicht das letztinstanzliche, schicksalbezwingende Entweder—Oder. Sie zähmen ,die widerspenstigen Glieder dieser Disjunktion' und kopulieren sie ,so halb und halb zum verträglichen Ehepaar dieser Welt: Sowohl als auch.' — —

Haecker, der im wahren Sinne fromm und katholischer Christ ist, — die Vorrede zu seinem Buch ist dessen Zeugnis, — scheut doch nicht davor zurück, zu hassen und zu beschimpfen. Einem auf Sentimentalität fußenden Christentum mag das ein Widerspruch scheinen. Aber die Tugend der Sanftmut braucht meines Erachtens damit nicht aus der Seele verbannt zu sein. Sanftmut und Weichheit am falschen Platz kann ebenso fragwürdig sein wie Haß und Schimpf dort, wo er nicht angemessen ist. In der Angemessenheit liegt das ganze Geheimnis. Daher sagt Haecker mit Recht: ,Alle subjektiven Weisen des menschlichen Geistes haben ihre genau entsprechenden Gegenstände, alle, bis zum Schimpfen. Betrifft und trifft das Schimpfwort das wahrhaft Schimpfliche, so ist der, der es erfindet oder gebraucht, des Vorwurfs, selber schimpflich zu sein, quitt.' Das ist vollkommen richtig; doch bleibt die Frage damit offen, ob der Angriff nicht auf Handlungsweisen, Meinungen, Irrtümer, Laster beschränkt bleiben, auf Personen aber, selbst wenn sie schimpflich wären, nicht ausgedehnt werden sollte? Den Sünder lieben, die Sünde hassen! Schopenhauer meint zwar, man dürfe die Satire an lebendigen Menschen so wenig ausüben wie die Anatomie, weil man unter Umständen dann seiner Haut und seines Lebens nicht mehr sicher wäre; für den Christen ist das kein Grund, mit einem strafenden Wort hinterm Berge zu halten, wohl aber kann die Sorge um die Besserung des anderen ihm die Pflicht persönlicher Schonung auferlegen. Nur zwei, drei Stellen in dem

Haeckerschen Buch legen mir diese Betrachtung nahe. Daß durch sein Verfahren Gutes bei anderen hintangehalten würde, glaube ich nicht; wohl aber werden viele durch ihn aus ihrer weichlichen Duldsamkeit, die sie auf Kosten eines geistig sauberen und geordneten Lebens üben, herausgerissen werden.

Daß unter den, sei es polemisch, sei es satirisch, Angegriffenen verhältnismäßig viele Juden sind, beruht auf keinem Zufall, aber auch nicht auf rassenantisemitischer Einstellung des Verfassers. Er sagt es mehrfach deutlich: ‚Ich habe gar nichts zu tun mit jenen Rasseethikern und Theoretikern, die in dem sonderbaren Wahn zu leben scheinen, ein Mensch könnte den Adel seiner Rasse anders beweisen als dadurch, daß er eben edel ist oder, weniger edel, aber doch noch edel, das Gemeine nicht erträgt und nicht mitmacht oder — die letzte Stufe des Adels — im Gemeinen lebend, wenigstens die schmerzliche, wahrhaftige Sehnsucht nach dem Edlen bewahrt.' Und an anderer Stelle: ‚Seitdem die Kirche Christi herrscht, gibt es ein auserwähltes Volk im Sinne der Natur- oder Rassebestimmung überhaupt nicht mehr, wiewohl es wirklich eines gegeben hat.' Aber eben weil sie einmal ‚auserwählt' waren, würden die Juden um die Auseinandersetzung mit dem Christentum nicht herumkommen, jedenfalls nicht so herumkommen, wie Walter Rathenau es in seiner Streitschrift vom Glauben versucht hat, die dem Polemiker dient, um den zwiespältigen geistigen Charakter dieses Mannes zu durchleuchten.

Mitten in der Feuerpause der Polemik blühen nicht selten Worte von großer Zartheit, echter Inbrunst, glühender Gottes- und Menschenliebe auf oder begegnen einem aus Anlaß einer Bemerkung zu Dehmels ‚in der Brunst zur Hälfte stecken gebliebenen Lyrik' so schöne Bilder wie dieses: ‚Ich schmähe nicht den Wurm, aus dem ein Pfauenauge wird; doch muß der Schmetterling ganz heraus, damit er unser Aug' erfreue.' —

Haecker beschränkt sich indes nicht, wie es scheinen könnte, auf die schöne Literatur und die Literaten. Der Krieg, Versailles, die Revolution, Oswald Spengler und nicht zuletzt die Theologie und die Theologen müssen herhalten. Der protestantischen liberalen Theologie gegenüber nimmt er als der κατ' ἐξοχήν religiöse Mensch kein Blatt vor den Mund. Aber er weiß es ‚aus der gewissesten, mich stärkenden und beglückenden Erfahrung, daß es unter den Protestantischen, die ja auch Evangelische heißen, wahrhaft evangelische Menschen im verborgenen gibt'. Und es folgen wirklich beglückende Worte hierüber. ‚Aber' — und hier zielt Haecker auf die liberale, durch Harnack und Troeltsch vertretene Theologie — ‚die offizielle, publizistisch protestantische Theologie und Kirche ist Schmach und Elend. Die Harnack und Troeltsch christliche Theologen zu nennen, ist doch eine Schmeichelei, die sogar für den Geschmack deutscher Geheimräte etwas zu plump sein sollte, als daß sie sie annehmen könnten. Sie dürften sich ja mit Recht Gelehrte, Philologen, Historiker, Soziologen und weiß Gott was nennen. Sie können gut Griechisch, aber Wilamowitz, der Feldwebel als Apollon, kann wahrscheinlich noch besser Griechisch und ist vielleicht deshalb noch ein besserer, christlicher Theolog! Wenn einer zu diesen Leuten ginge und fragte, was er nun als Christ unbedingt zu glauben habe, meinst Du, sie würden es ihm, wie es sich gehört, kategorisch sagen, o nein, sie würden in die ärgste Verlegenheit kommen. Kann mir einer, der das Wesen des Christentums von Harnack gelesen hat, sagen, was eigentlich das Wesen des Christentums sei? Er trete vor! Ich habe nur den Eindruck gewonnen, daß das Buch ebensogut von Sven Hedin geschrieben sein könnte (selbstverständlich könnte Harnack, auch ohne in Tibet gewesen zu sein, die Bücher Sven Hedins geschrieben

haben; ich will nicht ungerecht sein). Die Propheten Jesaias und Jeremias hält Herr Troeltsch für Waisenknaben der hohen, heute bei uns geltenden Ethik. Sie waren nur die Verkünder der „Nebenethik eines primitiven Bauernstaates" (erfinde das einmal einer!), ein bißchen aufgeregte und polternde Leute, auf die eine so harmonisch ausgeglichene Persönlichkeit wie Herr Troeltsch hoch vom Katheder eines Berliner Hörsaals heruntersehen kann.' Das alles ist Kampfstellung gegen die einflußreichsten Kreise in deutschen Landen. Was Wunder, wenn gegen das Buch eine allgemeine Verschwörung des Schweigens gerichtet scheint! Wer Theodor Haecker nicht schon durch seine Arbeiten über Kierkegaard und seine Aufsätze in der Zeitschrift ,Der Brenner' (Innsbruck) kannte, der wird schwerlich den Weg zu diesem Buche finden. Bis jetzt hat kein Blatt von ihm geredet. Und doch ist unter allen seinen Büchern dieses das wuchtigste. Es ist aus einem überwältigenden Gefühl der Verantwortung heraus geschrieben, für die Wahrheit Zeugnis zu geben. Ist doch ,die Zerrüttung des geistigen Lebens an einem eindeutigen Merkmal leicht zu erkennen: an der Abwälzung der Verantwortung'. Allerdings darf man ,den Kreis seiner Verantwortlichkeit' nicht ,in phantastischer Weise' erweitern, denn sonst verdunkelt man eben dadurch das Feld, wo in Wahrheit Verantwortung von einem gefordert wird. Aber wer die ihm zufallende Verantwortung ablehnt, ,der muß sich auch noch dafür verantworten, daß er die Verantwortung ablehnte'.

Soweit es nicht schon die Proben bekundeten, sei es ausdrücklich noch gesagt: Das Buch ist eine künstlerische Stilleistung ersten Ranges. Nur wer so die Sprache in der Gewalt hat und doch mit Besonnenheit sie zu gebrauchen versteht, darf sich eine so blutige Züchtigung der sprachlichen Unzucht unserer Tage erlauben wie Haecker.

Nicht alle Aufsätze des Buches geben die Anschauungen wieder, zu denen sich der Verfasser bei der Niederschrift der ,Vorrede' bekennt. Aber er will nicht anders erscheinen, als er in den Jahren 1914—1920 war. Er druckt sie daher unverändert wieder ab, erklärt aber: ,Wenn etwas in diesem Buche wäre, das Zweifel ausdrückt an der Autorität der katholischen Kirche in allen Fragen der Lehre und Sitten oder ihren dogmatischen Sätzen in Wort und Geist entgegen ist, so ist es wie nicht geschrieben.' Aber es werde, so hofft er, in dieser wichtigsten Frage nicht allzu vieles falsch sein, ,denn ich bin auf dem Wege gewesen, langsam, aber hartnäckig, und mit Hilfe von oben — in alle Nacht leuchtete doch immer ein Licht, das nicht von dieser Welt ist.' —

Rundschau

Zeitgeschichte

Der Münchner Katholikentag. Katholikentage sind zunächst auf sich selbst bezogene religiöse Gemeinschaft. Der Angelus, in den die gedämpften Stimmen von Tausenden am Abend des ersten Festtages so selbstverständlich wie alltags im Familienkreise zusammenklangen, ließ es einen wissen. Sie sind aber auch eine an die Welt gerichtete Manifestation des ungebrochenen katholischen Charakters eines Volkes, so machtvoll wie die Meßopferfeier der unübersehbaren Gemeinde auf dem Königsplatz. Schließlich wird auf seinen Tagungen der deutsche Katholizismus seiner inneren Lage bewußt. Man hat von der letztjährigen Generalversammlung in Frankfurt gesagt, sie habe, von führenden Politikern besucht, eine stark politische Note gehabt. Auf dem Münchener Tage, der einen rein religiösen Charakter tragen sollte und dem jene Persönlichkeiten ferngeblieben sind, traten die politischen Akzente jedenfalls noch stärker hervor. Die Stellung der Katholiken zum neuen Staate, wie er in Weimar an die Stelle des Vakuums getreten war, das der Zusammenbruch des alten Staates in der Revolution geschaffen hatte, mußte, je heftiger sie, und zwar gerade in Bayern, als Problem empfunden wurde, um so gebieterischer sich von selbst auf die Tagesordnung setzen. Nicht als ob dieses Thema den breitesten Raum unter den mannigfachen Verhandlungsgegenständen eingenommen hätte: es beherrschte am nachhaltigsten die Gemüter. Es war der Kardinal von München selber, der, als er in seiner Festpredigt die Grundmauern der Tagung einsenkte, einen politischen Quader einließ, indem er ‚dem Staate, der eine Verfassung schafft ohne den Namen Gottes', also dem neuen in Weimar geschaffenen Deutschen Staate, sein Wehe zurief. In demselben Umfang, in dem die Kirche die ethischen Maximen für die Politik aufstellt, hat auch die Politik Raum auf dem Katholikentag. Er hat diese Maximen nicht nur immer wieder zu verkünden, sondern auch im konkreten Fall, da sie verletzt werden, zu protestieren. Daher der Protest des Kardinals gegen die Revolution, die, als sie vor vier Jahren die alte Ordnung niederriß, mochte diese auch hundertmal dazu reif sein, einen Rechtsbruch bedeutete; daher sein Protest gegen den Versailler Vertrag, dessen Urheber mit der Statuierung der Alleinschuld Deutschlands aus der politischen Sphäre in den Bezirk des Religiös-Ethischen eingebrochen sind und ihn mit dem Frevel der Lüge befleckt haben; daher auch sein Protest gegen den politischen Mord und seine Urheber.

Neben dieser Politik der ethischen Maximen, an der sich die Kirche nie uninteressiert erklären kann, steht die Politik der Mittel, in deren Bereich es nach einem Wort aus der Begrüßungsrede des Grafen Lerchenfeld keine ‚allgemein gültigen katholischen Lösungen' gibt. Auch die Frage nach der Staatsform gehört ohne Zweifel hierher. Wie leicht nun die erstere Art von Politik in die letztere übergeht und wie stark die deutschen Katholiken im Sinne der letzteren politisiert sind, konnte die Beobachtung zeigen, daß Erwähnungen des Gesetzes zum Schutze der Republik oder des Staatsgerichtshofes oder auch der jüdischen Presse durch den Münchener Kardinal von der Versammlung als Stichworte zur Leidenschaft aufgenommen wurden. Die Stellung der Katholiken zum neuen Staat gehört nun als P r o b l e m durchaus der Sphäre der Politik der Mittel an. Innerhalb der Politik der sittlichen Maximen kann sie kein Problem

sein. Wie es kürzlich der Kardinal von Breslau auf der märkischen Katholikentagung und Prälat Mausbach auf der Münchener darlegten, gebietet das katholische Sittengesetz nach der Formulierung Leos XIII. ‚die neue, im Besitzstand befindliche Regierung anzuerkennen anstatt der alten, tatsächlich nicht mehr vorhandenen . . . Ehre und Gewissen verlangen auf alle Fälle eine aufrichtige Unterordnung unter die bestehenden Gewalten‘. Unbeschadet des Rechtes und der Pflicht, den Verstößen dieser Gewalten gegen das christliche Sittengesetz einen Protest entgegenzusetzen, so wie es auch gegolten hatte, gegen die liberale Staatsauffassung des scheinchristlichen vorrevolutionären Staates* zu protestieren, ist damit die Stellung des Katholiken zum neuen Staate eindeutig bestimmt. Aber damit ist bei uns so wenig wie im katholischen Frankreich der dritten Republik die Debatte über den neuen Staat geschlossen. Nicht mehr kirchliche Maximen, sondern die politische Einsicht der deutschen Katholiken muß nun die Entscheidung lenken darüber, ob der neue Staat lediglich loyal anerkannt, im übrigen aber auf eine Restauration des alten gehofft und mit gesetzlichen Mitteln hingearbeitet werden soll oder ob er auch innerlich bejaht und als ein relativ taugliches Mittel zur Verwirklichung des katholischen Gedankens ergriffen werden soll.

Der neue Staat hat zum Teil unter dem Einfluß der in der Sozialdemokratie politisch organisierten, nicht in Stämmen und Landschaften historisch verwurzelten Industriebevölkerung, zum großen Teil aber unter dem Druck äußerer Not und aus Selbsterhaltungstrieb die Tendenz zur Vereinheitlichung des Reiches gezeitigt. Insoferne sich diese Tendenz auch auf Kirchen- und Schulfragen bezieht, liegt hier auch eine katholische Fragestellung vor: Wie schließt die katholische Kirche in Gesamtdeutschland besser ab, wenn in einem geschlossenen katholischen Bayern, das sich gegen das übrige Deutschland absperrt, ein katholisches Kraftzentrum erhalten bleibt oder wenn die bayerischen Katholiken ihren Einfluß beim Reiche einschießen. Für die katholische Schule wird diese Frage durch den Bischof des nach der Revolution neu errichteten sächsischen Bistums Meißen Dr. Christian Schreiber in der von der ‚Allgemeinen Rundschau‘ zum Katholikentag herausgegebenen zweiten Sondernummer beleuchtet. Er schreibt in seinem Aufsatz ‚Die Schicksalsfrage der Diaspora‘: ‚Es wäre geradezu eine Versündigung an der katholischen Sache in den weiten Diasporagebieten, wenn, wie behauptet wird, katholische Abgeordnete aus Gliedstaaten mit überwiegender katholischer Bevölkerung die Gestaltung des Religionsunterrichtes und der Volksschule überhaupt der einzelstaatlichen Gesetzgebung vorbehalten wollten, etwa weil dadurch für diese überwiegend katholischen Gliedstaaten eine günstigere Regelung der Schulverhältnisse im christlichen Sinne herausspringen würde als durch eine reichsgesetzliche Regelung, die natürlich auf einer Mittellinie sich bewegen müßte.‘

Für den Austrag des Problems Unitarismus und Föderalismus, das freilich eine so einfache Formulierung, wie sie diese extreme Antithese darstellt, kaum verträgt, ist sehr wohl innerhalb des neuen Staates Raum. Aber der neue Staat selber ist einem Teil der deutschen Katholiken problematisch. Im Gegensatz zum übrigen Deutschland ist Volk und Kirche in Bayern mit einer katholischen Dynastie historisch verwachsen. So verdankt ihr, um nur ein Beispiel zu nennen, der Benediktinerorden in Bayern sein Wiedererstehen. Auch die Bande zwischen Dynastie und Episkopat waren eng. Hier sind gefühlsmäßige Bindungen, die von einer von außen hereingetragenen Revolution nicht berührt, ja nur verstärkt wer-

* Für die Habsburger Monarchie weist diesen Charakter nach Th. v. Cramer-Klett: ‚Das Veto der Herrscher Österreichs‘, Allgemeine Rundschau Nr. 36, 37, 38.

den konnten. Sie wirken sich aber auch politisch aus. Auf einem Münchener Katholikentag mußte diese Stimmung Ausdruck finden und fand ihn unmittelbar, wenn auch nicht offiziell, in den brausenden Ovationen, die dem Kronprinzen Rupprecht gelegentlich der liturgischen Feier auf dem Königsplatz dargebracht wurden, oder in dem ostentativen Beifall, den die Erwähnung des ‚angestammten Herrscherhauses' in der Rede des bayerischen Ministerpräsidenten Grafen Lerchenfeld auslöste, mittelbar aber in der Reserviertheit weiter Kreise gegenüber dem neuen Staate, dessen Farben als ein Trennendes auf der 62. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands geflissentlich in den Hintergrund gestellt werden mußten. Nicht als ob man hier zu den Zuständen des alten Staates auf der ganzen Linie zurückkehren möchte. In den Worten, die Kardinal von Faulhaber an die katholischen Arbeiter richtete, mußte dies am ehesten zum Ausdruck kommen. ‚Wir wollen es ganz ehrlich aussprechen, sagte er, der alte Staat war manchmal zuviel Beamtenstaat. Jetzt sind die Rechte anderer Volksschichten gehoben worden. Das wird für alle Zeiten unverrückbar bleiben und wird auch von allen Staatsformen unabhängig bleiben; denn wir müssen einmal die wirtschaftlichen Fragen von den politischen Fragen trennen können . . . ‚Die wirtschaftliche Stellung des Arbeiterstandes, wiederholte der Herr Kardinal, wird unabhängig von allen staatlichen Formen bleiben müssen für alle Zukunft, unabhängig das Recht auf Familienlohn, das Recht auf genügendes Auskommen.' — Nun wird in den katholischen Kreisen, die dem neuen Staate innerlich ablehnend gegenüberstehen, dieser als ein Produkt der Revolution gekennzeichnet, so daß ein Verdikt über die Revolution in ihren Augen auch den neuen Staat trifft. Dabei wird übersehen, daß der neue Staat nicht von 1918, sondern von Weimar datiert, wo der revolutionäre Zustand überwunden wurde. In der grundsätzlichen moralischen Beurteilung der Revolution kann es unter Katholiken keine Meinungsverschiedenheit geben. ‚Die Revolution war', wie der Kardinal sagte, ‚Meineid und Hochverrat', sie war das objektiv. Nur in der historischen Beurteilung der Revolution, die freilich dann auch die moralische Betrachtung auf eine breitere Basis stellt, kann das Urteil verschieden lauten. So fand der Präsident des Katholikentages, Dr. Adenauer, wohl nach dem Bericht des Festblattes ‚allseitigen, stürmischen Beifall', aber doch auch nachträglich laut gewordenen Widerspruch, als er in seinem Schlußwort auf die Wandlung der staatlichen Verhältnisse in Deutschland das Bild vom Herbststurm anwandte, der nur morsche Äste und Bäume bricht. ‚Nichts ereignet sich ohne organisches Werden. Die Treibhaustemperatur des Krieges hat Keime zu rascher Entwicklung gebracht, die aber bereits lange vor dem Kriege gelegt waren. Mancher Staatsmann, der heute auf andere Steine wirft, müßte sich an die Brust klopfen und sagen: Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa.'

Wie die grundsätzliche Verurteilung der Revolution, die in der Predigt des Münchner Kardinals den stärksten Ausdruck fand, so ist auch die grundsätzliche Anerkennung des neuen Staates, die in der Rede des Prälaten Mausbach ausgesprochen und begründet war, Ausfluß der vom kirchlichen Lehramt verkündeten Moral. Von der loyalen Anerkennung bis zur inneren Bejahung ist freilich ein weiter Schritt. Als Mausbach den deutschen Katholiken zurief, wenn sie ihren Eifer für nationale Ehre und Größe versicherten, dann dürften sie nicht das deutsche Staatswesen verachten und schmähen lassen, als er sie an das Vorbild anderer Nationen mahnte, bei denen ein starkes völkisches Hoch- und Ehrgefühl unverständlich sei ohne energisches Bekenntnis zur geltenden Staats-

ordnung, als er die katholische, akademische Jugend davor warnte, sich in den Schmollwinkel drängen zu lassen, da war er der Dolmetsch der einen Gruppe der deutschen Katholiken an die andere. Mausbach erinnerte an die beiden Rundschreiben, in denen Leo XIII. im Jahre 1892 die Bischöfe und die Katholiken Frankreichs aufforderte, sich ‚ohne Hintergedanken und mit voller Loyalität' der Republik anzuschließen. Neue bedeutsame Einblicke in diese Bemühungen des großen Papstes, die französischen Katholiken für die aus der militärischen Katastrophe der Dynastie hervorgegangene Republik zu gewinnen, gewähren jetzt die Memoiren des verstorbenen Kardinals und ehemaligen Pariser Nuntius Domenico Ferrata, die jüngst auf den ausdrücklichen Wunsch Benedikts XV. den französischen Katholiken durch eine Übersetzung zugänglich gemacht wurden. Man kann darin von dem zähen Widerstand lesen, den die weitschauende Politik Leos auch beim Klerus und Episkopat fand, der sich zum großen Teil noch damals (1891) mit dem dahingesunkenen alten Staat identifizierte. So schildert Ferrata die Mission des von den Monarchisten zu Leo geschickten Bischofs von Angers Msgr. Freppel: ‚Er machte keinerlei Eindruck auf den Geist Leos XIII., der die unzähmbare Opposition derer vorausgesehen hatte, die mehr Monarchisten als Katholiken waren.' Mit Bezug auf ein anderes Mitglied des französischen Episkopats, das von der Rechten ob seines apostolischen Freimuts als Verteidiger der kirchlichen Rechte maßlos gefeiert wurde, heißt es,* um ein Glaubensbekenner ganz im Geiste der Kirche zu sein, müsse man den Willen zur Versöhnung ebenso gut haben wie Freimut. Es bleibe hier unentschieden, ob sich die französischen Verhältnisse zur Zeit des Nuntius Ferrata mit den unsrigen decken und wieweit die Direktiven Leos XIII. auch für uns gelten. Die französische Republik hatte damals als Exponenten einen Gambetta, die deutsche heute Wirth; hierin decken sie sich also nicht! Wenn nach der Formulierung Mausbachs, was der Staatsform an positiv christlicher Prägung abgeht, bei einer demokratischen Verfassung vom Volkswillen möglichst ersetzt werden kann und soll, so sind solche demokratischen Möglichkeiten jedenfalls heute bei uns noch groß. Wir verstehen die Eindringlichkeit, mit der Mausbach den deutschen Katholiken zuruft: ‚Scheuen wir uns nicht, christlich-katholische Gedanken ins Leben des neuen Volksstaates hineinzutragen. Der Boden ist gelockert, die Furchen sind gezogen, die deutsche Erde harrt des Säemanns. Eine gewaltige Schicksalsstunde ruft uns zur Arbeit; vielleicht kehrt nie ein Augenblick wieder, wo wir so Großes für Kirche und Vaterland grundlegen können!' Aus der angstvollen Sorge heraus, die verantwortungsvolle Stunde möchte ungenutzt vorübergehen, kam bei Mausbach wie bei Adenauer der Appell zur Einigkeit.

Diese Einigkeit war allemal dann verwirklicht, wenn außenpolitische Töne angeschlagen wurden. Die nationale Einheit trat, zumal bei der Begrüßung der österreichischen, Saarländer, Danziger Katholiken, stark in die Erscheinung. Mit der Wahl des Präsidenten, des Kölner Oberbürgermeisters Adenauer, der mannhaft seinen Posten ausfüllte, bekundeten die Katholiken Deutschlands dem besetzten Gebiete ihr Mitgefühl. Mit würdigen Worten apostrophierte er in seiner Eröffnungsrede die französischen Katholiken: ‚Frankreich martert, Frankreich quält uns, auch uns, eure Glaubensbrüder! Zu Frankreichs Ehre nehmen wir an, es handelt so, weil es glaubt, so handeln zu müssen. Glaubt uns, Frankreich irrt, es gibt andere Wege für Frankreich, um zu dem zu kommen, was ihm gebührt. Kommt zu uns, ihr französischen Katholiken, laßt uns gemeinsam einen Weg suchen, der unseren beiden Ländern hilft!' Adenauer zeigte

* In dem Referat der ‚Démocratie', 3. Jahrg. Nr. 8. S. 356.

auch, wie eng mit Krieg und Friedensvertrag die wirtschaftlich-sozialen Verhältnisse und damit wiederum die innere Situation des Christentums in Deutschland verknüpft ist: ‚In diesem physisch und psychisch gemarterten Volke auf so vorbereitetem Boden muß Materialismus und Mammonismus wachsen.‘ Vergegenwärtigt man sich Adenauers Hinweise auf die sozialen Probleme, seine Warnung, mehrere Generationen, in den heutigen Großstädten geboren und aufgewachsen, halte das deutsche Volk nicht aus, so mag man bedauern, daß diese in der Eröffnungsrede gesprochenen Worte des Präsidenten nicht zum Leitmotiv der Tagung geworden sind. Aber der innerpolitische Ideenkampf, der nun einmal die Köpfe beherrschte, drängte mit innerer Notwendigkeit in eine andere Richtung. Die allzunahe Nachbarschaft politischer Töne störte auch in ihrem Beginn die Rede P. Lipperts über ‚Die religiöse Sehnsucht der Zeit und die katholische Kirche‘, das Priesterlichste, was auf dieser Tagung gesagt wurde; wer den religiösen Grund des Katholikentages abmaß, dessen Senkblei kam hier am tiefsten. Neben Lippert erquickte die Rede Peter Dörflers ‚Über die religiösen Kräfte des Volkstums‘ durch den reinen Ton einer ganz in sich ruhenden Gläubigkeit. Den Mittelpunkt der Tagung bildete die repräsentative Gestalt des Münchner Purpurträgers. Unermüdlich eilte Kardinal von Faulhaber von Versammlung zu Versammlung, überall enthusiastisch begrüßt. Es war **sein** Katholikentag. Es war, als ob das bayerische Volk seine Verehrung von der Person des Königs, die ihm genommen ist, auf den Kirchenfürsten übertragen hätte. Selten wird man eine Volksversammlung erlebt haben, bei der die Menge sich so im Redner wieder erkannte, wie es hier geschah. Die Rede des Kardinals über ‚Die Friedensmacht der Kirche‘ war der mit Spannung erwartete Glanzpunkt des Katholikentags. Die Beurteilung der päpstlichen Friedensvermittlung vom Jahre 1917, die der Kardinal in die Worte kleidete: ‚Deutschland wollte im Sommer 1917 nicht nach Canossa gehen‘, ist von weittragender politischer Bedeutung, stellt sie doch offenbar die vatikanische Auffassung dar. Der Kardinal wies selber darauf hin, daß die Bemühungen des Hl. Vaters durch die Hände des in der Versammlung anwesenden apostolischen Nuntius gegangen seien. Als der Kardinal seine Rede mit dem Gebete beschloß: ‚O Gott, gib uns den Frieden, zerbrich die Waffenrüstung und laß deinen Frieden über den Völkern scheinen. O du Lamm Gottes, das du hinwegnimmst die Sünden der Welt, gib uns den Weltfrieden!‘, da hörte jeder ohne Unterschied nicht mehr Kardinal von Faulhaber, sondern durch den Mund des Bischofs, des Nachfolgers der Apostel, die Kirche selber beten.

Dr. Friedrich Fuchs.

Walther Rathenau. Es ist ein Verhängnis, daß gerade dieser Mann durch Mörderhand fiel, der gewiß eine der lautersten Persönlichkeiten im politischen Leben des gegenwärtigen Deutschland gewesen, der nicht erst durch den Umsturz Ansehen und Einfluß gewann, nicht aus Ehrgeiz oder Gewinnsucht nach Ministersesseln strebte, sondern in treuer preußischer Pflichterfüllung seine Fähigkeiten in den Dienst des Vaterlandes stellte. Sein Märtyrertod droht das Bild dieses Mannes zu verzerren, der Idealist und Wirklichkeitsmensch, Weltmann und Denker, Deutscher und Jude zugleich war. Sein Name ist zum Parteigezänk geworden. Die einen suchen ihn zu verunglimpfen, während ihn die anderen mit dem bengalischen Feuer einer unechten Begeisterung beleuchten. All das gilt gar nicht ihm, dem Menschen Walther Rathenau, sondern dem System, in dessen Dienst er fiel. Noch gerade zur rechten Zeit, ehe sein Bild vollends verzerrt wird, hat es uns die Freundeshand Max Schelers in einer Gedächtnisrede (Walter Rathenau. Eine Wür-

digung zu seinem Gedächtnis von Max Scheler, Eduard Heimann, Arthur Baumgarten. Marcan-Block-Verlag, Köln 1922) gezeichnet.

Es ist nach Scheler eine große, tragische Paradoxie, daß Rathenau starb ‚als der „Märtyrer der jungen deutschen parlamentarischen Republik und Demokratie"... Seine Zugehörigkeit zur Demokratischen Partei war mehr als zufällig und nur von rein praktischen opportunistischen Gesichtspunkten bestimmt... Seinem Lebensgefühl nach war Rathenau, wie sein ganzes Schrifttum zeigt, Aristokrat vom Scheitel bis zur Sohle.' Selbst ‚spät, fein, ausgegoren, durchaus adelig innerhalb seiner Rasse', näherte ihn sein eigenes jüdisches Rassenaristokratengefühl der restaurativen Rassenphilosophie Gobineaus. ‚Er hatte', schreibt Scheler, ‚von der geschichtlichen Mission des preußischen Adels die höchsten Vorstellungen. Ganz fremd war ihm jede kollektivistische Geschichtsauffassung, die mit der Weltanschauungsdemokratie so häufig verbunden auftritt. Ich persönlich kannte überhaupt niemand, der mehr als er überzeugt war, daß die Menschengeschichte ausschließlich durch kleine Eliten vorwärts getrieben wird, und daß alle Massen nur Stoff und Hemmungen für den staats- und wirtschaftskonstruktiven Geist und Willen dieser Eliten sind.' Doch, wie alle Romantik, so war auch die Rassenromantik Rathenaus ‚nur Flucht und bloße Sehnsucht'. Denn auch in dem Sinne war er nicht Demokrat, in dem auch ein Konservativer Demokrat sein kann, ‚im Sinne nämlich persönlicher Verwurzeltheit in das geschichtlich gegliederte Volk... Dazu war er zu einsam und zu sehr intellektueller Aristokrat.' Demokratie war ihm nur ein Übergangsstadium, in dem sich nach dem Versagen der alten Führerschichten ‚neue Eliten von Führerschaften aus anderen Volksschichten heraus, und besonders aus der Jugend, auf die er seine ganze Hoffnung setzte, zu bilden hätten'.

Auch ‚ein grundsätzlicher Republikaner war Rathenau niemals in seinem Leben. Er stellte sich einfach auf den Boden der von der Geschichte geschaffenen Tatsachen — freilich so, daß er diese Tatsachen nicht ansah als Folge eines vermeidbaren, böswilligen Dolchstoßes im Rücken gegen die Armee, sondern als eine Folge der nach seiner tiefsten Überzeugung falschen und unglücklichen Regierung Wilhelm II. und als Katastrophe einer einseitig fachwirtschaftlichen Entwicklung des deutschen Bürgertums und Volks seit Bismarcks Abgang. In nationaler Hinsicht aber stand Rathenau sicher weit mehr rechts als die Partei, der er angehörte. Er besaß ein fast überempfindliches nationales Ehrgefühl und nur in geistigen Bildungsfragen war er stark kosmopolitisch gesinnt.' In echt preußischer Überspannung der Staatsidee, von der Scheler hervorhebt, daß sie ihm viel zu weit gehe, wollte er, ‚im schärfsten Gegensatz zum landläufigen Liberalismus einen starken deutschen, nationalen, monarchischen Zentralstaat', wie ihn ja auch seine Planwirtschaftsideen voraussetzen.

Wegen dieser utopischen Ideen und weil ihm die Verwurzelung im Volkstum fehlte, schließlich auch, weil dem ‚allzu vielfältigen und gedankenhaften Manne die leidenschaftliche Eindeutigkeit und Stete eines politischen Grundwillens gebrach', kann ihn Scheler nicht eigentlich als Staatsmann ansehen. ‚Er war ein glänzender Diplomat, ein überaus fachkundiger, gewandter und psychologisch feinsinniger Unterhändler in internationalen Wirtschaftsfragen, und er war nicht minder ein gedankentiefer politischer Ideologe. Aber allzu sehr liebte er es, sowohl Staat wie Wirtschaft gleich wie ein Ingenieur oder ein Architekt anzusehen, der diese historisch und organisch gewachsenen Dinge nach ähnlichen festen rationalen Plänen formen zu können meinte, nach denen man ein Unternehmen aufbaut. Sein tiefberechtigter Kampf gegen jenen in Deutschland üblichen Hi-

storismus und Unglauben an die Formbarkeit der Geschichte durch Vernunft und Willen führte ihn hier häufig in ein entgegengesetztes Extrem.'

Trotzdem sich seine Leistungen als Minister heute noch nicht endgültig beurteilen lassen, schreibt Scheler daher: ‚Was uns Rathenau, was Rathenau insbesondere der deutschen Jugend bedeuten kann, liegt sicher weniger in seinen politischen Taten als in seinem Bilde als Person, ähnlich den großen englischen Staatsmännern, die bis zu Lord Balfour so oft Philosophen und ähnlich den englischen Philosophen, die seit Bacon und Locke so oft Staatsmänner und Wirtschaftsführer waren, ähnlich auch den deutschen großen Führern aus der Zeit der Befreiungskriege. Ähnlich dem spartanischen Sittenprediger einer großen Zeit J. G. Fichte, Freiherrn von Stein, stellt Rathenau die in unserem Lande so selten gewordene Einheit von tiefem religiösem Sinn, höchster Geistesbildung und weithinreichender, vielverzweigter praktischer Daseinsformung dar. Wie die Letztgenannten, war auch er überzeugt, daß ein neuer politischer Geist nicht aus der Sphäre des politischen Lebens selbst, sondern nur aus einer geistigen und sittlichen Lebensreform der deutschen Jugend herauswachsen könne. Darin, meine ich, darf er in besonderem Maße den deutschen Akademikern Vorbild sein. Walter Rathenau hat durch seine Person und sein Werk gezeigt und bewiesen, wie man den Techniker und den Kaufmann in sich mit höchster Geistesbildung und mit jenem echten unverschüchterten Herrentum verknüpfen kann, das zugleich von Herzen demütig ist in der vor Gott stehenden und in ihm sich geborgen wissenden Seele.'

Den echten Unternehmer, fährt Scheler fort, habe Rathenau verkörpert, der weniger von Ehrgeiz und Erwerbssucht getrieben ist als von schöpferischer Initiative, männlichem Sinn und Freude an der eigenen Machtentfaltung, aber auch von Selbst- und Mitverantwortlichkeit für das Ganze der Nation. Dieses Verantwortungsgefühl und der preußische Pflichtgedanke, der in ihm ‚zu überaus plastischer Erscheinung' kam, bewogen ihn zur Übernahme seines Amtes, dessen Gefahren er wohl ahnte. ‚Oft äußerte er,' schreibt Scheler, ‚daß er Erzbergers Schicksal teilen werde.' Und doch war ihm ‚der preußische Pflichtgedanke nicht der letzte und höchste Sittengedanke. Über ihn und auch hoch über den Mut hinaus setzte er die Mächte der transzendenten begierdelosen Liebe und Begeisterung'.

Mit tiefster Achtung spricht Scheler von der ‚tiefen, herben, ganz individuellen Religiosität' dieses Juden, der, der Synagoge entwachsen, doch sich ‚keinem der christlichen Bekenntnisse anzuschließen vermochte'. ‚Sie trägt streng individualistische und mystische Züge... In der Verborgenheit des Gewissens, in dem Gefühl der Verantwortung, der Mitverantwortung für das, was seine Sprache „Reich der Seele" nennt, lagen für ihn die einzigen und ausschließlichen Brücken zur Gottheit... Gegen Schleiermachers Bestimmung der Religion als des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit fordert er mehr Aktivität und Würde des Menschen vor der Gottheit und, ebenfalls im Gegensatz zu Schleiermacher, der Religion und Moral bis zur völligen Trennung geschieden hatte, engste Verbindung von Glaube, Gesinnung und Tat. Aber in diesen engen Grenzen war seine religiöse Haltung echt, stark und von fast puritanischem Ernst.'

Dr. Otto Gründler.

Kunst

Die Dombauhütte auf der Münchener Gewerbeschau hat ein ungewöhnliches, direkt sensationelles Aufsehen erregt, das sich bis zu politischen Protesten zuspitzte. Und dies alles wegen eines einzigen Kunstwerks in ihrem In-

nern, eines Kruzifixes von Professor Ludwig Gies in Berlin, das schon einmal im Dome von Lübeck aufgehängt war und dort von erregten protestantischen Gemeindemitgliedern heruntergeholt und teilweise zertrümmert wurde. Um gleich diesen Versuch, religiöse Kunst neuzuformen, vorwegzunehmen, muß man auch ohne Voreingenommenheit konstatieren, daß dies Kruzifix mit wesentlichen Bedingungen christlicher Kunst unvereinbar ist. Ein Christus patiens in der furchtbarsten Verhäßlichung modernster Kunst: Alles Menschlich-Organische verwischt, riesenhafte tellerförmige Augen, ein diabolisches, spitz-ovales Gesicht, eine wild ausgezogene Dornenkrone, ein spitz zulaufender Leib mit aufgelegten Rippen in Art von Faßreifen, kindskopfgroße Blutstropfen an der Seitenwunde, von der stangenartige Strahlen ausgehen, hochgezogene, rund gewalzte Beine, ausgerenkte Knochen, breitgeschlagene Füße und Hände mit konvulsivisch ausgestreckten Zehen und Fingern. Man beruft sich von künstlerischer Seite auf Vorbilder gotischer Kruzifixe und Grünewalds und übersieht dabei völlig, daß dies Kruzifix nicht mehr in der tiefen Symbolik einer gottmenschlichen Wesenheit beruht, sondern daß die Schreckwirkung nur von der Häßlichkeit und dämonischen Fürchterlichkeit des Werkes selbst ausgeht. Es wird damit ein Götzenbild, ein Fetisch, der nicht mehr in der Reinheit der christlichen Vorstellung seine Distanz hat, sondern aus afrikanischen Vorstellungen heraus tabu ist. Zugegeben, daß der Künstler in ernstem Streben nach neuen äußeren Formen wie innerer Ergriffenheit gearbeitet hat, das für christliche Kunst wesentliche Gemeinschaftsgefühl geht ab, die große Menge protestiert mit innerer Berechtigung dagegen, weil es dem Abbild Christi nicht mehr entspricht, und dann kommen noch Aufpeitscher mit politischen Instinkten und bringen es soweit, daß die Dombauhütte überhaupt geschlossen und erst nach Entfernung des Kruzifixes wieder eröffnet wird.

Das Wesentliche wird dabei vergessen, was die eigentliche Absicht der Künstler war, die in gemeinsamer, solidarischer Arbeit nach ganz mittelalterlichem Muster eine Versuchswerkstätte gründeten, um ihre Ideen zu einer Neugestaltung christlicher Kunst darlegen zu können. Bewußt wird dabei die Werkgerechtigkeit und die Abwendung von der dekorativen Ausnützung der historischen Stile proklamiert. Am unverhülltesten setzt sich dieses Programm in der Bauhütte selbst nach dem Entwurfe von Prof. Peter Behrens um, einem kapellenartigen Kultbau aus Blankziegeln mit scharfer, ja harter Betonung aller Linien und Gelenke, in Detailstücken, wie Konsolen oder den Wasserspeiern sogar in intellektueller Übertreibung outriert, alles Weiche, alle verhüllenden Übergänge sorgfältig vermeidend. Es mag nicht jedem, besonders in Süddeutschland, diese puritanische Strenge angenehm sein, in manchem ist sie sogar aus praktischen Gründen zu verwerfen, weil sich z. B. in der Dachbildung große Schneewinkel bilden, die im Oberland in kurzem den Bau ruinieren würden. Aber die Rückkehr zur schlichten Einfachheit entspricht einem innern, wirtschaftlich begründeten Zug der Zeit und ist die deutlichste Reaktion gegen eine gewisse nur dekorative Auffassung der Architektur. Das Mauerwerk selbst wirkt dagegen ausgezeichnet in seiner festen Fugung, dem Wechsel von verschiedenfarbigen Ziegeln: dunkelrot der Sockel, heller rot die Flächen und grün tektonisch wirkende Diagonalbänder, die von den Seitengiebeln ausgehen, wodurch die Wände eine dynamische Verspannung für das Auge erhalten. Auch innerhalb der einzelnen Farbflächen variieren die einzelnen Ziegelstücke in kleinen Nüancen, wodurch die malerische Flächenwirkung — nicht die malerische Auflösung der Architektur — günstig

gesteigert und ein angenehmer optischer Wechsel erreicht wird.

Auch in dem unverputzten Inneren wird nur die Naturfarbe des Ziegels ausgenützt und durch den starken Gegensatz zu dem rotbraunen Gefüge* des offenen Dachstuhls und einigen neutral farbigen Wandmalereien gesteigert. Die Dachstuhlkonstruktion ist auch in der Konsequenz des handwerklichen Grundgedankens in seinen Balken, Pfetten, Verdübelungen klar übersichtlich. In den rechteckig geschlossenen Chor bringt eine große Mosaik — im einzelnen mehr kunstgewerblich spielerisch als monumental erfaßt — eine technisch verwandte, aber künstlerisch wertvollere Bereicherung.

Diese kühle, sozusagen meßbare Gestaltung hat auch dort ihre Erfolge, wo das Material vor allem mitspricht, z. B. bei einer Kasula, einigen der Einrichtungsgegenstände, wie dem Altar, dem Sarkophag, weniger schon bei der Kanzel und Lekterne, dann auch bei einigen Kirchenfahnen, Metallgeräten, Drucksachen, entbehrt aber denn doch der geistig-seelischen Vertiefung, wie bei Plastiken und den Glasfenstern. Es ist nicht damit getan, daß man den Einzug Christi wie die bekannte Figur Buddhas auf dem Hirschen in knapper Bronze stilisiert oder den Auferstandenen als kantig geformten Akt. Noch weniger, wenn in den Glasgemälden zwar ein farbiges Spiel von Flächen in kubistischer Aufteilung aufleuchtet, aber der Inhalt so gleichgültig und nebensächlich ist, daß man diese hockenden Figuren ebenso gut in einem protestantischen Betsaal wie in einem theosophischen Tempel aufstellen könnte, ohne daß an dem Inhaltlichen etwas Störendes gefunden würde, weil eben kein Inhalt vorhanden ist.

Damit widerlegt sich der Begriff der bloßen Werkgerechtigkeit von selbst, besonders in der von maßgebender Seite ausgesprochenen zugespitzten Fassung, daß ein in gewissenhaftester Handwerkfertigkeit ausgeführter Gegenstand ohne weiteres schon religiös sei. Im Grunde genommen ist dies doch nur ein veredelter Materialismus, der gewisse Zivilisationsverbesserungen für praktische Aufgaben schaffen, Maschinen, Fabrikgebäuden, Hausgeräten eine einwandfreie Form und materialgerechtes Aussehen geben kann, der aber niemals metaphysischen Bedürfnissen gerecht werden wird. Diesen Mangel scheint man an leitender Stelle tatsächlich zu spüren, sonst hätte nicht Peter Behrens davon sprechen können, daß allerdings auch ein wenig Romantik dazu gehöre, religiöse Kunst wieder zu beleben. Ich habe bei dem viel gebrauchten und mißbrauchten Worte Romantik empfunden, daß es hier nur soviel wie Illusion, schwärmerisches Hineinversetzen bedeuten solle. In diesem Punkte nähert sich der veredelte Materialismus der Grundeinstellung einem nicht weniger bedenklichen Positivismus. Darauf waren auch wohl die Worte gemünzt, die Direktor Prof. Witte von Köln in einer weiteren, sonst von dem Wert der neuen Bewegung sehr überzeugten Rede bei der Eröffnung sprach und die die Künstler daran erinnerten, daß man aber auch an Gott, sogar an die Kirche glauben müsse, wenn man religiös-kirchliche Kunst schaffen wolle. Dieser Satz hat bei manchem der aus verschiedensten Lagern stammenden Gästen ein skeptisches, wenn nicht spöttisches Lächeln erregt. Und doch muß mit dieser Forderung bitterernst gemacht werden, wenn man aus dem Innern erwachsene religiöse Werke formen will. Sonst kommt man zu Lösungen, die einem hysterischen Krampf erwachsen scheinen oder die in subjektiven oder aus entlegeneren Kulten entstammenden Formen spielen.

Der Kampf um eine neue religiöse Kunst ist damit in eine weitere Phase getreten. Viele, besonders im westlichen Deutschland, begrüßen diese Neuerungen

mit enthusiastischem Jubel, noch mehr lehnen sie ebenso fanatisch ab. Bei ruhigerer Überlegung wird man sich freuen dürfen, daß überhaupt einmal eine tiefe Aufrüttelung in die nur allzu stagnierende, retrospektive religiöse und kirchliche Kunst gekommen ist. Man wird sich nach beiden Seiten vor Übertreibungen, Hoffnungen und Befürchtungen hüten müssen; man muß sich über das Problem der christlichen Kunst in größerem Zusammenhang klar werden, worüber nächstens ausführlicher gesprochen werden soll. Dr. Georg Lill.

Max Kuschel, der stilmäßig, technisch, inhaltlich schwer Einzuordnende, weil keiner Malergilde im Schulsinne angehörig, ist einer von den stillen Abseitigen, denen man auf den großen Kunstmärkten nicht häufig, geschweige denn mit irgendwelcher Aufmachung, und leider meist nur in entlegenen Kabinetten begegnet. Dies Schicksal des ‚Totgehängt'-Werdens teilt er mit manchem, den die Nachwelt später glänzend gerechtfertigt hat, und wenn dies für den Lebenden auch keine Genugtuung ist, aus der die Kunst des noch Schaffenden Kräfte saugen kann, seine Freunde und Verehrer sehen darin nur einen Grund mehr, die allem Modewesen überhobene Eigenart dieses Meisters zu schätzen und gegen die ‚organisierte' Kunst hochzuhalten. Es ist diesem Maler zeitlebens nie glänzend ergangen, und damit mag es zusammenhängen, daß auch jetzt, aus Anlaß seines 60. Geburtstages, soviel wir wissen, keine Kollektivausstellung geplant ist, obwohl das vielseitige Werk des zwar nicht im gemeinen Sinne Fruchtbaren, aber technisch und künstlerisch Fleißigen ein nicht gewöhnliches Bild ergäbe.

Professor Max Kuschel ist Schlesier (geboren zu Breslau am 18. Oktober 1862), aber schon frühzeitig den äußeren Einflüssen seiner Heimat entzogen worden, denn er siedelte bereits vor mehr als 30 Jahren nach München über, schlug aber auch da nicht tiefere Wurzeln, sondern führte ein stilles zurückgezogenes Leben. Seinen heimatlichen Träumer- und Sinnierergeist hat er aber mitgenommen, und der ist es, dem die besten Werke seiner malerischen Kunst entstammen. Denn Kuschel ist vor allem Maler, Maler in dem Maße, daß sein Werk ohne die Farbe eigentlich kaum richtig gewürdigt werden kann. Er dichtet mit den Farben, ist also weit entfernt, Naturalist oder Impressionist zu sein, obwohl man seinen Bildern insbesondere dem Landschaftlichen darin sowie den reinen Landschaften ein genaues und liebevolles Naturstudium ansieht. Die formale Durcharbeitung zeugt bei Kuschel allemal von einem strengen künstlerischen Gewissen. Die Komposition ist so reich und so groß gesehen, daß die Reproduktionen mancher Bilder — ich denke an den antiken Aufzug mit dem milchweißen Stier und der Europagestalt in der heurigen Ausstellung des Münchener Glaspalastes — die Vorstellung wändefüllender Gobelins erwecken, während die Originale sich mit bescheidener Fläche begnügen. Auf eine stoffliche oder inhaltliche Spezialität hat sich der Meister niemals festgelegt. Sein Stoffgebiet reicht von den Szenen dionysischer und apollinischer Lebensfreude im altklassischen Gewande über das nicht minder lebensheitere Rokoko bis zu den zeitlosen Bildern panischen Naturgefühls, deren landschaftliche Staffage er mit Vorliebe italienischer Erde entnimmt. In diesen Regionen jedoch dauernd zu wohnen, ist ihm nicht gegeben. In Stunden, da er die Begrenzung alles Irdischen tiefer empfindet, da seine Seele sich dem panischen Zauber entwindet und in die dunkle Tiefe des Lebensgeheimnisses sich gezogen fühlt, wird seine Kunst religiös, und es sind dann christliche Stoffe, der Passion oder der Geschichte der Menschwerdung Christi entnommen, in denen er seine Phantasie ergeht. Während er bei den nichtreli-

giösen Werken den Stil gerne variiert, das Thema in wechselnder Formsprache in Angriff nimmt und dadurch — was aber nur ein Ausdruck der inneren Unruhe und des ständigen Ringens nach seiner letzten persönlichen Form ist — ab und zu den Eindruck des eklektisch Suchenden und Tastenden macht, sind die Werke aus dem christlichen Stoffkreis von einer stilmäßigen Einheitlichkeit, die nur äußerlich in der starken Gegeneinandersetzung von Schatten und Licht an Rembrandt erinnert. Von den Bildern, die wir hier wiedergeben, gehören die ‚Dioskuren' einer noch stilsuchenden Zeit an, sind aber bezeichnend für den Kreis, aus dem Kuschel zeichnerisch beeinflußt wurde. Die als ‚Spanische Szene' bezeichnete Landschaft mit menschlicher Staffage ist eine koloristische Evokation spanischer Farben- und Formenträume, die ebensowohl aus der inneren Anschauung wie aus der Wirklichkeit geschöpft sein können. Das Bild ist für die künstlerische Einfühlungsgabe des Malers äußerst charakteristisch. Es ist nicht Form noch Farbe allein, was das Werk Kuschels ausmacht, ein drittes Wesenselement, das poetische (wohlverstanden nicht erzählende) tritt noch hinzu. So ist es in der ‚Verkündigung an die Hirten' nicht bloß das gelöste Kompositionsproblem, was Wohlgefallen erregt, noch allein das Spiel von Licht und Schatten; man empfindet mit dem Maler mehr als die Freude an dem Lichtglanz, der von den Blättern des nächtlichen Strauches träufelt: Das Licht, das da in die Finsternis leuchtet, wird zur Offenbarung, vor der der eine geblendet niedersinkt, während sie der andere in demütiger Bereitschaft auf sich zukommen läßt. Der dritte aber stürzt, vom Licht getroffen, dem Licht entgegen in übergroßem schreckhaftem Staunen und ungestümem Verlangen. Hier ist das Poetische aber auch schon zum religiösen Element geworden. Oder die fackelbeschienene Weiße des Leichnams auf der dunkelgehaltenen ‚Grablegung', sie ist nicht nur malerischer Effekt, sie macht den Leib des Herrn zum Mittelpunkt einer ehrfurchtsvollen Handlung, die ins Kultische erhoben scheint. In den Bildern, die nicht dem Kreise der christlichen Heilsgeschichte entstammen, ist das Poetische vom Naturgefühl her bestimmt. Wenn hier an Böcklin erinnert wird — Welti und Thoma gehören in dieselbe Linie —, so darf dies doch nur in dem allgemeinen Sinne verstanden werden: Kuschel ist ein Malerpoet, nicht etwa ein halber Maler, der für das, was er als Maler nicht schafft, als Poet entschädigen muß, sondern eine malerische Vollnatur, die von einem dichterischen Ingenium ihre Gesichte empfängt. M.

Literatur

Hans Heinrich Ehrler, von den Ufern der Tauber stammend und in Schwaben heimisch geworden, wurde 50 Jahre alt, und die letzten Jahre vor diesem Zeitpunkt brachten ihm ein neues inneres Wachstum, einen späten und verklärten Frühling, von dem er in dem Buche ‚Briefe aus meinem Kloster' beglückt erzählt. Aus seinen früheren Prosabüchern (die Lyrikbände kenne ich nicht), aus ‚Briefe vom Land', ‚Die Reise ins Pfarrhaus', ‚Der Hof des Patrizierhauses' (alle Werke Ehrlers erschienen bei Greiner & Pfeiffer in Stuttgart) sprach ein nicht sehr weitreichendes, aber inniges und herzliches lyrisches Talent, das Eindrücke (innere und äußere) sehr tief empfand und sie rein wiedergab. In der Erfindung nicht sonderlich stark, vermochte er das große Webestück einer organischen Fabel nicht zu leisten; immer stand er selber im Mittelpunkt seiner Bücher; wie sein Ich die Um- und Innenwelt empfand, das sang er fein und klingend: es war wie ein Spiel auf dem Spinett. Nach langen Jahren des Schweigens, nach Krieg und

Umwälzung, die er bitterlich miterlebte, noch mehr als sonst durch die harte Wirklichkeit auf sich selbst zurückgedrängt, überzeugt, daß er langsam verdorre, beginnt plötzlich ein süßes Lebensgefühl in ihm zu klingen; er vernimmt es zagend und zweifelnd, und schließlich fängt er den Klang in ein Buch und nennt es ‚Briefe aus meinem Kloster‘. Ich vermute, daß Maulbronn, woher seine Briefe datiert sind, nur das Symbol für einen inneren Zustand ist: Die Selbstbesinnung, ein Stillewerden in sich und ein Hineinlauschen in die Vergangenheit. Es ist natürlich, daß ein Mann nahe der Fünfzig, der einst von einem stürmischen Lebens- und Vorwärtsgefühl unwiderstehlich und immer fortgerissen wurde, Neigung zum Zurückblicken hat, zum Verweilen bei der holden Erinnerung ferner Kindheit. Aber bei Ehrler beginnt die Kindheit selber wieder fruchtbar zu werden, die geistige Stimmung der Kindheit wird ihm lebendig, die katholische Luft, die an den Tauberhängen der Heimat wehte, erfüllt den Ferngewanderten beseligend. Und nun wird ihm auch Maulbronn, die längst entseelte Abtei, wieder lebendig, er spürt den Geist, der sie schuf, trug und erhielt, den Geist des großen umfassenden Glaubens, und, hingerissen, singt er, allein für sich unter den schweigenden Gewölben, nicht nur die alten lateinischen Hymnen wieder, nicht nur umwölken seine Gebetsempfindungen wieder Maria auf dem Altar, sondern er selber wird innerlich verwandelt, er empfindet das Ideal katholisch-gläubigen Lebens auch für seine Person und er strebt diesem Ideal nach. Eine Heimkehr, die ihn selbst erstaunt und zugleich beglückt. Die Füße, einer geheimnisvollen Führung gehorsam, haben ihn, ohne seinen Willen in die Heimat getragen. Sein Buch ist der Seligkeit dieses erkennenden Gefühls ein schönes Zeugnis. Man wünscht dem Dichter herzlich, daß dieses neue Leben anhalte und sich entscheidend steigere.

Franz Herwig.

Die Kunstbeilagen dieses Heftes: Max Kuschel ‚Spanische Szene‘, ‚Die Dioskuren‘, ‚Verkündigung an die Hirten‘ und ‚Grablegung‘ sind in dem Rundschauartikel auf Seite 110 gewürdigt.

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, wird keine rechtliche Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen.

Hochland

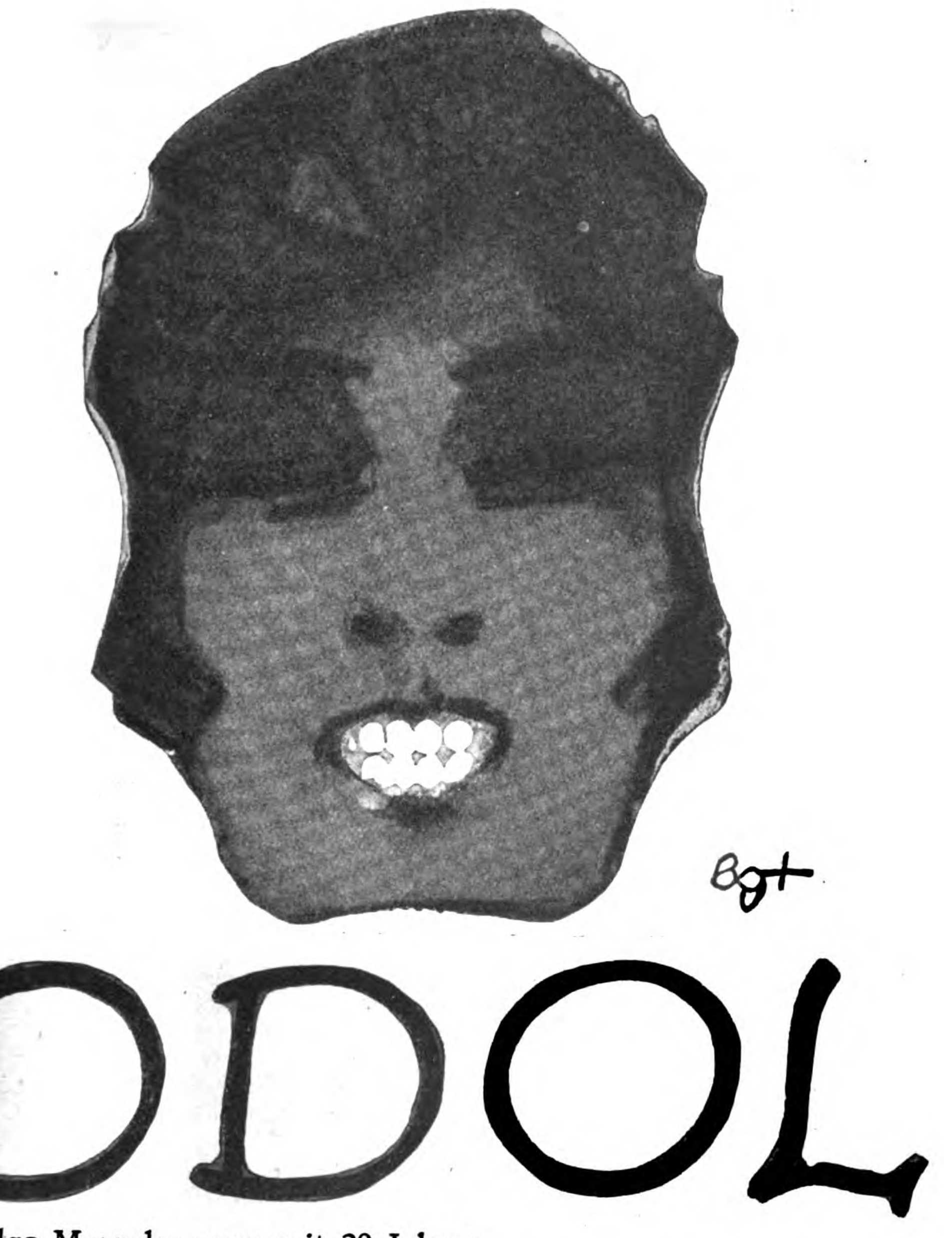
Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens / der Literatur u. Kunst · Herausgegeben von Karl Muth

Zweites Heft 1922/1923 * Zwanzigster Jahrgang

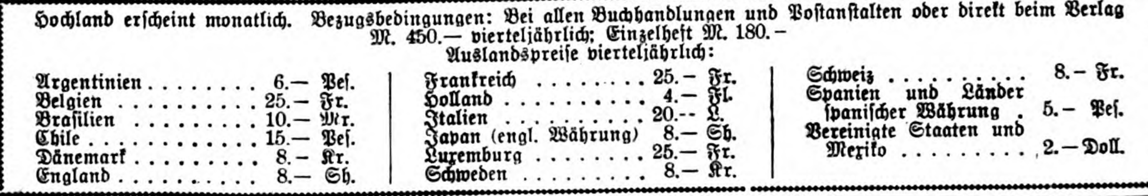
November

Jos. Köselsche Buchhandlung München u. Kempten


DEUTSCHE PRÄZISIONSUHR
„ORIGINAL GLASHÜTTE“


ODOL

Inhalt des November-Heftes



Hochland erscheint monatlich. Bezugsbedingungen: Bei allen Buchhandlungen und Postanstalten oder direkt beim Verlag M. 450.— vierteljährlich; Einzelheft M. 180.—

Auslandspreise vierteljährlich:

Argentinien	6.— Pes.	Frankreich	25.— Fr.	Schweiz	8.— Fr.
Belgien	25.— Fr.	Holland	4.— Fl.	Spanien und Länder spanischer Währung	5.— Pes.
Brasilien	10.— Mr.	Italien	20.— L.	Vereinigte Staaten und Mexiko	2.— Doll.
Chile	15.— Pes.	Japan (engl. Währung)	8.— Sh.		
Dänemark	8.— Kr.	Luxemburg	25.— Fr.		
England	8.— Sh.	Schweden	8.— Kr.		



Crucifixus, 15. Jahrhundert

(Fürstbischöfliches Museum, Breslau)



Die ewige Wiederkehr, Ibn Chaldun und Oswald Spengler / Von Alois Dempf

I.

Welthistorischer Ausblick.

Die Sehnsucht nach dem Reich Gottes, dem Reiche der Gerechtigkeit und des Friedens auf Erden, gehört so sehr zu den tiefsten Wesenszügen der menschlichen Natur, daß ganz unabhängig voneinander bei den verschiedensten Völkern immer wieder der Glaube entstand, einst in alten goldenen Zeiten, die noch nicht unter der Bosheit und Ungerechtigkeit der gegenwärtigen litten, müßte es schon dagewesen sein oder ein gerechter und gottbegnadeter König müsse es heraufführen. Nur der flache unheroische Optimismus der Aufklärungszeitalter in den verschiedenen Kulturen glaubt an eine steigende Weltverbesserung durch die äußeren Verhältnisse, an einen ewigen Fortschritt durch Erfindungen, bloße Rechtsordnungen und Institutionen, die ohne die innere Wiedergeburt der Menschen zu völliger Sinneswandlung, zur unbedingten Nächstenliebe, immer mehr Humanität, immer mehr Glück für immer Mehrere erzeugten. Man kann fast sagen, daß das religiössittliche Geschichtsbewußtsein der Völker nur in der heroischen Spannung zwischen gläubig-sittlichen und gottlos-selbstsüchtigen Perioden (oder Reichen nebeneinander) denkt, während das rationalistische Geschichtsdenken das Ziel der Geschichte im Fortschritt zu immer größerem irdischen Behagen und Nutzen sieht.

Die Verkleidungen, die die metaphysische Reichsgotteshoffnung der anima naturaliter christiana annimmt, sind recht verschieden. Es kann aus dem geschichtlichen Auf und Ab auf große kosmische Weltperioden geschlossen werden wie in Babylon und Indien oder mehr politisch das Steigen und Fallen der Geschichte im Wechsel guter und böser Dynastien gesehen werden wie in Ägypten, China und Griechenland, bis sie sich endlich in voller herrlicher Klarheit und mit unerhörter Gewalt in Israel und (vielleicht schon vorher in Iran) auf den Heiland, den göttlichen Retter richtet. Oft verbindet sich mit dem periodischen Geschichtswechsel die Erinnerung an eine große Flut oder ähnliche große Katastrophen zu einem Weltbild guter und böser Zeitalter mit göttlichen Strafgerichten.

In Griechenland gestaltete zum ersten Male Plato die Idee der periodischen Wiederkehr zu einer wirklichen Geschichtsphilosophie aus. Er fand mancherlei Gedanken vor, die er mit dichterischer und philosophischer Kraft vereinigte, ein großes Weltenjahr der Astronomen, die Erinnerung an Deukalions große Flut, die Zerstörung der Welt durch Phaethons Sonnenfeuer, besonders aber die Kunde von dem viel höheren Alter der ägyptischen Kultur, die dem Nil und der uralten Schrift ihre Rettung aus den großen Untergängen verdankte. Getrieben von der Sehnsucht, seinen eigenen Idealstaat als ehedem wirklich bestehend nachzuweisen und von zornigem Wider-

spruch erfüllt gegen den platten Fortschrittsglauben durch technische Höherentwicklung, wie ihn die Sophisten, die Aufklärer der Antike, vertraten, dichtete er den Mythos von einem Ur-Athen lange vor Theseus, das von Athene und Hephaist gegründet, in höchster kriegerischer und sittlicher Tüchtigkeit ein anderes Urreich der Insel Atlantis besiegt habe. Auch dies war von einem Gott, Poseidon, gegründet und viele Generationen hatten, solange noch die göttliche Abkunft in ihnen wirksam war, den göttlichen Gesetzen gehorcht, beseelt von Sanftmut und Weisheit, gegenseitiger Liebe und Gleichgültigkeit gegen Besitz. Als jedoch der von dem Gott stammende Anteil ihres Wesens durch die Vermischung mit den Sterblichen zu verkümmern begann und das menschliche Gepräge vorherrschte, entarteten sie und hielten sich schließlich für besonders edel und glücklich, weil sie im Vollbesitz ungerechten Gewinnes und ungerecht erworbener Macht waren. Diese Entartung straften die Götter durch die Versenkung der Insel in den Ozean, wie sie auch das entartete Ur-Athen durch große Fluten reinigten.

Plato, der als Greis diese gewaltige Idee einer Geschichtsphilosophie entworfen hatte, die absteigende Entwicklung von einer gläubigen, liebenden, solidarischen Gemeinschaft zur zuchtlosen, gewinnsüchtigen, gewaltpolitischen Entartung, konnte sie bei dem kindlichen Stande der griechischen Geschichte, deren Geschlechtsregister, wie die Ägypter sagten, über Kindermärchen kaum hinausgingen, nicht durchführen. Sein letzter Versuch, sie im dritten Buch der Gesetze in wissenschaftliche Form zu bringen, enthält den langsamen Anstieg vom Patriarchat zu Aristokratie, Monarchie, Demokratie, den tausend und aber tausend Staaten vollzogen haben, die durch Einigkeit und Tugend stark waren und durch Laster zugrunde gingen, liegt also schon fast ganz in der Ebene der bloßen Politik; vollends Aristoteles hat den Mythos in eine reine sozialpsychologische Mechanik, sozusagen in eine Chemie der besten Verfassungsmischung aufgelöst. Das war heidnisch, diesseitig in vollem Sinn, nur daß noch die Idee der rationalen Leitung der Geschichte nach der Gerechtigkeit bestehen blieb. Als dann später der Pantheismus der Stoa diese mechanische Geschichtsauffassung wieder mit dem kosmischen Geschehen, der Verbrennung der Welt durch das Weltfeuer verband, war der heidnische Charakter noch verstärkt, die sittliche Tat und ihre Auswirkung in der Geschichte blieb aus diesem sozialen und kosmischen Naturprozeß ausgeschlossen wie aus dem modernen, kollektivistischen und naturalistischen Geschichtsnexus. Dies ist die spätantike Geschichtslehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die namentlich durch die Beimischung von Astrologie zum fatalistischen Schicksalsglauben wurde.

Die frühchristliche Wissenschaft blieb nicht ganz frei vom Einfluß dieser hauptsächlich stoischen Geschichtslehre und kontaminierte sie mit dem Weltuntergang der Evangelien und mit den gewaltigen Weltgerichtsbildern der jüdischen Apokalyptik — das bekannteste Beispiel ist die Apokatastasis des Origenes. Aber mit dem Christentum war nun schon eine ganz neue Kraft in die Welt eingetreten, die tatsächlich erst Geschichte im höchsten

Sinne möglich machte und das heidnische Geschehen, das ja wirklich wie seine Theorie im Grunde nur das Samsara eines bloßen Naturprozesses gewesen war, ablöste durch die ewige Bedeutung jeder einzelnen Persönlichkeit und durch die unendliche Bedeutung jeder einzelnen sittlichen Tat der Nächstenliebe und gegenseitigen Verantwortung in der unabsehbaren solidarischen Verflechtung der religiössittlichen Zusammengehörigkeit in der christlichen Gemeinschaft, die begründet war durch die einzige, einmalige Erlösungstat Christi. Schon bei Irenäus kündet sich die Theorie dieser neuen weltgeschichtlichen Lage an und Augustinus hat sie dann in dem gigantischen Weltbild der beiden kämpfenden Reiche ausgebaut, des Gottesreichs der himmlisch-irdischen Gemeinschaft der Liebe und Gnade, das sich vom Anfang der Offenbarung an durch tätige Liebe immer weiter ausbreitet (statt der plötzlichen Weltveränderung der jüdischen Apokalyptik), und des irdischen Reiches des Satans, der Selbstsucht und der dauernden Kriege. Er hat bewußt und glänzend die spätantike Auffassung der Geschichte als eines astrologischen Naturprozesses bekämpft (Civ. dei XII 13) und in voller Klarheit den gewaltigen Geschichtszusammenhang vom Sündenfall bis zum jüngsten Gericht als ansteigende Linie des sittlichen Kampfes hergestellt, der von da an die Grundlage des ganzen abendländischen Geschichtsdenkens geblieben ist.

Aber Augustin hat auf den griechischen und syrischen Osten kaum eingewirkt, dort blieb der kosmische Geschichtsprozeß in der Mystik — die Rückwirkung von dorther auf den Westen ist noch bei Scotus Eriugena sichtbar — und später in der arabischen Philosophie die Grundlage der Weltauffassung, bis sie in den islamischen Fatalismus mündete. Als endlich die arabische Kulturblüte in dauernden Barbarenstürmen zugrunde gegangen war, hat ein höchst eigentümlicher Geist, der Nordafrikaner Ibn Chaldun (1332—1406) die arabische Theorie des Kulturunterganges aufgestellt. Universalgelehrter, Staatsminister und Gesandter verschiedener Fürsten, zuletzt Reichsgerichtspräsident in Kairo, sah er in einem vielbewegten Leben immer wieder das Einbrechen tapferer Nomadenstämme in die Kultur, ihre rasche Zivilisierung und den darauf folgenden Untergang im Luxus, sah die Unfähigkeit der Zivilisation zu ihrer Verteidigung und den unaufhaltsamen Verfall der Städte mit ihrer glaubenslosen Bevölkerung, wußte aber auch als Universalhistoriker in dem ungeheuren arabischen Imperium von Spanien bis China, in dem die Ruinenfelder aller früheren Kulturen lagen, Ägyptens und Babylons, Judas und Griechenlands, Persiens und des Sassanidenreiches, damals auch schon des Islam selbst, daß alle diese Kulturen ebenso untergegangen waren. Aus der Größe ihrer Ruinen — und Steuern — schloß er auf die Macht ihrer Staaten und die Erfahrung seiner Zeit gab ihm den Schlüssel für das Gesetz der Weltgeschichte. So glaubte er, wie Spengler etwas ganz Neues, eine vergleichende Geschichtswissenschaft begründen zu können, die die Vergangenheit wiederherzustellen und auch Ausblicke in die Zukunft gestattete, und von der Aristoteles

keine Ahnung gehabt habe. Bei der ihm ganz fraglosen unbedingten Gültigkeit des kausalen Nexus auch im sozialen Leben glaubte er ein umfassendes Funktionensystem der Bedingungen und Beziehungen des gesellschaftlichen Daseins herstellen zu können und hat damit tatsächlich zum erstenmal die Idee einer Soziologie als Universalwissenschaft ausgesprochen, wie er auch eine ausschließliche Arbeitswerttheorie vor Marx zu begründen suchte. Rasse und Klima, Produktionsverhältnisse und Handelswege sind die Voraussetzungen des historischen Geschehens, das sich dann in den notwendigen Entwickelungsstufen des staatlichen Lebens: Nomadentum, Dynastie und Stadtstaat mit den Wirtschaftsstufen Viehzucht, Ackerbau und städtischem Gewerbe entfaltet. Seine größte Konzeption aber, mit der er sich wieder der metaphysischen Geschichtsauffassung Platos nähert, ist die von der treibenden Kraft der Geschichte, dem Gemeinschaftsgeiste. Er entsteht durch die Not einer Nomadengruppe, die sich darum einer kriegstüchtigen Führerschaft unterwirft. Dabei erörtert er die Frage, ob zugleich die Entstehung einer neuen Religion zur Befestigung dieses Gemeinschaftsgeistes notwendig sei. Jedenfalls ist die Glaubenslosigkeit der aufgeklärten Stadtbevölkerungen Schuld am Untergang der Kultur, da durch sie der Gemeingeist, die Arbeitsfreude und Kriegstüchtigkeit zerstört werden, womit Armut und Verfall eintreten und die Widerstandskraft jüngeren Stämmen mit starkem Gemeingeist gegenüber erlahmt, mit denen ein neuer Kulturablauf beginnen kann. Im ganzen ist diese erste Soziologie, entstanden aus der unmittelbaren Erfahrung des Kulturunterganges, ein höchst denkwürdiges Werk, das durch die Fülle seiner Beobachtungen und die universale Art seiner Zusammenschau volle Beachtung verdient. (Übersetzung der Prolegomena der Universalgeschichte von de Slane in Notices et extraits des MSS. 16—18.)

Im Gegensatz zum Osten hat Augustins philosophisches Weltbild das Abendland grundlegend bestimmt. Seine gewaltige Spannung vom Sündenfall bis zum Weltgericht, das Thema Hunderter von Bilderzyklen mittelalterlicher Kathedralen, enthält schon den ‚faustischen' Drang nach unendlichen Fernen, versteckt aber auch den Gedanken der Entwicklung von den Uranfängen bis zu den höchst entfalteten Zuständen und das Streben nach dem genetischen Verständnis aller Erscheinungen.

Als bei uns zuerst im Großen der Neapolitaner Giambattista Vico 1725 die Idee der Wiederkehr des Gleichen aufnahm, lag in seinen ‚Grundzügen einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker' (aus dem Italienischen von W. E. Weber, Leipzig, 1822) der Ton hauptsächlich auf der Entwicklungsgeschichte der einzelnen Völker, wie man seinen Naturbegriff übersetzen könnte — Natur der Dinge heißt nichts anderes als Entstehen derselben in gewissen Zeiten und in gewissen Weisen. Aber Vico nannte sich nicht umsonst mit Stolz einen Zeitgenossen des großen Leibniz; sein Entwicklungsbegriff war noch nicht der moderne Darwinistische einer sinn- und endlosen Höherentwicklung, sondern der Aristotelische der Entfaltung eines ideell vorgezeichneten, in sich geschlossenen Wesens. Die

Geschichte aller Völker hat nach ihm die Stufen des göttlichen oder mystischen, heroischen und profanen Zeitalters zu durchlaufen, und es entbehrt nicht einer gewissen Großartigkeit, wie er alle Erscheinungen der Kultur, Mythologie und Denken, Sprache und Schrift, symbolisches, heroisches und bürgerliches Recht, Sitte und Moral in diesen drei Stufen sich entwickeln läßt und daraus eine neue universale Sozialwissenschaft ziehen will. Durch Goethe, der von Filangieri auf das genialische, aber etwas abstruse Werk aufmerksam gemacht wurde, und der das, was Vico gewollt, in die wundervolle Klarheit seines Aufsatzes ‚Geistesepochen' zusammenfaßte (1817), wurde Vico zum legitimen Großvater der Spenglerschen Theorie.

Durch Goethes Geistesepochen ist die Auffassung von der Kultur die einer wirklichen Naturgeschichte geworden, eines notwendigen Prozesses des Aufblühens und Verwelkens, entelechetischer Entfaltung einer Volkslebensform, die lebend sich entwickelt, aber immer noch mit einem starken Einschlag geistiger, dialektischer Bewegung. Es brauchte erst noch eines wichtigen Schrittes in unserem eigenen Kulturverfall, bis die ganz naturhafte, streng naturalistische und damit wieder heidnische Geschichtsanschauung möglich wurde, die nun auch in Deutschland einen erfolgreichen Vertreter in Spengler gefunden hat. Dieser entscheidende Schritt, die verhängnisvolle Wendung von lebendiger Kultur zu mechanischer Zivilisation, von der Persönlichkeitskultur zur Sachkultur verrät die Tatsache der Machtlosigkeit des glaubens- und traditionslosen Individualismus als geistigen Führers gegenüber der Übermacht des ungeheuren mechanischen Getriebes der bloßen Diesseitszivilisation, in der nurmehr Selbstsucht und Klasseninteresse in dauernden Gewaltkämpfen sich zerfleischen und Gemeinschaft zum Schlagwort oder zur Sekte auszuarten verdammt ist. Da sieht die Theorie nurmehr kollektivistische, massenpsychologische Vorgänge in der Geschichte, und selbst die romantische Theorie der völkischen Jugendzeitalter sieht die große Gemeinschaftsbildungen in der Geschichte nur als naturhafte, biologische, kosmologische, astrologische Zusammenballungen von Menschenmaterial an; auch Spenglers neue Massenseele vermag diese Wahlverwandtschaft nicht zu verdecken.

II.

Logos und Mythos.

Eine Geschichtstheorie ist niemals bloße Oberflächenerscheinung, niemals nur gemachte Ideologie, sie ist immer Ausdruck ernstester, geistiger Vorgänge des wirklichen Lebens. Die Versachlichung, Mechanisierung unserer Kultur mit der Ausschaltung der Persönlichkeit, der idealen Lebensziele und Lebensformen durch die Übermacht der wirtschaftlichen Interessen und der immer mehr in ihren Dienst tretenden politischen Machtkämpfe ist die Ursache aller naturalistischen Geschichtstheorien, des Kollektivismus, der Milieu-, Rassen-, Klima-, Landschaftstheorien und der Soziologien mit der angeblich ausschließlichen Geltung ökonomischer und sozialer Gesetzlichkeiten. Daß Spengler die eindringlichsten Resultate aller dieser Auffassungen sehr ge-

schickt und vor allem gar nicht schulmäßig in ein geschlossenes System der beliebtesten modernen Grundkategorie, der biologischen, zusammenfaßt, ist ein Hauptmoment seines außerordentlichen Erfolges. Und daß nun ein Historiker und Schriftsteller von Rang, und das ist Spengler trotz der Feindschaft der Fachgelehrten, diese jetzt gerade wieder fällige, heidnische Geschichtsphilosophie vertritt, macht den großen Gegensatz zwischen ihr und der historischen Ideenlehre wieder höchst akut. Auch dieser Gegensatz ist erst in zweiter Linie ein solcher der Theorie, er existiert zunächst tatsächlich in der lebendigen Wirklichkeit der Weltgeschichte als der dauernde Kampf zwischen naturhaftem, selbstsüchtigem Dasein und sittlichem Menschsein, den die naturalistische Theorie zu einem bloßen Kampf ums Dasein, zu einem Kampf zwischen Machtwille und Machtwille verzeichnet. Derselbe Gegensatz besteht auch zwischen bloßen Lebensgemeinschaften und den höheren sittlichen Gemeinschaftsformen der Glaubens-, Sitten-, Tat- und Verantwortungsgemeinschaften, deren scharfe Unterscheidung Scheler zu verdanken ist und deren Wirklichkeit in der Geschichte natürlich auch dem scharfen intuitiven Blicke Spenglers nicht entgehen konnte. Er bezeichnet die letztere als Konsensusgemeinschaft und will sie nur der arabischen Kultur zugestehen, während sie tatsächlich universal ist. Dieser ganz entscheidende Unterschied wird gegenwärtig allerdings im Ringen um die Gemeinschaftsidee überhaupt gern übersehen. Aber hat man sich endlich von dem uns fast allein vor Auge stehenden Bilde der Zweck- und Interessengesellschaften als sozialen Gruppierungsformen befreit, ist man vorgedrungen zu den den ganzen Menschen ergreifenden Volksgemeinschaften, von dem utilistischen und humanitären Geschichtsziel des möglichst großen Glückes möglichst vieler zu dem natürlichen Gemeinschaftswillen sich unlöslich zusammengehörig Fühlender, noch gar nicht individualistisch gesonderter Einzelner, dann ist nochmals eine wichtige Unterscheidung zu treffen: Lebensgemeinschaft oder Konsensusgemeinschaft, hier: geschlossener Machtwille kriegerischer Stämme, natürlicher Stände, nationaler Staaten, dort Nächstenliebe von Glaubensgenossen, Verantwortungsbewußtsein von Sittengemeinschaften, Tat und Opferwille gläubiger Völker. Erst von dieser Unterscheidung aus lassen sich die großen Gegensätze der Geschichtsziele und Geschichtsbewertungen verstehen, nachdem vorher schon die bloß gesellschaftlichen erledigt sind: Fortschritt, Rationalismus, Utilismus, Ethizismus, Eudämonismus, Pazifismus, Sozialismus, die Gegensätze nämlich zwischen Logos und Mythos, Ethos und Elan, Verantwortung und Machtwille, Autoritätspolitik und Imperialismus.

Man könnte nun meinen, mit dem Glauben an die Macht der freien, sittlichen Persönlichkeit und der Ideen in der Geschichte sei überhaupt schon die heidnische Idee einer Wiederkehr des Gleichen, von Kulturen als bloßen ethnologischen Naturvorgängen ausgeschlossen, und die naturalistische Auffassung, die Behauptung irgend einer über die äußeren Lebensbedingungen hinausgehenden Naturgebundenheit des Völker- oder Kulturschicksals ist

es damit wirklich. Aber abgesehen von dem tatsächlich weitgehend heidnischen Verlauf der Menschheitsgeschichte ist immer noch zu unterscheiden zwischen der bloßen Periodisierung der Geschichte nach Anstieg und Dekadenz und der Deutung dieses gesetzmäßigen oder nur tendenzmäßigen Kulturablaufes, die naturalistisch oder idealistisch sein kann. Plato und Ibn Chaldun haben die Ursache des Kulturuntergangs gerade im sittlichen Verfall gesehen und auch eine christliche Geschichtsbetrachtung wird die Möglichkeit der Auswirkung der Glaubens- und Sittenlosigkeit oder auch nur der mangelhaften Erfüllung der Sittenverpflichtungen des Völkerdaseins in ihrer äußeren Geschichte bis zum völligen Untergang zugestehen, bis zur ernsthaften Auffassung der Weltgeschichte als des Weltgerichts. Die sittliche Bedingtheit des Kulturuntergangs durch Völkerschuld entzieht ihn aber sofort der streng pessimistischen, schicksalsnotwendigen Gesetzmäßigkeit und läßt die Möglichkeit einer sittlichen Wiedergeburt offen. Die Entscheidung dieser Frage bleibt der historischen Empirie, und da glauben wir mindestens drei große Kulturentwicklungen feststellen zu können, die nicht durch den Eintritt junger Völker in die Kulturwelt, sondern durch die religiössittliche Wiedergeburt alter Kulturvölker entstanden sind, die altchristlich-arabische, die neobuddhistische-hinduistische in Indien und die buddhistisch-taoistische in China, die wir als romantische Kulturen im Gegensatz zu den klassischen bezeichnen möchten. Die beiden letzteren allerdings sind wieder dem allgemeinen heidnischen Schicksal des Verfalls erlegen und nur das Christentum hebt sich als eine einzigartige, welthistorische Dauererscheinung aus dem dunklen Hintergrund des Samsara der Weltgeschichte heraus. Um diesen mit außerordentlicher Deutlichkeit in die Augen springenden Tatbestand wegdeuten zu können, muß die historische Einzigartigkeit des Christentums in Mythos aufgelöst werden. Spengler versucht dies, indem er die bleibende Substanz des Christentums im Glauben der jungen, abendländischen Völker verdeckt durch die Nuancen ihrer neuen Frömmigkeit und diese zur Substanz eines zweiten Christentums machen möchte. Er hat diese Nuancen offensichtlich aus den Haupttypen der religiösen Kunst mit unverkennbarer Vorliebe für Grünewalds Teufelsspuk gezogen, nicht ohne durch seine Auffassung für jeden Katholiken ins Komische zu verfallen. Ähnlich hat er das alte Christentum zu einem bloßen Bestandteil der arabischen Kulturseele gemacht, die aus dem Zarathustrismus, der Chaldäerreligion und dem jüdischen Prophetismus langsam erwachsen, unter dem Druck der hellenistisch-römischen Welt sich zunächst nicht voll entfalten konnte, bis sie endlich der Islam befreite. Wir werden hierauf später zurückkommen.

Die naturalistische und damit relativistische Geschichtsauffassung kann nur die Entstehung von willkürlichen Mythologien aus einer Landschaft und dem Urphänomen einer neuen Massen- oder Kulturseele annehmen, die ganz unabhängig voneinander verschiedene Weltbilder ohne den objektiven Wahrheitsgehalt bedeuten. Ist Kultur ein biologischer Lebensgemeinschaftsvorgang, dann ist mit jeder neuen Kulturseele ihr Weltbild und ihr Lebens-

schicksal schon fertig gegeben. Aber Spengler sieht selbst einmal in berechtigter Polemik gegen den üblichen Rassenbegriff und die entsprechenden Begriffe von Volk und Nation, daß Volk und Nation geschichtliche Schicksalsgemeinschaften sind, die erst durch ihr geschichtliches Leben herangebildet werden. Hier offenbart sich der tiefste Selbstwiderspruch zwischen seinen seelischen Kultureinheiten und seinem biologischen Kulturablauf. Ist die Bildung der Volksindividualität in den verschiedenen Kulturen nicht ein irrationaler, sich jeder Analyse entziehender Naturvorgang, dann muß sich aus dem soziologischen Entwicklungsgang der geistige Bildungsprozeß jeder besonderen Volksindividualität einigermaßen verstehen lassen. Andrerseits muß auch das Einheitliche und Gemeinschaftliche, das den verschiedenen Volksgeschichten zugrunde liegt, die gemeinschaftliche Natur der Völker, wie Vico sagt, eine gewisse Typik enthalten. Der Naturalismus kann freilich nur ein gemeinsames, biologisches Lebensschicksal der Kulturen annehmen, das sofort zum Determinismus und Pessimismus führen muß und weiterhin zu Zahlenspielereien und kosmologischen oder gar astrologischen Erklärungsversuchen. Die geschichtsphilosophische Betrachtung aber wird die innere, dialektische Entwicklung des Gemeinschaftslebens, die Auswirkung der kulturellen Leistungen aller Gebiete in ihm, die Beachtung oder Nichtbeachtung der ewigen Normen im Völkerdasein aufsuchen müssen, sie wird den ganzen dialektischen Entwicklungsprozeß der Lebensnotwendigkeiten des sich immer mehr erweiternden Gemeinschaftskreises erforschen müssen. Das ist Kulturgeschichte im Zeichen des Logos, die die immer gleich bleibenden Forderungen der Staatsräson, der Gerechtigkeit und Autorität im Völkerdasein mit allen ihren religions- und geistesgeschichtlichen, verfassungs- und wirtschaftspolitischen Bedingtheiten und wechselseitigen Zusammenhängen in einer universalen Synthese verstehen muß. Es geht nicht an, daß man nur die eine Seite der Kulturdynamik, den Willen zur Macht, den Kampf ums Dasein, den Takt des Blutes als ausschließliche Kraft der Geschichte auffaßt, es müssen auch die geistigen und sittlichen Kräfte, und zwar nicht nur als wirksame Illusionen, in einem erschöpfenden Geschichtsbilde aufgezeigt sein.

Spengler hat im zweiten Bande* mittels der von ihm etwas zu kühn und dann doch wieder viel zu schematisch geübten Vergleichung der Kulturen sehr beachtenswerte Soziologien der einzelnen Kulturgebiete entworfen, die er Morphologien der Religions-, Staats-, Stadt- und Wirtschaftsentwicklung nennt, weil er sie als Formenwandel in einem biologischen Prozesse auffaßt, die aber viel richtiger wie herkömmlich als innere dialektische Bewegung der Kulturmomente dargestellt werden könnten. Diese Vorgänge wurden ihm unter der Hand tatsächlich zu strengen, soziologischen Naturgesetzen der Entwicklung, so sehr er sich sträubt, Gesetze in der Geschichte gelten zu lassen, die er durch den biologischen Schicksalsbegriff ersetzen möchte,

* Der Untergang des Abendlandes, zweiter Band: Welthistorische Perspektiven, C. H. Beck, München.

was doch wirklich nur ein anderes Wort ist. Die Entfernung des strengen Gesetzbegriffes aus der Geschichte ist eben nur auf dem Standpunkt der idealistischen Geschichtsbetrachtung möglich, die den Gemeinschaften sittliche und politische Normen vorgezeichnet sieht. Normen aber können von den wenn auch im geringeren Grade als der Einzelne freien Völkern beachtet werden oder nicht. Im großen bleibt dann aber durch die feste Vorzeichnung des Völkerweges doch eine sehr starke Tendenz zu ähnlichen Kulturabläufen bestehen, wie z. B. in der Statistik der Selbstmordzahl.

Aber für unsere Zeit der Massenbetriebe ist diese idealistische und personalistische Auffassung nicht mehr modern, nachdem die Epigonen die historische Ideenlehre allzulange unfruchtbar gehandhabt haben. Sie will nur mehr naturgebundene Massenvorgänge sehen, von denen der Einzelne trotz seines Widerstrebens mit fortgerissen wird. Daher Spenglers spät-antikischer Rat, sich vom Fatum führen, nicht zwingen zu lassen. In Massenvorgängen aber gibt es keinen Logos; da gibt es nur Mythologie, traumähnlich aufsteigende Weltbilder, ohne jede objektive Gültigkeit und Richtigkeit; die ewige Wahrheit wird diesem Relativismus und Pragmatismus zum Spott. Damit ist endlich der Vitalismus, der Glaube an die évolution créatrice, an die Traumproduktion der Massenseelen und den Illusionszwang der Gemeinschaftskreise auch in die Geschichtsphilosophie eingebrochen. Die illegitime Linie der deutschen Philosophie des Irrationalen, Schopenhauer-Nietzsche, hat damit in Spengler einen gefährlichen Gipfel erreicht, der für weite Kreise die destructio philosophiae vollendet und, da man so weithin des Rationalismus und Intellektualismus müde ist, außerordentlichen Einfluß besitzt. In dieser letzten Hinsicht ist nun allerdings Spenglers Werk fast zu begrüßen, wenn man nur wirklich auf diesem Umweg wieder Ehrfurcht vor den Geheimnissen der Welt, der Seele und des Glaubens lernte und nicht gleich wieder dem grassierenden Afterglauben verfiele oder in der Mythologie stecken bliebe. Denn das bedeutet den versklavenden Verzicht auf die sittliche und logische Leitung des Menschheitsgeschehens, die tiefste Selbsterniedrigung des animal rationale. Spenglers Werk bedeutet auch eine Steigerung des Historismus insofern, als der Unterschied zwischen den rationalen und soziologischen Grundlagen der Erscheinungen vollständig wegdekretiert wird, während doch gerade die soziologische Individuation der allgemeinen Kulturentwicklungsmöglichkeiten das interessanteste Problem der Geschichte, die individuellen Selektionsnormen der rational möglichen Weltanschauungen und Staatsformen ein kaum berührtes Neuland wären. Aber der Vitalismus muß die individuellen Unterschiede der Kulturen, ihre Nuancen zum wesentlichen machen, um alle Weltbilder in relativistische Traumproduktionen auflösen zu können. Der krasseste Fall ist die vollständige Trennung verschiedener ‚Mathematiken' um solcher Nuancen willen.

Die destructio philosophiae, die Entthronung der exakten Wissenschaft, hat zunächst diese selbst in seltener Geschlossenheit gegen Spengler auf den Plan gerufen. Die unbekümmerte Beseitigung der strengen Sauberkeit ihrer Methoden, die Resultaterzwingung durch die Intuition sozusagen

aus dem losen Handgelenk, das beständige Operieren mit künstlerisch gesehenen Nuancen und deren Ernennung zu Wesentlichkeiten, ging ihr gegen den Strich. Außerdem hielt sie seit dem Lamprechtstreit die Gesetzesfrage in der Geschichte für entschieden und glaubte, die Soziologie und jede über ein Fachgebiet hinausgehende synthetische Entwicklungskonstruktion endgültig den Literaten überwiesen. Nun war man überrascht, daß ein großer synthetischer Wurf eine Beachtung fand wie höchstens noch die Relativitätstheorie, und doch hatte Lamprecht mit aller methodischen Gewissenhaftigkeit, wenn auch nur für eine ferne Zukunft, ein immer dringender werdendes Programm aufgestellt: die Aneinanderlegung der fachmännisch erforschten Entwicklungslinien der vergleichenden Rechts-, Verfassungs-, Wirtschafts-, Religions- und Kunstgeschichte zu dem einheitlichen Stamm der Gesamtkulturentwicklung. Schon sind auch durch die Verbindung von wenigstens zwei Grenzgebieten wie durch Delbrück, Max Weber, Tröltsch mächtige Schritte zu dem Ziel einer großen Synthese hin getan. Spengler hat durch das tollkühne Wagnis der Zusammenfassung aller Kulturgebiete die imponierendsten Erstlingsfrüchte dieser Synthese eingeheimst, leider ohne den gebührlichen Dank für die Forschungsarbeiten aller Gebiete, ohne die sie nicht möglich gewesen wäre. Die Wissenschaft könnte seine Leistung als vorläufige Arbeitshypothese einer vergleichenden Kulturgeschichte gelten lassen, wenn er nicht die Parallelität der Kulturen durch naturalistische, vitalistische, pragmatistische Deutung der wissenschaftlichen Erforschung und Bewährung entzogen hätte. Sie hätte sonst vielleicht ein wichtiger Schritt zur Überwindung der üblichen historischen Methode der kurzfristigen Abhängigkeiten werden können, wobei diese Methode selbst durch ihr System eines durchgängigen kausalen Abhängigkeitsverhältnisses zu einer Art Geschichtsmetaphysik wird, die die schöpferische Spontaneität der einzelnen Völker fast ganz außer acht läßt. Nach Spengler wird noch eine ganze Reihe mehr oder weniger geglückter Versuche einer großen, historischen Synthese notwendig sein, bis ihre endgültige Lösung erreicht ist, die im Zeichen des Logos und nicht des Mythos stehen wird.

III.

Die stillschweigende Beseitigung des Christentums.

Es ist ein recht aufschlußreiches Zusammentreffen, daß das Kernproblem der Weltgeschichte, die Entstehung des Christentums, gleichzeitig von einem zünftigen Historiker, Eduard Meyer, den Spengler den größten seit Ranke nennt, behandelt wurde und durch einen Eröffner der weitsichtigsten, welthistorischen Perspektiven. Einigkeit zwischen den zwei Auffassungen herrscht nur darin, daß mit stillschweigender Selbstverständlichkeit das Christentum zu einem bloß natürlichen Phänomen der Religions- und Kulturgeschichte herabgedrückt wird, ohne jedes Wort des Kampfes und ohne jedes abfällige Werturteil, als ob es nun schon an der Zeit wäre, selbst über den Streit um seinen übernatürlichen Charakter ohne weiteres zur Tagesordnung über-

zugehen, weil das so objektiv und wissenschaftlich erscheint und dem Banausen am meisten imponiert. Die Methode der Herabdrückung zum bloßen Phänomen zeigt aber klaffende Widersprüche. Während der Historiker sich um die restlose Abhängigkeit aller Konstituenten des Neuen bemüht, behauptet der Kulturmorphologe ihre eben so restlose Spontaneität in einer neuen Kulturseele, der arabischen. Das erstere ist schon so oft versucht worden, daß man Eduard Meyers Werk in Fachkreisen als eine große Enttäuschung bezeichnete (Altorientalistische Literaturzeitung), während das zweite neuartig bis zum Bluff sein soll, mit einem Schlag drei Jahrtausende orientalischer Geschichte in ein neues Licht setzen will.

Spengler faßt den Zarathustrismus, das Chaldäertum und die großen jüdischen Propheten als den gemeinsamen Anstieg der arabischen, magischen Religion auf, als die Geburt einer neuen Seele in einer ‚merkwürdig zerrissenen Landschaft' mit dem Mittelpunkt Nordmesopotamien. Judentum und Christentum sind damit nicht nur zur arabischen Mythologie herabgesetzt, sondern auch noch innerhalb derselben zu bloßen Spezialfällen unter vielen ähnlichen Religionen, des ganzen Schwarms der synkretistischen und gnostischen Sekten, und die Einzigartigkeit des Christentums besteht nurmehr darin, ‚daß es die einzige Religion der Weltgeschichte ist, in welcher ein Menschenschicksal der unmittelbaren Gegenwart zum Sinnbild und Mittelpunkt der ganzen Schöpfung geworden ist'.

Die Nuancenwissenschaft hat zu ihrem Glück zwei Seiten; die Nuancen des römischen Rechts und ebenso des Aristoteles in der antiken, arabischen und abendländischen Kultur sind so bedeutend, daß jenes dadurch zu drei ganz verschiedenen Rechten wird und dieser überhaupt kein Wort mehr gemeinsam hat; andere Nuancen dagegen, wie die des Unterschieds zwischen Judentum und Persertum, sind so belanglos, daß nur eine einzige Kultur vorliegt. Damit läßt sich jedoch ein ganzes Jahrtausend jüdischer Geschichte unterschlagen, in dem doch auch nach der Auffassung der strengsten bisherigen Kritik sich eine gewaltige Entwicklung vollzogen hat. Ebenso wird der arabischen Vorkultur zuliebe die iranische beseitigt, in deren Religion sich doch so selten deutlich die Verwachsenheit mit ihrer Landschaft, nämlich der baktrischen zeigt. Der Trick des Verschwindenlassens ist hier eine Polemik gegen das Perservolk, das allerdings wirklich nicht der eigentliche Kulturträger war. Im ersten Bande las man es noch anders, daß nämlich die persische Kultur (die richtige Bezeichnung iranisch soll vermieden werden) eine nicht voll ausgereifte sei, was in Anbetracht der späteren Vorherrschaft des neu zum Zarathustrismus bekehrten Perserstammes und der außerordentlich starken babylonisch-ägyptischen ‚Renaissance' ziemlich richtig war.

Beträchtlich schwieriger ist die Umdeutung des Fortlebens der griechisch-römischen Kultur innerhalb der neuen arabischen. Hier muß sich der Kampf gegen die gesamte Altertumswissenschaft richten. Da braucht es einen neuen Begriff, die Pseudomorphose. Er ist aus der Mineralogie bezogen und bedeutet die Ausformung eines neuen, flüssigen Stoffes in einer alten,

fremden Leerform. Und so soll sich der im Fluß befindliche Stoff der jungen arabischen Kultur in den alten Formen der Antike kristallisiert haben. Es liegt tatsächlich in dieser weltgeschichtlichen Wende eine Überschneidung zweier Kulturen vor und, glaubt man den Kulturprozeß naturalistisch auffassen zu müssen, dann gibt es kaum ein treffenderes Bild für die Einlagerung des Neuen in das Alte. Ganz anders aber wird die Deutung dieses Vorgangs, wenn man zwar nicht die restlose Abhängigkeit der beiden Kulturen, aber doch trotz aller Spontaneität und Freiheit des Neuen, in dessen dialektischem Ausbildungsprozeß entscheidende und bleibende geistige Einflüsse der alten Kulturen annimmt. Ihr Verhältnis ist dann etwa als das einer romantischen zu einer klassischen Kultur zu bezeichnen. Die dialektische Kulturauffassung hat im Gegensatz zur naturalistischen keine Schwierigkeit, die denn doch ganz gewaltigen Unterschiede zwischen den früheren und späteren Kulturen als wirklich bis in die innerste Struktur ihres Aufbaues greifend zu denken und sieht dann mit einem Male die Möglichkeit, die einzelnen in sich abgeschlossenen Gemeinschaftskreise in einem übereinander aufsteigenden Zusammenhang zu erkennen. Beachtet man diese Strukturunterschiede der Kulturentwicklungen, dann ergibt sich sofort, daß nicht nur die altchristlich-byzantinisch-arabische Kultur, die bisher sehr zu unrecht meist als byzantinische Erstarrung aufgefaßt wurde, sondern auch die Jahrtausende langen ‚Erstarrungsperioden‘ der indischen und chinesischen Kultur, die auch Spengler noch aufrecht erhält, je eine romantische Kulturentwicklung enthalten. Die uns gerade gegenwärtig langsam sichtbar werdenden Entwicklungslinien der Kunst und Sprache, des Staates und der Wirtschaft, der Religion und Philosophie in diesen Epochen sind denn doch mehr als bloße — in diesen Fällen nicht zu beachtende — Nuancen des geschichtslosen Treibens von Fellachenvölkern.

Spengler hat selbst ein wichtiges, kulturgeschichtliches Phänomen gesehen, das Wiederfrommwerden der großen Weltreiche mit dem Einschrumpfen der aufgeklärten städtischen Oberschichten und der glaubenslosen Großstadtplebs, zugleich mit dem Vermischungsprozeß der verschiedenen Volksglauben in den weiten, verkehrsreichen Imperien, und hat diese Synkretismen als zweite Religiosität bezeichnet. Auch in diesem trüben Vorgang sind die geistigen Wandlungen, z. B. der Philosophie und Ethik zu Mystik und Erlösungssehnsucht nicht ohne welthistorische Bedeutung. Sie sind auch in Indien und China die Vorbereitung der zahllosen Sekten und Heilsgenossenschaften zu neuen großen Glaubensgemeinschaften, zu neuen Kirchen und damit zu neuem Gemeinschafts- und Kulturleben. Nur weil Spengler alle Zivilisationsnuancen keiner vollen Beachtung würdigt, konnte ihm die fatale Verwechslung des Talmud, des späteren Avesta, des späteren klassischen Rechts — und er hätte hier unbedingt die indischen Rechts- und die chinesischen Ritenbücher mitvergleichen müssen — dieser spätscholastischen, unfruchtbaren Schriftgelehrsamkeit der ausgelebten jüdischen, iranischen, antiken Kultur mit der jungen, arabischen Theologie passieren. Vergleicht

und würdigt man solche Spätformen der Zivilisationen, dann weiß man die wirklich neue Theologie des Christentums, die nicht nur Pseudomorphose ist und erst lange nach dem noch halb hellenistischen Origenes beginnt, in ihrem Befreiungskampf von den klassischen Denkformen trotz ihrer ‚romantischen' Gebundenheit erst voll zu würdigen, ein Kampf, dessen ganze Wucht sich im griechischen und lateinischen Westen abgespielt hat und sich besonders deutlich in der augustinischen Geschichtsphilosophie zeigt. Es ist zugleich ein Kampf der innerhalb des römischen und christlichen Reiches als Nationalitäten erscheinenden alten Kulturgemeinschaften, der jüdisch-syrischen, griechischen und lateinischen. Dann klärt sich das trübe Gemisch des Synkretismus und Gnostizismus und man wird nicht in ihm den internationalen Anstieg einer neuen syrisch-arabischen Religiosität sehen, dessen Hauptgewicht noch dazu im persischen Osten und in der südarabischen und afrikanischen Folklore zu suchen wäre, sondern die aufs äußerste gesteigerte Erlösungssehnsucht mehrerer Verfallszeiten, die in Christus ihre Erfüllung finden sollte. Dann wird man nicht die ‚Heidenkirche', dieses literarische Konkurrenzgebilde der Neuplatoniker, als gleichberechtigt neben die einzige und eigentliche Organisationskraft im zusammengebrochenen Römerreiche, die katholische Kirche stellen.

Diese religiös-sittliche, nicht verschwommen mythologische Wiedergeburt der Menschheit ist der gewaltigste und erhebendste Vorgang der Weltgeschichte, diese Wiedergeburt ohne neues Blut aus einer Welt der Verfallszeiten, in denen nach Goethes Worten ‚das Tohuwabohu wieder da ist, aber nicht das erste befruchtende, gärende, sondern ein absterbendes, in Verwesung übergehendes, aus dem der Geist Gottes kaum selbst eine ihm würdige Welt abermals erschaffen könnte', ein Vorgang, dessen Einzigartigkeit und Größe um so heller aufleuchtet, wenn man sieht, wie eine ähnliche Wiedergeburt in Indien und China durch die eben wirklich nur mythische Erlösungsreligion des Mahayana infolge der brahmanischen und konfuzianischen Renaissance der Gupta-, resp. Tangzeit wieder einem noch ärgern Heidentum weichen mußte, während das Christentum die byzantinische Renaissance und den Ansturm des Islam bestand.

IV.

Probleme der arabischen Kultur.

Mit dem Islam läßt Spengler endlich die arabische Seele zum vollen Selbstbewußtsein erwachen, daher, meint er, sein ungeheurer Erfolg. Und zwar soll der Islam der Puritanismus dieser Kultur gewesen sein. Damit beschränkt aber Spengler die arabische Kulturblüte auf die anderthalb Jahrhunderte der so gar nicht puritanischen, recht weltfreudigen Omajaden und macht schon das Abbasidenreich von Bagdad, in dem sich doch erst die religiösen, geistigen, staatlichen, wirtschaftlichen, künstlerischen Kräfte voll entfalten zur bloßen Zivilisations- und Verfallszeit. So verschiebt er die

wirkliche Kulturentwicklung um rund zwei Jahrhunderte, und infolgedessen sind hier alle seine Deutungen aus Analogieschlüssen sämtlich verfehlt.

Auch wir sehen in der gewaltigen Wucht des Islam nicht nur die wieder neue, uralt semitische, stammesmäßige Kriegsorganisation unter einem neuen Bundeskriegsgott, die allerdings an sich schon alle militärischen Erfolge erklären könnte, namentlich in Anbetracht der hohen, wirtschaftlichen Blüte der christlichen Länder, die den Eroberern ungeahnte Steuern zahlen konnten, sondern auch die Macht einer religiösen Bewegung, verstärkt durch das erwachende, vor allem semitische Nationalbewußtsein bei Arabern, Syrern, Juden, Ägyptern im Gegensatz zum griechischen Reiche, eine semitische Reformation des zelotischen Monotheismus, der nur einen Propheten und keinen göttlichen Mittler ertragen kann, die sich schon bei Paul von Samosata ankündigt. Die Richtigkeit unserer Auffassung wird bewiesen durch den Mißerfolg dieser Reformation im national-griechischen Gebiet, durch die Erledigung des Bilderstreits durch gesteigerten Bilderkult, und im national persischen durch die gesteigerte Messiashoffnung des Madhiglaubens.

Der tiefste Grund von Spenglers Mißverstehen der arabischen Kulturentwicklung liegt in seiner Blindheit gegenüber der Größe der späteren Religionserscheinungen, unter denen er nur den Puritanismus, weil er zufällig auch bei Pythagoras und Cromwell kriegerische Kraft entfaltete, gelten lassen will. Er versteht Religion überhaupt nur als schöpferische Mythologie, und um alle Philosophie nur als Fortsetzung dieser Mythologie relativieren zu können, preßt er ein an sich gutes Aperçu aufs äußerste, daß nämlich die philosophische Anschauungsweise einer Kultur immer aus der religiösen erwachsen ist. So möchte er die Morphologie der Religionsentwicklung zu einer Wandlung der Mythologien in Philosophien, der heiligen in profane Kausalität, machen und beraubt sich damit selbst der Einsicht in die wirkliche Formenlehre sowohl der Religions- als der Philosophieentwicklung. So recht im Geiste der romantischen Geschichtsphilosophie wertet er nur die klassischen Zeitalter der Religion und entwertet Kraft und Ringen der religiösen Einzelpersönlichkeit um die bewußte Gläubigkeit als Aufgabe, um die Durchdringung des ganzen Lebens mit religiösem Geiste, um die innerweltliche Askese, einmal unter dem Druck seines Aperçus der gleichen Nuancen von Religion und Philosophie, und dann unter dem seines Pragmatismus, der Erfolg nur der schroffsten Ausprägung der Charaktere, dem weltbejahenden Helden oder weltflüchtigen Heiligen, zusprechen kann und in allem andern nur schwächliches Kompromiß sieht. In Wirklichkeit sind aber selbst die Pole der religiösen Entwicklung, Opfer und Gebet, kein strenges Nacheinander, sondern mit dem Christentum ist, nachdem einmal die Persönlichkeit und durch Jeremias schon die intimste Religiosität erobert war, durch die gleichzeitige Polarität von solidarischer Glaubensgemeinschaft und religiöser Individualität ein neuer höherer Religionstyp gegeben, innerhalb dessen die Differenzierung der Persönlichkeit aus dem Gemeinschaftsglauben sich nicht mehr so schroff wie in den alten, klassischen Kulturen abheben kann.

Gerade der Islam bietet uns, wenn man ihn nicht in Bausch und Bogen zu einer puritanischen Bewegung stempelt, in der Sektengeschichte der Abbasidenzeit, wie wir aus Haarbrückers Übersetzung von Asch Scharastanis ‚Religionsparteien' und Hortens ‚philosophischen Problemen in der spekulativen Theologie des Islam' so deutlich erkennen können wie in keiner andern Kultur, unschätzbare Vergleichsobjekte für die Deutung und Bewertung der Problematik unserer eigenen späteren Religionsentwicklung, jener einseitigen Ausprägung aller rationalen Möglichkeiten der Glaubens- und Rechtfertigungsfragen und des Verhältnisses der Frömmigkeit zur Welt, Protestantismus und Kalvinismus, Laxismus und Puritanismus, Pietismus und Jansenismus, die es hier wie dort mit allen denkbaren Unterarten gab. Sharastani ist besonders aufschlußreich, einmal durch die klare Hervorhebung des idealen Schemas der Möglichkeiten der Entwicklung, so wie auf künstlerischem Gebiete Leonardo, und zwar schon vor der Erfüllung alle rationalen Möglichkeiten des barocken Zentralbaues entwarf, wie sie dann die Geschichte restlos verwirklichte. Angesichts dessen die rationalen, objektiven Grundlagen der soziologischen Individuation leugnen zu wollen, ist undiskutabel, Amerikanismus des Glaubens an das bloße it works mit Bevorzugung der Illusion vor den Wahrheiten. Andrerseits ist Sharastani, resp. der Islam ein eindringliches Zeugnis für das mächtige Ringen des Menschengeistes um die Wahrheit, um eine einheitliche Welterklärung. Gerade jetzt beginnt man die große Typik der Denkerschicksale zu würdigen, die sich im Ablauf jeder ‚vorsokratischen' Philosophie vollziehen muß, in der Wandlung von der heiligen zur metaphysischen und schließlich zur profanen Kausalität, die einheitliche Linie der Systemmöglichkeiten im menschlichen Geiste. Schade, daß Spengler, der die enge Zusammengehörigkeit von Theologie und Philosophie, von Monotheismus und Monismus so betont, nun im zweiten Bande die arabische Philosophie verschweigt, weil sie nach seiner Ansetzung zwei Jahrhunderte zu spät kommt. Hier sind die ersten Philosophen tatsächlich noch alle Theologen, noch der große Eleat Muammar, hier hat sich besonders klar aus dem Problem der Allwirksamkeit Gottes der Drang zur einheitlichen Welterklärung entfaltet.

Ebenso bringt Spengler die Mythologisierung des Christentums auch um das Verständnis der andern großen Entwicklungslinien der byzantinisch-arabischen Barockzeit, jener glänzenden und der abendländischen nicht unebenbürtigen Entwicklung des Zentralbaues in Byzanz vom 8. bis 11. Jahrhundert, in der die großen osmanischen Moscheebauten schon vorweggenommen sind und die auf dem Umweg über Südfrankreich die technische Vorstufe der gotischen Hochchore geworden ist, sie verführt ihn auch zu der völligen Verzeichnung aller staatlichen und wirtschaftlichen Vorgänge der Abbasidenzeit. Hierbei bedauert man wieder den großen Verlust, den die Wissenschaft durch den frühen Tod Max Webers erfahren hat, der nurmehr die Vorarbeiten zu seiner Religionssoziologie des Islam vollenden konnte. Ihre sicher schon sehr wertvolle Veröffentlichung brächte vielleicht Aufschuß, warum das bisher größte Imperium der Weltgeschichte keine Rationalisie-

rung des Wirtschaftslebens in unserem Maßstab, keine große Naturwissenwissenschaft und Technik hervorgebracht hat, und es würde sich wohl zeigen, daß es ein Schicksal der romantischen Kultur war, aus den Formulierungen ihrer klassischen, der antiken Kultur sich nicht zur vollen Freiheit der Problemstellung erheben zu können.

Hätte Spengler das wirkliche Bild der machtvollen letzten Entfaltung der arabischen Kultur gesehen in ihrer vollen Größe und Schwäche, dann hätte er nicht die ganze Fülle der Anregungen und Rezeptionen unterschlagen können, die unsere eigene abendländische Kultur in Philosophie und Kunst, Wissenschaft und Verwaltung, Handel und Handwerk von ihr übernahm. Aber dann hätte er zugeben müssen, daß die Kulturen nicht euklidisch getrennte Körper voneinander grundfremden Massenseelen sind, daß es wirklich auch eine Kultur, einen dauernden Schatz wichtigster Kulturgüter gibt, der sich vererbt, und daß die wahre Spontaneität des Abendlandes nicht in der kindlichen Spenglerschen Mythologie des zweiten Christentums liegt, sondern in der wunderbaren sittlichen Kraft seiner Glaubenseinheit und Gefolgstreue und daß andrerseits der wahre, tragische, schuldhafte Untergang der Völker nicht im Verlust der geistigen Kultur und der in der dauernden Kirche immer lebendigen Wahrheit besteht, sondern im Erlahmen der religiös-sittlichen Kraft. Heute haben wir schon den daraus folgenden Völkerselbstmord in Frankreich vor Augen, das im Ressentiment dieser Untergangsgewißheit uns selber Vernichtung droht und zuerst jenen krankhaften, euphoristischen Imperialismus, den Gewalttraum der Schwäche, ausgebildet hat, den Spengler nun bei uns propagiert.

V. Ethos und Elan.

Spenglers Stärke liegt vor allem in der Kritik. Wie er die bloße Diesseitsmoral der individualistischen Ethik und ihrer Imperativsätze in ihrer ganzen Haltlosigkeit hinstellt, wirkt erfrischend. Inwiefern er aber selbst mit ihr zusammenhängt, entgeht ihm. Es gibt eine ganz konsequente Entwicklung von der autonomen Ethik zum extremen Solipsismus, und schon mit Nietzsches voluntaristischer Wendung nähert sie sich dem Stoizismus des stolzen Aufsichselbstgestelltseins, der heroischen Einstellung zum Leiden und der Heldengeste des Gewaltethos, des élan vital. Damit ist nach der großen philosophischen Ethik und dem sozialistischen Zwischenspiel des Utilismus wieder der Standpunkt der nackten, sich selbst rechtfertigenden Selbstsucht erreicht. Der ewige Gegensatz zwischen Selbstsucht, Stolz, Rechthaben und Nächstenliebe, Demut, Gerechtigkeit, zwischen Moralinfreiheit und sittlicher Bindung wird wie der Gegensatz zwischen Machtwille und Gerechtigkeit für aufgehoben erklärt, indem die stolze Stärke als die erste echte Moral im Gegensatz zur zweiten schwächlichen, verzichtenden hingestellt wird. Zwar will Spengler nicht mehr wie Nietzsche das Christentum ganz auf die zweite Seite stellen, weil er den politischen Katholizismus sehr hoch einschätzt; dafür proklamiert er die Gegensätze: Sitte und Religiosität, Zucht und Bildung, Adel und Priestertum.

Es ist immer die eindringlichste, rhetorische Methode, mit scharfen Antithesen zu operieren, und für die Verdeutlichung geistiger Unterschiede schließlich auch eine notwendige Hilfe, aber sie wird zur bloßen Literatur, wenn man die Gradunterschiede möglichst schroff auseinandersperrt und ihre synthetische Vereinigung dann für unmöglich erklärt. So läßt sich die Hierarchie der Tugenden keineswegs nach der aufgewendeten, seelischen Intensität in zwei feindliche Lager zerreißen, in die des Heiligen und des Helden, wobei dann nur die strengste Weltflucht der adeligen Moral ebenbürtig wäre. Es gibt auch einen christlichen Heroismus der Bewältigung der sittlichen Aufgaben des Alltagslebens, des Eifers für Wahrheit und Gerechtigkeit, der noch größer sein kann als die eventuell schwächliche Weltflucht.

Die romantische Gemeinschaftsphraseologie braucht jedoch neue Schlagworte aus den Anfangszeiten der Kultur und so beschränkt sich schließlich Spenglers Philosophie der Politik, die bei ihm an Stelle der Ethik steht, auf eine Verherrlichung des Helden und des Adels und seiner Zucht und ritterlichen Sitte als des Vertreters der Weltsehnsucht und auf die Polemik gegen die priesterliche Moral und ihre noch traurigere ideologische Nachfolgerin, die gelehrte, als die Vertreter der Weltangst. Eine sittlich orientierte Gemeinschaftslehre muß diese allzu schematische Antithese dahin richtig stellen, daß das religiöse Ethos gläubiger Zeitalter mit seiner personalistischen Ethik des lebendigen Vorbilds und der das ganze Leben aller Stände durchdringenden gottesdienstlichen Sitten und Lebensformen die Hauptaufgabe gerade in der Bändigung der ritterlichen Instinkte besitzt und darin seine schönsten Erfolge erringt. Man denke an die Kreuzzüge, allerdings nicht nach der ihnen so ganz inkongenialen Schilderung der liberalen Historik. Spenglers Beispiele für das Gegenteil, Homer und das Nibelungenlied — schon der Parsival ist tief fromm — beweisen nur, daß diese Ritterethik schon der späteren, staatsfeindlichen Feudalzeit angehört. Eine wirkliche Sittenlehre wird ferner den ganzen organischen Kosmos des Gemeinschaftslebens beachten und die Differenzierung der Moral durch die Berufsidee und nach den verschiedenen Lebenscharakteren, nicht bloß des Helden und Heiligen, die erst den ganzen blühenden Reichtum des Zusammenspiels der Kräfte offenbart.

Damit fällt die übertriebene Wertschätzung des Adels für Staat und Kultur. Spengler behauptet, daß der frühere Staat eigentlich nur durch den Ritterstand repräsentiert sei; bei dieser Gelegenheit unterdrückt er die Bedeutung des Königtums und der geistlichen Autorität und sucht das größte Unglück aller Feudalstaaten, ihre Zersprengung durch die Adelsinteressen möglichst harmlos zu machen. Er hat selbst gesehen, daß darauf der Staat in seinem Vollsinn, der Rechtsstaat, gerade gegen die Adelsfronde durchgesetzt werden muß, weil diese ihre Standesinteressen der Staatsräson, dem Zusammenwirken der Kräfte in Gerechtigkeit, nicht einfügen will. Gerade diese Entwicklungsstufe, die alle großen geschriebenen Rechte hervorgebracht hat von Hamurapi an, hätte ihm zeigen müssen, daß das

gerechte Recht das Fundament der Staaten ist. Aber das widerspräche der Kraftpose des Elan, dem militärischen Informsein des Expansion- oder Raubstaates. Es berührt nach Delbrücks Geschichte der Kriegskunst und gar nach der preußischen Niederlage des Weltkrieges seltsam, wenn immer noch das Staatsideal der starken Faust als das primäre vertreten wird gegenüber dem inneren Informsein, dem rechtlichen Gleichgewicht des Staates. Aber hier hätte sich die politische Auswirkung der Idee der Gerechtigkeit im Völkerdasein verraten und das hätte die Anerkennung einer Ideologie bedeutet, die dem Pragmatismus unmöglich ist. Soziale und politische Geschichtsleitung wären nicht mehr als ausschließliche, rhetorische Gegensätze erschienen, sondern gleichfalls durch die Berufsidee synthetisch verknüpft zum organischen Zusammenspiel der Befähigungen, das Kultur heißt. Wir halten die Berufsidee mit dem trotz Spengler ewigen Plato für das Geheimnis der großen Politik, die die Kunst nicht des real Möglichen, des gerade Erreichbaren, sondern des ideal Möglichen, der echten Staatsräson ist, auch für das Geheimnis der großen staatsmännischen Tradition in der römischen Nobilität, der englischen Adelsregierung und der Kurialpolitik — statt der bloßen Zucht. Autoritätspolitik steht dem Imperialismus und auch Parlamentarismus gegenüber, sie allein ist die Bürgschaft einer allseitigen Entfaltung der Kräfte.

Die Weltgeschichte ist ein Kampf zwischen Macht und Recht und leider hat der Elan, weil er naturhaft ist, meist die Vorhand vor dem Ethos. Spengler ist ein Meister der Deutung der Machtkämpfe, hier ist er auf seinem Boden und kein Philosoph wird mit solcher Schärfe diese Seite der Kultur darstellen können. Seine Philosophie der Politik wird auf die heutige unglückliche Universitätsjugend, die sich ihrer Siege und Geltung beraubt sieht, wie die berüchtigte Kronprinzenmischung wirken. Aber sein Ideal müßte der forsche Korpsstudent mit einigen symbolischen Resten von Duell- und Trinksitten, mit viel Zucht und wenig Bildung sein, und ob er von ihm die eigentliche abendländische Rechtsentwicklung erwartet, bezweifeln wir. Die Verständigen werden aus seiner Geschichtslehre des naturalistischen Fatalismus trotz der inkonsequenten Verwahrung ihres Meisters den Pessimismus folgern, der höchstens durch den Illusionismus ausgeglichen werden könnte.

Aber wir sehen schon eine neue Jugend heranwachsen, die gegen Spenglers Relativismus gefeit ist, die die sittliche Glaubensgemeinschaft statt der Lebensgemeinschaft des Elan und der atomisierten Gesellschaft sucht und nach der Überwindung der letzten Reste deutschtümelnder Romantik und sektenähnlichen Sondergeistes in Zucht und Bildung, die sich bedingen, an der religiös-sittlichen Wiedergeburt unseres Volkes arbeiten wird.

Das Problem der christlichen Kunst

Von Georg Lill

Um — wenigstens für einen katholischen Christen — mit einem Paradoxon zu beginnen: Angenommen, eine ungeheure Katastrophe vernichte die ganze christliche Welt, nach Jahrtausenden suche eine ganz andere Kultur- und Weltanschauungsperiode aus den ausgegrabenen Denkmälern unserer heutigen Zeit unser Geistesleben zu rekonstruieren. Reine Zufälligkeiten überlieferten den Forschern einen romanischen Dom am Rhein, eine gotische Kathedrale in Nordfrankreich, ein spätgotisches Landkirchlein in Bayern, Trümmer der Renaissancekirchen in Rom, eine Barockklosterkirche in Österreich und schließlich auch irgendeine Kirche in einem kleinen Landstädtchen um 1890 herum oder auch einen bedeutenderen Bau der Neuzeit, wie die Herz-Jesu-Kirche auf dem Montmartre zu Paris oder die Votivkirche zu Wien. Aus diesen mehr oder weniger gut erhaltenen Trümmern müsse nun der zukünftige Forscher mit einer ebenso vervollkommneten Methode, wie sie die klassische oder christliche Archäologie auf ihre Gebiete anwendet, den religiösen Zustand des Christentums der einzelnen Jahrhunderte feststellen. Wie würde das Resultat lauten für das 12., 15., 16. und 17. Jahrhundert und das für das 19. Jahrhundert? Man stelle nur ein oberbayerisches Kirchlein des 15. Jahrhunderts mit seiner schlichten, ehrlichen Wahrhaftigkeit und dem prunklosen Adel seiner Formen neben einen der häßlichen, scheußlichen, verlogen und dumm prunkenden Bauten, wie sie leider Gottes so viele Städte und Dörfer unsere Heimat verunzieren, oder die frische, quellende Kraft einer alten Kathedrale neben eine blutlose, errechnete Nachahmung der Neuzeit! Diesen Gegensatz empfinden, heißt das Problem der christlichen Kunst in der heutigen Zeit in seinem Kerne spüren.

Es ist nicht mehr wie vor zwanzig, dreißig Jahren, wo man sich dieses Gegensatzes gar nicht bewußt wurde. Nicht nur in außerchristlichen Kreisen, auch in christlichen fühlt man schmerzend die Wunde, und nicht nur in Deutschland, wo vielleicht noch nicht einmal das überhaupt denkbare tiefste Niveau erreicht ist, wenn man gewisse Dinge in Italien, Frankreich, Polen und Kroatien zum Vergleich heranzieht, sondern auch im Ausland wird man sich über den beängstigenden Zustand klar. Alexandre Cingria hat im Jahre 1917 die gut fundierte, aus künstlerischer Seele heraus geschriebene Schrift ‚La décadence de l'art sacré' von Genf-Lausanne ausgehen lassen, die dann auch das Echo von Claudel gefunden.* Und in Italien stellt der Franziskanerpater Agostino Gemelli soben in seiner Zeitschrift ‚Vita e pensiero' die Rundfrage über ‚La decadenza dell'arte cristiana'.

In Deutschland hat die heftiger und bewußter geführte Auseinandersetzung gerade jetzt einen Höhepunkt erreicht mit den drei bedeutungsvollen Ausstellungen christlicher Kunst, die sich in München zusammengefunden: der konservativen der ‚Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst', der

---

* Vgl. Wackernagel, Die Kunst der Kirche, ‚Hochland' XVII, 2, S. 88 ff.

radikalen der „Dombauhütte"* und einer mehr vermittelnden, wenn auch bewußt fortschrittlichen, die unter der Leitung von Prof. Richard Berndl-München in einer eigenen Abteilung: ‚Christliche Kunst' der ‚Deutschen Gewerbeschau' zusammengestellt wurde. Die an diese Ausstellung sich anknüpfenden Auseinandersetzungen, teilweise heftigster und leidenschaftlichster Natur, lassen es angebracht erscheinen, das Problem einmal in seiner ganzen prinzipiellen Tiefe und Breite aufzurollen.

Seitdem die Kirche aus den Katakomben gestiegen, hat gleichzeitig mit der Entfaltung ihres inneren Wesens die äußere formhafte Manifestation ihres Seins einen ungeheuren Siegeslauf angetreten, der alle Möglichkeiten erschöpfte, wie sich der Geist sinnenfällig ausdrücken kann. Die ungeheuren Spannungen, die in der Lehre der Kirche sich harmonisch vereinigen, existieren auch in der christlichen Kunst: dunkles Ängstigen, mystisches Sehnen, adeliger Stolz, triumphierender Jubel und kindlich-strahlende Freude, kontemplatives In-sich-versenken, ebenso wie weltsicheres Sich-verausgaben. Und dies nicht etwa in der Empfindung eines einzelnen, sondern in der Gebundenheit eines Gemeinschaftswillens, der ganze Generationen in der stilgeformten Einheit zusammenfaßt. Aus dieser Kulturhöhe nun, die auf seelisch-geistigen Kräften beruhte, ein Titanensturz, der bis zur äußersten Barbarei und Verständnislosigkeit führte!

Wie ist das erklärlich? Man führt vor allem äußere Gründe an. Die Revolution und die Säkularisation haben sicher der Kirche die reichen Geldmittel genommen, mit denen sie Kultur- und Kunstaufgaben bis dahin erfüllen konnte. Sie hat aber auch, was bisher noch viel zu wenig beachtet wurde, die bis dahin auf weltlichem wie geistlichem Gebiet führende Schicht der hohen und höchsten Aristokratie von den allein ausschlaggebenden Stellen mehr und mehr entfernt. An die Stelle von Menschen, die sozusagen mit dem Blute eingesogen hatten, was äußere Kultur ist, die in einer Generationenreihe die äußere Formung geistigen Erlebens um sich sahen, die mit einer sicheren instinktiven Witterung den Fortschritt dieser Gestaltungen miterlebten, traten ganz andere Gesellschaftsschichten, aus bäuerlichen, kleinbürgerlichen, rein intellektuellen Kreisen, die aus staatspolitischen und verwaltungstechnischen Gründen in künstlerischen und baulichen Fragen zumeist nicht einmal maßgebenden Einfluß hatten. Nur ein schlagendes Beispiel für die grundsätzlich andere Gesinnung früherer Zeiten, wie sie heute auch in ihrer persönlichen Zuspitzung nicht mehr denkbar wäre! Im Jahre 1793 lieferte der berühmte, aber damals schon alte Hofbildhauer Peter Wagner von Würzburg, sowie der jugendlichere, künstlerisch fortschrittlichere Hofstukkator Materno Bossi, Entwürfe für eine Kanzel in der Stadtkirche von Kitzingen. Der Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal, dessen ‚landgepriesenem Baugeschmacke' die Entwürfe vorgelegt werden mußten, lehnte die Kanzel von Wagner, die wohl noch

* Vgl. ‚Hochland' XX, 1 (1922/23), S. 107 ff.

rokokohafte Nachklänge hatte, als ‚äußerst gotisch (d. h. rückständig) und geschmacklos‘ ab, weil ‚die Welt einen sehr übeln Begriff von meinem Geschmacke bekommen müßte, wenn ich die Ausarbeitung gestatten würde‘. So wurde die für damalige Zeit ganz modern empfundene, klassizistische Kanzel von Bossi aufgestellt.

Es soll das eine einfache Konstatierung, keine abschließende Wertung sein; denn daß der hohe Klerus des 19. Jahrhunderts auf rein religiös-kirchlichem Gebiete von vielen bedenklichen Einstellungen des 18. und auch der vorhergehenden Jahrhunderte frei war, braucht nicht eigens betont zu werden. Der Katholizismus des 19. Jahrhunderts mußte teilweise in innerer Notlage die rein geistig-kulturelle Gestaltung vernachlässigen, um für Angriffe auf staatspolitischem und wirtschaftlichem Gebiete und für Angriffe in weltanschaulich-philosophischen Fragen die nötigen Kräfte zu haben. Vieles hatte der Rationalismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts ohnehin schon vernichtet. Er hat vor allem die zahlreichen Fäden zerschnitten, die, von einer fortschrittlichen, sich stets erneuernden Kunstbewegung ausgehend, zu den konstanteren, weil tief wurzelnden Volksanschauungen führten. Mit plumper Hand hat man polizeilich die Volksfeste der hohen kirchlichen Feiertage mit ihren sinnenfälligen Gewohnheiten, ferner Krippen, Wallfahrten, Umritte, Devotionalien, Heiligenbilder verboten. Als schließlich bei der Wiedererstarkung kirchlichen Lebens die alten Angewohnheiten wieder aufgenommen wurden, war die alte Handwerkstüchtigkeit erloschen, und schlechte, fabrikmäßige Surrogate hatten um so leichteres Spiel, dort Boden zu fassen, wo früher echtes, vollgültiges, weil mit der Seele erfaßtes Leben blühte. Fast noch größer war aber der Schaden, daß nunmehr sich eine ‚Volkskunst‘ breit machen konnte, die nur für das ‚Volk‘ im schlechten Sinne des Wortes geschaffen war, d. h. für Leute mit schlechtem Geschmack und geringem Verstand, während die Gebildeten in rationalistischer Überhebung, aber auch aus feinerem Geschmacksempfinden sich davon abwandten. Der folgenschweren Trennung von Gebildeten und Ungebildeten im literarisch-intellektuellen Sinn, die seit dem Humanismus erfolgt ist, schließt sich jetzt erst im 19. Jahrhundert eine Trennung im ästhetisch-künstlerischen Sinne zum mindesten auf dem Gebiete der religiös-kirchlichen Kunst an. Das mittelalterliche Gemeinschaftsgefühl hatte auch in der Barock- und Rokokokunst noch seine Geltung behalten.

Zu diesen mehr äußeren Gründen des Zerfalls gesellen sich aber noch bedeutungsvollere innere Zersetzungen. Mit dem ersterbenden Empire erlischt die große schöpferische Formkraft der europäischen Kunst überhaupt und damit in erster Linie die Fortentwickelung einer selbständigen Architektur, der Kunst, die genau ebenso wie die christliche Kunst vor allem Zweckkunst in der kaum mehr geahnten Bedeutung dieses Wortes ist; wissen wir doch infolge des schwächlichen L'art-pour-l'art-Begriffes von der lebendigen Verschmelzung von Kunst und Leben nichts mehr. Auch die romantische Nazarenerbewegung konnte keinen Raum selbständiger Art bilden,

in dem ihre Werke erst Bedeutung hätten erlangen können. Eine schwächliche, fast weibliche Empfindsamkeit des ganzen Denkens, manchem ihrer Vertreter selbst unangenehm bewußt, ließ auch die Werke der Malerei und Bildhauerei trotz ihrer religiösen Echtheit nicht zu einer selbstbewußten, eigenständigen Größe kommen, sondern versenkte sie um so tiefer in eine geschmackvolle, aber doch nur passive Nachahmung. In ihren Schülern und Nachfolgern, noch einmal schwächlicher empfunden, mußte dann erst recht die Sentimentalität erwachsen, die bis zu der verlogensten, charakterlosesten und geschlechtslosen ‚Heiligenbildermalerei' führte, aus Geschäftsnotwendigkeit, nicht aus innerem Drang heraus.

Die bis dahin ganz unbekannte Schicht der ‚Kirchenmaler' und der ‚christlichen Künstler' ist damals entstanden; denn ein Albrecht Dürer, wie ein Ignaz Günther, ein Michelangelo, wie ein Balthasar Neumann, hatten es für selbstverständlich gehalten, aus der inneren, ungeschiedenen Einheitlichkeit ihres Erlebens heraus, sowohl der Kirche wie der Welt zu dienen, beide Male mit der ganzen Höhe ihres Könnens, beide Male aber mit innerer Wahrheit, weil sie eben Glauben und Leben völlig zu vereinigen wußten. Dieses neu entstehende christliche Kunstghetto hat aber nicht nur seine Mauern selbst gebaut, sondern auch von außen her wurde ein Wall gezogen. Der Realismus und Naturalismus fand selbst keinen Weg zur Monumentalität einer religiös-christlichen Kunst. Wie konnte sich ein überbetonter Individualismus an eine liturgische Vorschrift, an einen dogmatischen Inhalt binden? Was wollte eine Kunst, der das ‚wie' alles, das ‚was' gar nichts galt, in der Kirche, wo das Sein alles, die bloße Erscheinung nichts bedeutet? Dazu noch die skeptische Verachtung des Kirchlich-Religiösen überhaupt, die sich in weiten Kreisen der Künstlerschaft bis zur laszival Verhöhnung und bis zur absichtlichen Überspitzung des Erotisch-Sinnlichen steigerte.

Trotzdem — all das wäre sicher auch im 19. Jahrhundert zu überwinden gewesen, wenn nicht die wesentlichste Vorbedingung einer religiösen Kunst gefehlt hätte: die Tiefe der religiösen Erfassung. Keine große religiöse Welle ist seit dem 16./17. Jahrhundert, der Zeit der Gegenreformation mehr über die christliche Welt gelaufen. Und was gerade diese ungeheuren periodischen Erschütterungen, die mit elementarer Wucht sämtliche Kreise der Bevölkerung, hoch wie nieder, erfaßten und den sterilen Boden auflockerten, für die religiös-christliche Kunst bedeuteten, ist uns erst rein wissenschaftlich-kritisch in den letzten Jahrzehnten klar geworden: der Katakombengeist für das Entstehen der Basilika, die Cluniazenserreform für die romanische Kunst, die Kreuzzugsbewegung für die gotische Kathedrale, die seraphische Erneuerung des hl. Franziskus für die italienische Renaissance, die Mystik für die deutsche Gotik, die innere Reform der Kirche und der Geist des hl. Ignatius für die Barockkunst. Jede große Bewegung gebiert einen neu geformten Dom der Andacht. Wo ist der neue Dom des 19. Jahrhunderts? Man darf allein aus dem Fehlen dieses neuen Doms

auf eine Schwäche des religiösen Lebens schließen. Manche werden die romantische Bewegung des beginnenden 19. Jahrhunderts entgegenhalten. Aber gerade bei einer eingehenderen Untersuchung dieser für die Neuzeit wichtigsten geistig-religiösen Bewegung wird sich die Tatsache ergeben, daß der Bewegung die Intensität und der Umfang abgeht, wie sie etwa die früheren Erneuerungszeiten hatten. Ein Teil der religiösen Bewegung, besonders in gläubig-protestantischen Kreisen, bog sich nur zu bald in rein national-politische Ziele um, ein anderer, mehr im katholischen Gebiet, beschränkte sich wesentlich auf literarische und theologische Zirkel. Gewiß sickert von ihnen eine Erneuerung auch der breiteren Schichten der Gebildeten, Bürger und Bauern durch. Aber wer etwa noch traditionelle Verbindungen bodenständiger Familien verfolgen kann, wird aus der damaligen Generation die rationalistische Kühle, ein Erbteil der vorangehenden Periode, herausfühlen, die schließlich doch nur eine korrekt bürgerlich-sittliche Anständigkeit als wesentlich betont, dagegen jede Glut der Erneuerung — und nur daraus kann schließlich die letzte Blüte treiben — als ungehörigen Überschwang ablehnt. Diese korrekte Zurückhaltung spricht sich in der ganzen Geistigkeit der biedermeierlichen Periode aus und kann ganz deutlich in Porträts und Kunstwerken der zwanziger bis vierziger Jahre erschlossen werden.

So fehlten der christlichen Kunst des 19. Jahrhunderts die inneren wie die äußeren Voraussetzungen eines wirklichen Hochstandes. Aber durch den — in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts fast völligen — Abschluß von der lebendigen profanen Kunst trat eine Inzucht ein, die zur völligen Qualitätslosigkeit führen mußte, um so mehr, als auch im sonstigen geistigen Leben des katholischen Volksteils diese Qualitätslosigkeit, ja überhaupt der geradezu mangelnde Instinkt für Qualität, erschreckend überhand nahm. Ich brauche gerade in dieser Zeitschrift nicht auf analoge Klagen in bezug auf Literatur und Wissenschaft hinzuweisen. Das ständige Abströmen der gebildeten und besser situierten Schichten ins liberale, libertinistische und freigeistige Lager entfernte gewiß die für eine andere Einstellung wichtigsten Träger, andere robustere, aber auch weniger reizsame traten an ihre Stelle. Dazu kam die mechanisch-materielle, industrielle Zeitanschauung, auch die rein naturwissenschaftliche, experimentelle Geistesrichtung, die auch die breitesten Massen nur auf eine äußerliche Richtigkeit, auf die Photographentreue züchtete, aber den seelischen Ausdruck und seine nicht meßbare Form negierte. Trotz alledem bleibt es unverständlich, wie auch in sehr weiten Kreisen maßgebender katholischer Geistlicher jedes Gefühl für Qualität, das heißt für innere Kostbarkeit, Echtheit und Wahrheit völlig ersterben konnte, wo doch gerade die katholische Kirche mit einem wunderbaren Verständnis für tiefe Symbolik und Naturverwachsenheit nur das in jeder Beziehung Wertvollste um die Geheimnisse des Altares duldet, wo sie mit den genauesten Vorschriften nicht nur über Gold und Linnen der heiligen Geräte, über unverfälschten Wein, sondern auch über

das echte Bienenwachs und das lautere Öl im ewigen Licht wacht, und wie sich diese Sorge im Kleinen auch im Großen, in allen liturgischen Dingen, in Altar- und Kirchenbauvorschriften, in der Pflege des Gesangs und der Musik, der Sprache und der Zeremonien ausspricht. Und unzählige Mitglieder dieser Kirche haben die scheußlichsten Surrogate, zinkgepreßte und gipsmodellierte Fabrikate, den billigsten Trödel und den größten Kitsch im Allerheiligsten zugelassen, und nicht nur materiellen Kitsch, sondern auch seelischen Kitsch, verlogene, gestohlene, ohne innere Anteilnahme heruntergeschluderte Dinge, triefend von betschwesternhafter Sentimentalität, mit verlogenen scheinheiligen Gesichtern und verdrehten Augen, aus denen nicht mehr die Hingabe an den Herrn, sondern die Wirkung auf die Nachbarin spricht. Auch hier wird man einen Einwurf haben: Es war eben nicht mehr Geld da. Doch dürfte dies in den seltensten Fällen Geltung haben, höchstens einmal bei einem ganz armen Kirchlein der Diaspora, und selbst da hätte man für weniges Geld in früheren Zeiten eher einen der achtlos aus den Kirchen geworfenen Barockheiligen erwerben können, als eine gipserne Fabrikware. Und sind nicht selten gute, alte Dinge des 17. und 18. Jahrhunderts, selbst der gotischen Zeit aus den Kirchen entfernt und an den dann später verschrienen ‚Juden' verkauft worden, selbst Meßgewänder und hl. Geräte, obwohl das die Kirche ausdrücklich verbietet, um an ihre Stelle neuen Schund zu setzen? Oder warum ist man so egoistisch geschäftig, im Lauf von wenigen Jahren eine Kirche mehr zur eigenen Ehre als zur Ehre Gottes bis auf die letzte, wenn auch schlecht geratene Votivtafel fertigzustellen, statt wie in früheren Zeiten Jahrzehnte und Generationen daran arbeiten zu lassen, dafür aber alles, was nun einmal gemacht wird, wie für die Ewigkeit als allein des Hauses Gottes würdig zu machen? Und warum muß man bei Neuanschaffungen immer auf lokale Bindungen und vereinsmeierliche Rücksichten Bedacht haben, statt den Würdigsten für die Arbeit am Gotteshaus zu berufen?

Das Furchtbarste am heutigen Problem der christlichen Kunst ist die Tatsache, daß es nicht etwa nur gilt, nach einem bestimmten, klaren Ziel hin zu arbeiten, sondern daß man in den eigenen Reihen überhaupt erst Sinn schaffen muß, damit nicht unter jedem künstlerischen Niveau überhaupt gearbeitet wird. Es gibt leider neuere Kirchen, die eine ausgesprochene Schande für christliche Kunst und christlichen Geist sind, es gibt Hunderte von Devotionaliengeschäften und Devotionalienfabriken, die vernichtet oder kirchlich verboten gehörten. Es ist nicht gleichgültig, ob man unseren breiten Massen seelenlose, kitschige Hauskunst gibt, die ihren religiösen Sinn verfälschen, und, wenn einmal skeptische Zweifel erwachen sollten, selbst zur ekelvollen Abneigung führen kann, weil die Zweifler das Bild mit dem Wesen verwechseln, oder ob man ihnen gesunde, nahrhafte Hauskost reicht. Viele mögen aus Gleichgültigkeit, Trägheit, Unkenntnis diese Dinge dulden. Aber es gibt auch Fälle, wo man trotz besseren Wissens auf schlechte Instinkte spekuliert. Ein Beispiel: Eine große Abtei bestellt eine

Riesenauflage von farbigen Mitgliedswandblättern einer Bruderschaft, doch genau nach der alten Vorlage. Das alte Blatt ist ein technisches, wie künstlerisches Greuel allerübelster Art, unglaublich schlecht gezeichnet, scheußlich bunt in der Farbkleckserei, aber in einer gewissen schmalzig banalen Auffassung. Der Verleger, der viel gewöhnt ist und auf dem geschäftlich bewährten Standpunkt steht, daß nur die mindere Ware Geld einbringt, entsetzt sich aber selbst und läßt von einem ganz gemäßigten, in vielen Kalenderzeichnungen volkstümlich bewährten Maler einen Entwurf machen, der sich in der Einteilung und Ineinanderschachtelung der vielen Einzelbildchen genau an das Alte anschließt. Der Verleger schickt die auch für den einfachsten Mann faßliche Skizze an die Abtei mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß der neue Entwurf an der festgesetzten Gesamtsumme nicht das Geringste ändere. Mit Entrüstung wird erwidert, wenn der Verlag nicht nach dem alten Blatt, an das die Leute nun einmal gewöhnt seien, arbeiten wolle, so würde man eben zu einem andern Verlag gehen. Was wollte der Unternehmer machen? Er hat das Geld mit dem Schund verdient, und das ‚Kunstblatt' verbreitet in einer national und kirchlich sehr gefährdeten Gegend ‚deutschen und katholischen' Geist! Und welchem aufmerksamen Beobachter ist es nicht bekannt, daß gerade auf vielbesuchten Wallfahrtsorten, wo sich ungeheure Scharen gläubigen Volkes Mut und Kraft im Leben holen, ein Seuchenherd übelster Devotionalienkunst sich breit macht, der von dort aus unsere Dörfer und Städtchen verpestet? Haben sich noch niemals die verantwortlichen Stellen klargemacht, daß sie das, was sie im Beichtstuhl und auf der Kanzel an echter Frömmigkeit pflanzen wollen, mit dieser Duldung, sogar Billigung übelsten Geschäftskatholizismus zerstören können? Ein grundsätzlicher Irrtum besteht darin, daß man den nötigen Gemeinschaftsgeist in der Kunst auf den Geschmack der Ungebildeten und Kulturlosen einstellen zu müssen glaubt, oder daß man in einer unmännlichen Ängstlichkeit nur im Hinblick auf das ‚scandalum pusillorum', das Ärgernis der hysterisch Frommen, alles, was über die normale Linie der Langweiligkeit und der abgedroschenen frömmelnden Banalität hinausgeht, als suspekt abzulehnen sich gedrungen fühlt. Dabei übersehen gerade diese Berufer auf die angebliche kirchliche Tradition, mit welch wahrhaft christlicher Freiheit im frühen wie späten Mittelalter, in der Renaissance und Barockzeit die kirchliche Kunst sich entwickeln konnte, mit einer gesunden, selbstsicheren, weil wirklich gläubigen Freiheit, die in den Schriften der Kirchenväter, der Scholastiker und Mystiker ihre Analogie findet.

Die Widerstände gegen diese Qualitätslosigkeit der christlichen Kunst sind nicht erst von heute. Der beste Widerstand wären allerdings wirklich große, führende Künstler auf dem Gebiete christlicher Kunst gewesen. Diejenigen, die hier genannt werden könnten, von den Franzosen: Pierre Puvis de Chavannes, Ferdinand Humbert, Maurice Denis, von den Deutschen: Wilhelm Steinhausen, Eduard von Gebhard und Fritz von Uhde

hatten aber doch nur eine ganz beschränkte Wirkung, die in ihrer Isoliertheit, ihrer Subjektivität lag oder vor allem bei den Deutschen in der individuellen Ausdeutung des Christlichen im spezifisch protestantisch gefühlvollen Geist, der zu einem tatsächlich kirchlichen Stil nicht führen konnte. Immerhin regen sich auch im neueren Protestantismus beträchtliche Kräfte, um ihn von seiner Ablehnung einer umfassenderen kirchlichen Kunst abzubringen.

Im deutschen Katholizismus — von anderen katholischen Ländern wüßte ich keine ähnliche Bewegung zu nennen — muß man die Gründung der ‚Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst' im Jahre 1891 als eine Tat bezeichnen. Der Tiefstand in den siebziger und achtziger Jahren, der in diesem Falle sich an die profane Industriebewegung mit ihrer Devise: billig und schlecht anschloß, und der den ‚kirchlichen Kunstanstalten' ein konkurrenzloses Feld der Tätigkeit erschloß, veranlaßte eine Gruppe junger Künstler, die im wesentlichen aus der Sphäre der Münchener retrospektiven Bewegung ‚Unserer Väter Werk' herauskamen, zu einem engeren Zusammenschluß, der die grundsätzlich wichtige Forderung aufstellte, den Künstler selbst wieder mit der Kirche und ihren Vertretern zusammenzubringen und der Originalkunst neue Bahnen zu bereiten. Ihrer ganzen Herkunft und der Zeiteinstellung nach mußten diese Männer auf dem Standpunkt der Stilimitation stehen. Und deshalb auch der große Erfolg, den sie in kurzem erzielten. Die intellektuell-gelehrte Einstellung brachte die alte Kunst aller Stilperioden zur neuen Geltung, und die Gebildeten meinten, man müsse nur diese alte Kunst als Vorbild nehmen, dann habe man wieder eine blühende christliche Kunst. Und so wurde lustig darauf losgebaut, gemalt und gemeißelt: romanisch, gotisch, Renaissance, Barock und Rokoko. Und dies um so mehr, als die frisch aufblühende Denkmalpflege, auch ein Kind der modernen Intellektualität, gerade in dieser Beziehung große und dankbare Aufgaben stellte. Diese falsch verstandene Denkmalpflege, die meint, daß nun jede gotische Kirche gotisch ausgemalt werden solle, in eine Barockkirche nur ein barocker Heiliger gehöre, während sie sich mit der stilgerechten Instandhaltung der einmal vorhandenen Denkmäler begnügen müßte, war ein neues schweres Hemmnis für die Entwicklung einer zeitgerechten christlichen Kunst, bei der Temperament und Seele des Künstlers selbst hätten zur Geltung kommen können. Nicht wenige der Künstler empfanden den Zwang drückend, aber was wollten sie machen, wenn sie an den schon ohnehin nicht hoch bezahlten Arbeiten Anteil haben wollten? Einzelne machten dem in der Hochblüte stehenden Naturalismus Konzessionen; manche, die unabhängiger waren, suchten vorsichtig über historische und psychologische Einstellung zu einem persönlichen Stil zu kommen; viele begnügten sich mit routinierter Gewandtheit, kirchlicher Korrektheit und einer nicht zu sehr mit Gedanken beschwerten Faßlichkeit. Das gut geprägte Wort Eingrias von der absoluten Langweiligkeit der modernen christlichen Kunst

kommt einem dabei ins Gedächtnis. Am besten schnitten noch die Künstler ab, die in einer gefühlvollen bürgerlichen Einstellung kleine Idyllen für die Familienstube malten. Sie entsprachen in gewisser Beziehung am meisten einer tatsächlichen Zeitstimmung, auch wenn sie alte Motive wiederholten. Viele, auch ehemals Vielgenannte, gingen dagegen vollständig in der Maskeradenhaftigkeit der Stilgattung unter. Es läßt sich eben nicht ohne Einbuße an seelischer und künstlerischer Kraft in der Sprache toter Geschlechter predigen, so wenig ein Prediger, der den Geist mittelalterlicher Gläubigkeit erwecken will, mit den Worten und Sätzen eines Berthold von Regensburg, eines Eckehart und eines Capristan predigen dürfte, wollte er den tatsächlichen Bedürfnissen seiner Zeit gerecht werden. Selbst solchen Künstlern, die mit einem manchmal geradezu verblüffenden technischen Können Werke im Sinne alter Kunst schaffen, muß man entgegenhalten, daß die alten Stile doch nur der adäquate Ausdruck einer bestimmten, zeitlich begründeten, geistigen wie religiösen inneren Verfassung waren, und daß wir heute, wenn wir ein eigenes inneres Erleben überhaupt noch haben sollten, es auch in einer neuen, entsprechenden Form zum Ausdruck bringen müßten.

Die ‚Deutsche Gesellschaft‘ hat all diese verschiedenen Strömungen tolerant in ihrem Kreise geduldet, ihre Duldsamkeit ging sogar nicht selten bei der Auslese der Qualität viel zu weit. Der Grundfehler ihrer Einstellung ging dahin, daß sie sich mit einer mehr ethisch-künstlerischen Forderung nach einer korrekten Kirchlichkeit und einer mehr äußerlichen Einwandfreiheit im allgemeinen begnügte, statt sich das künstlerische Ziel zu setzen, die christliche Kunst von allen äußerlichen Bindungen langsam, aber konsequent zu befreien und ihr dafür inneren Geist und Formkraft zu geben. Allerdings eine Aufgabe, die außerordentlich schwer ist! Wenn auch innere, mehr persönliche Streitigkeiten die Werbekraft der Gesellschaft hemmten, so muß doch heute nach wie vor gesagt werden, daß die Gründung der Gesellschaft eine Notwendigkeit war, daß sie das Gesamtniveau der christlichen Kunst gerade in Deutschland im Vergleiche zu anderen Ländern bedeutend gehoben und daß sie bei ihrer Verbreitung über ganz Deutschland noch einmal von außerordentlicher Bedeutung werden kann, wenn sie sich innerlich erneuert und eine regere, besser fundierte Tätigkeit vor allem auch in den Diözesangruppen entwickelt. Einzelabsplitterungen provinzieller Art sind zur Inzucht und damit zur Wirkungslosigkeit verurteilt.

Bezeichnenderweise heben sich aus der retrospektiven, in verschiedenen Stilarten beliebig wechselnden Richtung zwei Versuche ab, die die christliche Kunst auf einen ganz bestimmten Stil festlegen wollten, Versuche, die — wenigstens in einem Fall — auf eine Byzantinisierung hinausliefen mit all ihren Folgeerscheinungen: der des Todes einer lebendigen Kunst, aber konsequent auch des Todes einer lebensvollen Religion. Der eine ist das künstlerisch sympathische, aber intellektuell doch stark gehemmte Streben des P. Desiderius Lenz in Beuron, aus einem genau berechneten

Kanon, der aus ägyptischer und antiker Kunst abgeleitet ist, eine neue liturgische Monumentalkunst von mönchischer Kraft und Schlichtheit zu schaffen. Dieser Versuch ist an Blutunterbindung gestorben, da aus inneren Gründen kein Nachfolger die Bestrebungen des P. Desiderius Lenz fortsetzen wollte noch konnte. Viel seltsamer ist jene Verordnung des Kardinals Fischer von Köln, die am Ende dieser ganzen retrospektiven Periode, ich glaube 1911, grundsätzlich festlegen wollte, daß für die Diözese Köln nur im Stil der hochgotischen Kunst um 1400, und zwar nur, wie es damals in Köln gebräuchlich war, gebaut werden dürfe, eine bureaukratische Verfügung einer kirchlichen Behörde, wie sie in ganz Westeuropa wohl einzig dasteht. Nicht nur weil Kardinal Fischer kurz darauf starb, wurde die Ausführung inhibiert, sondern ein Gott sei Dank noch vorhandenes Gefühl für wachsendes religiöses Leben auch in unserer heutigen Zeit hat eine solche orientalische, seelenlose Verknöcherung verhindert.

Aber vielleicht hat gerade dieses Vorgehen in der temperamentvollen Geistigkeit des Rheinlandes eine besondere Vorliebe für den strikten Gegensatz einer retrospektiven Kunst hervorgerufen, nämlich für den Expressionismus. Nur auch hier wie in anderen Gegenden die für den neueren deutschen Katholizismus nicht gerade sehr sprechende Erscheinung, daß man sich — wenigstens zum Teil — selbst für die Auswüchse der neueren Richtungen erst dann einsetzt, wenn man sie an den Hauptzentren schon als überholt empfindet, und dort, wo man feinere Witterung für die nervös hastige Entwickelungsschnelligkeit hat, schon für einen neuen Klassizismus, ja Naturalismus Propaganda macht, wie dies jetzt geschieht.

Der wirkliche Expressionismus hat mit seiner entscheidenden Abkehr vom Naturalismus, von dem wesentlich technisch interessierten und daher geistarmen Impressionismus und von der Stilimitation allerdings wie noch niemals eine Kunstbewegung der neueren Zeit den Weg freigemacht für eine vertiefte, neue religiöse und christliche Kunst. Denn wo sollte sich am ehesten wieder Raum finden für eine große, alle menschlichen Schichten umfassende Synthese des inneren Sehnens in einer großen, monumentalen Formung als an den Wänden der Kirchen? Allerdings dieses neue, innere Verlangen kommt nicht von dieser Kirche selbst, die ihre Wände hergeben soll, sondern es kommt wesentlich von außen, wenn auch von Suchenden und Verlangenden. Dies darf nicht übersehen werden. Es wäre interessant zu verfolgen, wie die Liebe zur Kirche, zur Kathedrale als Kunstwerk in der Geistigkeit der Neuzeit heranwächst. In der impressionistischen, naturhaften Einstellung eines Künstlerpoeten, etwa bei Auguste Rodin, in seinem wundervollen Buch „Die Kathedralen Frankreichs".* Viel tiefer wird das Wesen der Kathedrale dann in den Auseinandersetzungen erfaßt, die sich in der Krisis der modernen Kunst bei dem wankenden Gedanken an das künstlerische Allheilmittel des Expressionismus entwickelten. So greift

* Deutsch bei Kurt Wolff, Verlag, München, 1917 u. ff.

Wilhelm Worringer in seiner berühmten Broschüre: ‚Künstlerische Zeitfragen' die Ursache heraus, warum der Expressionismus nicht zu einem Resultate kommen konnte: ‚Gewiß, es hat eine geistige Kunst gegeben; der Irrtum war nur, es könnte auch heute eine geben. Gehören doch zu ihr die Voraussetzungen einer geistigen Gebundenheit, die wir unwiederbringlich verloren haben, und die darum bei uns nur in Programmen, nicht mehr in Seelen lebt.' Weniger skeptisch schreibt dagegen der andere Verkünder der neuen Kunst, Wilhelm Hausenstein: ‚Das andere wäre schöner, das, was der Expressionismus erhoffte — die dauernde Verankerung der Kunst im Jenseitigen. So viel wollte er ursprünglich gar nicht, aber er wuchs dahin. Allein, wie sollten wir heute Radikaleres und so viel mehr wollen können als die Gotik, wo wir soviel weniger glauben — worauf aber alles ankäme, da fromme Bildnerei nun einmal von der Genauigkeit einer dogmatischen Vorstellung abhängt? . . . Es fehlt nur das artikulierte Dogma, das zur Vorstellung und zur Kunst zwingt. . . . Vielleicht reißt ein unerwarteter oder erwarteter Triumph der Religion uns in eine neue Ausschließlichkeit, in der wir nicht mehr die humanistische Universalität unseres Standpunkts, nicht mehr die Weltgeschichte, sondern nur Gott und uns und gegenwärtige Welt fühlen.'* Und noch schärfer: ‚Kunst hat von nun ab kaum mehr eine unmittelbare Entwicklung. Es ist notwendig, die Kunst zu mediatisieren; sie also in Abhängigkeit von einem sachlichen Zentrum zu bringen. Kein sachliches Zentrum aber wäre unserem Zeitalter überzeugend, es sei denn das geoffenbarte. In der Tat: jede andere Gegenständlichkeit scheint ausgeschöpft. Wohl dem, der eine Offenbarung hat! Wir andern sind die staunenden Zaungäste!'**

Absichtlich führe ich diese Stellen so ausführlich an, um gesichert zu sein gegen den Vorwurf konfessioneller Engherzigkeit, wenn vom katholischen Standpunkt entsprechende Forderungen aufgestellt werden müssen. Man glaubt ja Außenstehenden eher. Es sind ohne Zweifel positivistische Veranlassungen, die zu diesem schrillen Schrei der Verlassenheit und des Gefühls des Betrogenseins führen. Man sieht, wie vergangene Zeiten aus innerer Gläubigkeit und gottbewußter Verbundenheit die sich immer erneuernde Kraft schöpften, eine gefestigte Kultur und Kunst aufzuführen. So ersehnt man sich die Kathedrale als formgewordenes Wesen dieser Grundeinstellung. Ja, aber nur die Kathedrale, bis an den Tabernakel als die eigentliche Keimzelle wagt man nicht vorzuschreiten. Und das ist und bleibt doch das Wesentliche für eine Erneuerung der christlichen Kunst. Es kommt nicht so fast auf die absolut neue Form rein aus Neuerungssucht an, als auf die neue vertiefte und zeitentsprechendere Religiosität, die die neue Form dann von selbst treibt. Eine Erneuerung der christlichen Kunst, die nur aus künstlerischer Sehnsucht nach Monumentalaufgaben oder aus momentanen

* ‚Neue Rundschau' XXIX (1918), S. 930.

** ‚Die Kunst in diesem Augenblick', München 1920, S. 15.

positivistischen Erwägungen entsprungener Einfühlung ihren Antrieb nimmt, ist ein Widerspruch in sich. Gewiß hat die schöne, sinnvolle Legende des hl. Wolfgang, der selbst den Teufel zwingt, ihm sein Kirchlein zu bauen, auch für uns noch insofern seine Geltung, als wir auch Außenstehende zum Dienste Gottes und der Kirche manchmal selbst gegen ihren Willen heranziehen können. Aber eine wirkliche Erneuerung der christlichen Kunst kann doch wie in früheren Jahrhunderten nur von innen heraus erfolgen, nur von Künstlern, die wirklich glauben, die in der Gemeinschaft der Kirche stehen und fühlen, die sakramental mit dem mystischen Leben der Kirche verbunden sind. Hier ist und bleibt eben die geheimnisvolle Wurzel allen religiösen Lebens. Dabei braucht man nicht in einen zelotischen Eifer zu verfallen und sich berechtigt fühlen, auf äußerliche Korrektheit sehen zu müssen, sondern es muß jener große, freie Geist des Mittelalters in uns rege werden, der — wie vielfache Beispiele lehren — auch nichts weniger wie heiligmäßige Künstler, die zeitweise in sündhafte Schwächen verfallen waren, aber den inneren Geist des Christentums sich bewahrt hatten, zu großen Aufgaben berief, wenn sie eben die künstlerische Kraft hatten. Ein Kunstwerk christlicher Art muß eben immer ein Gebet sein, und sei es auch ein Gebet aus dem Gefühl der Sündhaftigkeit heraus. Schließlich kann man aber nur in einem Glauben beten. Wenn Inhalt und Form sich wirklich entsprechen, kann der Künstler nicht heute für eine freireligiöse, morgen für eine katholische Gemeinde Kunstwerke wirklich religiöser Art schaffen. Rein handwerkliches Können kann nur im besten Fall einen Leib schaffen, dem die Seele — die wesentliche Bedingung einer christlichen Kunst — fehlt.

Die gewaltsam neuen Kunstwerke, die nicht aus wirklich christlichem Geist entstanden sind, entbehren vor allem eines: das dem katholischen Wesen unbedingt notwendige Gemeinschaftsgefühl. Wie die Trägen und Kulturlosen den Standpunkt der untersten Schicht als Maßstab für die Faßlichkeit nehmen wollen, so verfallen die andern in den Fehler, einen ganz engen, konventikelhaften Zirkel allein als Richter gelten zu lassen. Beides ist falsch. Der Maßstab muß eben auf jener Linie liegen, die sowohl Gelehrte wie Ungelehrte umfaßt und die das Mittelalter mit einer geradezu unerhörten instinktiven Genialität bei aller Freiheit und Kühnheit einzuhalten wußte. Allerdings darf man nicht die Banalität und die Sphäre der Kunst, wo sich kein Mensch mehr aufregen kann, als diese Linie ansehen. Manches, das einer größeren Menge anfangs unverständlich ist, kann ihr nahegebracht werden, wenn wirklich religiöses Erleben und dadurch bedingte Formung dahinter steht. Eine gut geschulte Kunstkennerschaft — eine bessere, als jetzt im allgemeinen vorhanden ist — wird die in einer Übergangszeit nicht immer leicht festzustellende Grenze finden können, wo dies aufhört und das reine Experiment aus bloßer Neuerungssucht beginnt.

Gegen diese falsche Neuerungssucht richtet sich vor allem der erst kürzlich vom Reichskunstwart Edwin Redslob in der ‚Frankfurter Zeitung‘ als sehr bedenklich angesprochene Kanon 1279 des neuen kirchlichen Rechtsbuches. Ich führe ihn wegen seiner Wichtigkeit hier wörtlich an:

§ 1. Nemini licet in ecclesiis etiam exemptis, aliisve locis sacris ullam insolitam ponere vel ponendam curare imaginem, nisi ab Ordinario loci sit approbata.

§ 2. Ordinarius autem sacras imagines publice ad fidelium venerationem exponendas ne approbet, quae cum probato Ecclesiae usu non congruant.

Es wird in diesem Kanon keineswegs jede ‚insolita imago', d. h. jedes ungewöhnliche Bild, verboten, sondern nur wenn es der Ordinarius der Kirche nicht genehmigt. Diese Genehmigung muß versagt werden, wenn es mit dem gebilligten Gebrauch der Kirche nicht übereinstimmt. Das heißt aber nicht, wenn es in einem nicht althergebrachten kirchlichen Stil geschaffen ist, sondern wenn es nicht durchdrungen ist vom religiösen Geist der kirchlichen Gemeinschaft, z. B. vom Glauben an die transzendente Göttlichkeit des gekreuzigten Gottessohnes. Gerade das von Redslob angeführte Beispiel des hl. Bernward von Hildesheim mit seinen für damalige Zeit ‚ungewöhnlichen' Leuchtern und Türen bekräftigt obige Auslegung, weil sie eben zwar im Stil neu, in der religiösen Auffassung dagegen bei dem erprobten Gebrauch blieben. Nur ein engstirniger Standpunkt könnte den obigen Satz anders auslegen wollen, und dann fiele er dem einzelnen, nicht der notwendigen, doch weitherzigen Vorschrift der Kirche zur Last. Niemals wird die katholische Kirche als solche einen Damm errichten, der die kirchliche Kunst zur Stagnierung verurteilt; sie wird auch nicht eine kirchliche Weltkunst vorschreiben, wie dies einzelne vor einigen Jahren erträumten, sondern sie wird Zeit wie Volkstum in ihrer künstlerischen Frömmigkeit zu Worte kommen lassen.

Ob unsere Zeit das Problem der christlichen Kunst nicht nur als Ausdrucks äußerer Repräsentanz und ästhetischer Anziehungskraft, sondern als eines Mittels innerer Erneuerung in seinem ganzen Umfang richtig erkennen und gar lösen wird, das ist die bange Frage, die sich am Schlusse erhebt. Viele gibt es, die meinen, wir müßten noch tiefer sinken, sinken bis in die Kammern der Katakomben; unsere Scharen müßten erst zerkleinert werden, ehe es eine neue Auferstehung für uns gäbe. Andere sehen in der außerordentlichen Intensität des Glaubensbewußtseins eines Teiles unserer Jugend, die vor zwanzig Jahren noch undenkbar geschienen hätte, in der neuen Liebe zur Eucharistie und Liturgie, in dem heftigen Sehnen philosophisch und weltanschaulich gerichteter Außenstehenden nach der Kirche die ersten Zeichen einer neuen, großen kommenden Welle der Religiosität, die mit anderen so sehr notwendigen Erneuerungen auch eine neue Periode christlicher Kunst bringen müßte. Eine solche Gnade können wir nur erflehen, nicht erzwingen. Deswegen ist es nicht notwendig, die Hände in den Schoß zu legen, sondern wir müssen auch in ungünstiger Zeit an der Arbeit bleiben. Kardinal Bertram von Breslau hat erst am 11. September auf der Tagung für christliche Kunst in seiner warmen Rede an den christlichen Künstler die künstlerischen Aufgaben als ‚so hoch und heilig' bezeichnet,

‚daß viele andere Fragen, die heute sich in den Vordergrund drängen wollen, davor zurücktreten'. Dieses zeitgemäße Wort eines Kirchenfürsten muß aber lebendig werden in allen katholischen Kreisen. Unsere Ordinariate müssen mit Konsequenz, eventuell mit Strenge gegen die Verunreinigung des Heiligen einschreiten. In ihrem Schoß muß ein Vertreter christlicher Kunst sich befinden, der nicht nur im Nebenamt einige dilettantische Kenntnisse hat, sondern das Gebiet beherrscht, ein selbständiges Urteil hat und es auch durchzusetzen versteht. Auf unseren Priesterseminaren darf nicht mehr der Kunstunterricht als Stillehre gegeben, sondern er muß von den rein künstlerischen Gesichtspunkten des heutigen Bedürfnisses und vom denkmalpflegerischen Standpunkt aus erteilt werden, ähnlich wie der Pastoralunterricht nicht die geschichtliche Entwickelung der Beicht und der Seelsorge vorträgt, sondern den jungen Priesterkandidaten lehrt, wie er der heutigen Not der Seelen gerecht werden kann. Unsere Zeitschriften für christliche Kunst, auch unsere Familienzeitschriften müssen mehr wie bisher auf die Spannungen des heutigen Zustandes hinweisen und dürfen nicht glauben, in einer falschen Toleranz Gut wie Schlecht ohne kritisches Urteil vorführen zu dürfen. Ein kühner, frischer Wagemut ist auch hier vonnöten.

Wir dürfen nie vergessen, daß wir uns in einem Übergangsstadium befinden. Nur nicht in einer engherzigen Kurzsichtigkeit die Augen vor dem aufsteigenden Neuen verschließen wollen, nur nicht mit Fanatismus anderen Formen entgegentreten, sondern mit liebevoller, doch kritischer Scheidung das Echte vom Falschen sondern und all das, hinter dem wirklich religiöses Empfinden steht, zur Entwicklung kommen lassen. Die Furcht vor dem Starken, Eigenkräftigen liegt uns allen noch im Blut von der eigenartigen, defensiven Stellung des 19. Jahrhunderts her. Lassen wir auch einmal eine Individualität zu Worte kommen, wenn sie sich nur in die Linie des gemeinschaftlich Möglichen stellt! Vielleicht erleben wir es auch noch, daß wie in früheren Jahrhunderten ein Mäzen sich findet, der emporringende jüngere Kräfte in ihrer ganzen Eigenart an einer kleineren Kapelle zu Worte kommen läßt. Wir haben schon solche künstlerisch Reife — sie sind im wesentlichen in der kirchlichen Abteilung der deutschen Gewerbeschau zu sehen gewesen —, die aber fast mehr an Andersgläubige als an ihre Glaubensbrüder absetzen. Und gerade in unserer Übergangszeit wäre es für manche Entwicklung gut, wenn sie tatsächlich vor eine größere Aufgabe gestellt würde. Auch in dieser Beziehung bräuchten wir mehr Opfergeist und mehr Selbstvertrauen. Denn schließlich führt nur ein Geschlecht, das seiner Aufgaben bewußt und ihnen gewachsen ist, die heranstürmenden Probleme einer neuen, großen Zeitenwende zu ihrer Lösung.



Crucifixus (Ausschnitt)



Die Papstfahrt durch Schwaben
Erzählung von Peter Dörfler

(Fortsetzung.)

Als sie Immenstadt verließen, war das Wetter föhnig, der Himmel überzog sich manchmal mit grauem Gewölk, das zu regnen drohte; dann wieder lichtete sich das finstere Getrieb, und durch silberhelles Gespinst leuchtete in den anmutigsten Durchblicken tiefes, besonntes Blau. Und so blitzten auch einzelne Berge von der Sonne getroffen in einem Weiß, das die Augen blendete, aber die ferneren Hindelanger und Oberstdorfer Gebirge hoben sich aus Himmel und Vortälern in einem Farbenprunk, daß Kaspe sich fragte, ob Salomo in aller seiner Pracht und Herrlichkeit gekleidet gewesen sei wie einer dieser byssusgewandeten Schneegipfel, wie einer dieser im dunkelblauen Wäldermantel ragenden Firne, ja er fragte sich, ob Christus auf dem Berge der Versuchung die Welt gerade in so hochfesttägiger Herrlichkeit gesehen habe. Der Student aber fand etwas Urweltliches, Dämonisches in diesem dunkelprächtigen Gleißen. Da war nichts von dem hellen Grün zu schauen, auf dem das junge Lamm hüpft und der Hirte die Güte des Schöpfers empfindet, sondern Farben der Drachenflügel und Schlangenleiber, Farben der gelben Löwen und gefleckten Tiger, Farben der heidnischen Verführerinnen, die zu Salomo kamen, und Farben der Zaubergärten und Märchenschlösser, wo finsterprächtige Tyrannen sich zu Göttern aufschwellen, schienen ihm in diesem prasserischen Chaos zu brauen. Er mußte an den Prunk des Orientes denken, an seine Harems und seine Janitscharen. Kaspe verstand ihn nicht. Er spürte das Drohende, Gewitterhafte auch, er zitierte ‚Ascendunt montes et descendunt valles,‘ und wie Kreißende schienen sie ihm in Angst und Weh zu liegen. Doch gemahnte er an das Gesetz des Schweigens. Die Wolken ließen sich bald wie dunkle Geier nieder und zerzupften und zerrauften die lieblichen taubenweißen Gefilde und verdeckten mit ihrem schmutzigen Gefieder die prachtreichen Firnen. Die zwei gingen wie eingeschlossen in ein enges Haus dahin; unter ihnen wälzte die Iller flimmernd wie der Rücken eines alten Fuchses ihre schneewassergeschwellten Fluten hin, und die überrieselten Erlen- und Weidenbüsche bückten sich und schwankten unter ihrem gewalttätigen Ansturm. Der Regen strömte, und der Südwind tobte an ihnen vorbei und spielte mit jedem Zipfel, den er erwischte. Die gleiche Wetterlage und Landschaft umschloß auch die Seelen der schweigenden Pilger. Die Wolken, der Regen, der Zottelwind war das Heimweh, das den Studenten quälte. Und wie hinter diesem Nebelgefild die Erinnerung an die schönsten Berge webte, so leuchtete in sein verdüstertes Gemüt die grüne Au und das weiße Lämmlein herein: Philomene, die seit Jahren heimlich umschwärmte, die fromme, seltsame, die mütterliche Jungfrau. Und jener Drache, der vor ihm hinschritt mit breitem Rücken und schießenden Knien, der wie ein blindes Ungetüm in die Pfützen trappte, daß der Saft hoch aufspritzte, hatte sie ihm geraubt und

ihn an die Kette geknöpft. Dummer und feiger Tropf, der er gewesen! Warum hatte er sich diesen Handschlag abnehmen lassen, an dem er ihn nun wie an einer Kluppe führte. Nur noch ein einziges Mal wollte er sehen die grüne Au, das Lämmlein, dann könnte er sich dareinfinden, in die dreckige Welt hinausgebannt zu werden. Er meinte, Adam, als er aus dem Paradiese verstoßen wurde in ein dorniges Land, wäre ein freundlicher Los beschieden gewesen als ihm. Denn er hätte immerhin einmal in den köstlichen Apfel beißen dürfen, und dann sei er ja nicht von seiner Eva getrennt worden, sondern hätte mit ihr fliehen dürfen. Er aber habe nicht einmal ein Wort aus dem holden Mund, geschweige seine Süßigkeit selbst verkosten dürfen, und statt mit Eva müsse er mit dem Teufel selbst ins Elend ziehen. Und er zerrte an seiner Kette und schmiedete tausend Pläne, wie er dem Joch entfliehen könne. Schließlich blieb er bei einem stehen: Heute abend in der Herberge wollte er früh zu Bett gehen, und der alte Narr werde wohl auch müde sein. Wenn er schläft, stehe ich auf, wandere die ganze Nacht, ruhe einen Augenblick auf der grünen Au, schaue dem Lämmlein zu, spiele mit ihm, und morgen bei Tagesgrauen bin ich wieder bei meinem Drachen und lasse mich weiterführen.

Er ahnte nicht, daß sein Begleiter mit ähnlichen Plänen und Versuchungen rang. Nicht das weiße Lämmlein hatte es ihm angetan, sondern die Sorge um seine Hühner und Geißen. Er hatte in der verflossenen Nacht im Traume gesehen, wie sich der Fuchs an den Stall anschlich. Das Mädchen hatte vergessen, den Schlag zuzusperren, und da kroch der Fuchs wie ein Feuerbrand, halb Rauch, halb Flamme durch das Klapploch und kam dann mit blutiger Schnauze heraus, dick und gemästet, so dick und groß, daß er aussah wie ein Wolf, und er machte sich an den Schopf, fand wagenweit offen das Tor und sprang gegen die Geißen an. Kaspe war in diesem Augenblick vor Schreck erwacht; er freute sich, daß das Greuliche nur ein Traum gewesen, aber immer lag es ihm nun im Sinn, Philomene möchte wirklich die Hennensteig offen gelassen, den Schopf und die Geißen nicht richtig versorgt haben. Der fuchsfarbene Fluß gemahnte ihn stets aufs neue an seinen Traum, und er bedachte, ob sie jetzt nicht bald in einer Herberge zukehren und zu Bette gehen sollten. Da könnte er heimlich aufstehen, die Nacht durch wandern, wie gestern abend Unheil abwenden und — alle guten Ding sind drei — zum drittenmal und endgültig Abschied nehmen. Er überdachte, was alles in Verwirrung sein könne; zuletzt war das Mädchen gar aus Angst wegen des nächtlichen Lärms davongegangen oder, was nicht weniger grauslich war, hatte ihre ganze Sippe mit herübergezogen, und da lärmten und schadeten nun die Malefizer, die Kogen. Es wurde ihm schwer und trüb, und die Geißen und das Geflügel dauerten ihn gar sehr. Aber er stritt doch wider seinen Vorsatz. Wie leicht konnte der Traum eine Versuchung sein und des Teufels Fallstrick! Merkte der Balthes nachts, daß er weggegangen war, so hielt er sich gewiß seines Wortes ledig, sprang davon, und dann konnte er schauen, bis er ihn wieder

so fein eingefangen. Ohne allen Zweifel war es eine Versuchung! Denn wenn ihn wirklich unser Herr berufen, dann mußte er reisen, und sollte ihm auch inzwischen das Haus angezündet und die Tiere alle geraubt werden! Ja wohle, hielt er sich jedoch betrübt entgegen, aber nur verhungern und zugrunde gehen dürfen sie nicht, das verlangt unser Herrgott nicht, es wär' unmenschlich. Der Gerechte erbarmt sich seines Viehes.

Über den Grünten her, der vor ihnen dalag, als sei er aus lauter Schnee aufgetürmt wie ein Berg der Wüste aus Sand, kam jetzt ein breiter Sonnenguß; man sah die scharfen Ränder des angewehten Schnees. Wie ein Berg der Verklärung lag dieser heilige Berg der Allgäuer, dieser Berg mit dem eisernen Haupt und goldenen Herz, dieser Hirte der Hügel abwärts, Kempten zu, und der Ungetüme aufwärts gen Hindelang und Oberstdorf. Er lächelte Kaspe ins Herz, und er gab ihm den Trostgedanken ein: Hat dich unser Herr berufen, so hat er auch sie zu dir berufen. Sie ist also die rechte, und sie hat es doch am gestrigen Abend bewiesen. Versuchungen, Versuchungen! Und als lockten dahinten Sirenenstimmen, denen es zu entfliehen galt, so zog er aus, gewaltig bissen seine Stiefel in den Weg und kürzten ihn. Der Student kam kaum mit und rief: ‚Wollt Ihr den Grünten anpacken, oder was habt Ihr vor?‘ Aber Kaspe zog noch mehr aus, die Aprilsonne trocknete die nassen Kutten und trieb inwendig den Schweiß hervor. Vergeblich mahnte der Student einzukehren. Kaspe setzte sich nur unter einer Tanne nieder, nahm das Felleisen vor und kramte aus den kamillenduftenden Eingeweiden Brot und Käse. Balthes machte es ebenso, aber der gestillte Hunger rief einen ungestillten Durst, und der Junge erklärte, er sei doch der Herr und Kaspe der Knecht, habe es gestern geheißen. Darnach also habe er anzugeben, wie man reise. Aber Kaspe verlegte sich wie ein erschrecktes Büblein aufs Betteln; bloß heut möchte er noch nach seinem Kopf machen. Da sie nun so hin und wider redeten, jeder den andern heimlich überlisten wollte, trabte ein Wägelein den Weg heran; der starke, langbeinige Gaul hatte den Kopf in der Höhe und zog das Fuhrwerk mehr mit dem Maul als mit dem Kummet. Mit beiden Händen straffte der Fuhrmann das Leitseil und hielt den hitzigen Renner am Zügel zurück; die Räder holperten lärmend über das harte Gestein, ein großer Hund, den Schweif eingezogen und die Zunge verlechzt heraushängend, rannte geduckt zwischen den Hinterrädern mit. Der Student sprang auf. ‚Das ist der Fäßlewirt von Kempten, mein Vetter!‘ Und schon rief er den Vetter an, ward erkannt, und der feiste, blaurot gedunsene Wirt antwortete: ‚Weidle,* wenn ihr uffitza went, mein Harras ist kein' Kuah! Klettret rauf und hocket, wo ihr Platz findet!‘ Der Student setzte sich mit einem Schwung neben den dicken Vetter, Kaspe hinter die beiden auf eine vergitterte Truhe, in der ein Schwein kauerte. ‚So, jetzt wird der Gaul wohl brav werde, mir tun die Händ weh vor

*) geschwind.

lauter Heben.' Und fort ging es. Der Harras schien zeigen zu wollen, daß er die vermehrte Last nicht spüre. Sie konnten sich nur dann und wann ein Wort zuschreien. Das Wägelchen schütterte, polterte und holperte, daß man sein eigen Wort nicht verstehen konnte. Es dauerte nicht lange, dann tauchten vor ihnen in der Tiefe des Tales die zwei Türme der Stiftskirche, der Turm der Burghalde und die Umrisse der Stadt hervor. Mühlen klapperten zur Rechten an der Iller, und die Fuhrwerke häuften sich. Dem Studenten ging es flüchtig durch den Sinn, daß der wilde Gaul ihn eigentlich von seiner Liebsten losriß, aber er gab sich drein. Wenn die Füße müde sind und das Wetter böse, dann gibt es Wege, die selbst zu weit sind, wenn sie zur Allerliebsten führen. Kaspe spürte mit zärtlichem Behagen den Geruch des Schweines und nahm nicht ohne Rührung wahr, wie das Tier in der Truhe an Farbe und Gewicht dem seinen ähnlich war. Da stand wie hergezaubert sein Haus und der Schopf vor ihm. Er konnte sich nicht versagen, zwischen die Gitter zu greifen und die Nackenborsten des blöde starrenden Tieres zu krauen. Ihm war, als sei er nun doch so ein wenig in seine Heimat zurückgekehrt. So sehr der Karren schütterte und rüttelte, holperte und polterte, er spürte etwas von der Behaglichkeit der Stube und vergaß fast die Fremde.

Im Fäßle taute der Student auf. Da waren Basen und Bäslein. Er erzählte noch unter der Haustüre von dem großen Fest, zu dem sich Augsburg rüstete und raunte mit boshaftem Spitzbubengesicht in den Haufen der zusammengesteckten Köpfe hinein: Der Alte da, sein Kumpan, wolle dem Papst wahr sagen, ein Kapitel lesen wegen äußerer Pracht und ihm vorschlagen, seinen Segen im Buckelkreatta und zu Fuß ins Allgäu zu tragen, während er doch selber eben ohne Gewissensbisse aufgehockt, als des Vetters Fuhrwerk dahergekommen, ja er erachte, er wäre sogar in die vierspännige Prälatenkutsche gesessen und hätte es nicht verschmäht, wenn sie bis Augsburg gefahren wäre.

Das eine Bäslein, die sie Adelheid nannten, nach der heiligen Gemahlin des großen Kaisers Karl, die ein Kempter Kind gewesen, konnte nicht genug sich wundern und staunen. Sie riß Mund und Augen auf, als werde der Weltuntergang verhandelt. ‚Ist es wahr?' rief sie immer wieder. ‚Der Heilig Vattar kut in euser Land? Ja, es ist wahr. Es muß wahr sein, denn drinnen in der Stube, da sitzt auch an Mann, der zum Heilige Vattar gehret.'* Und sie erklärte den neugierig drängenden Schwestern: ‚Nun der selbige, der Huster, der mit seinem Freithofgesicht.'

Kaspe war schon voraus in die Bauernstube gegangen, und als der Student, neugierig gemacht, nun auch dorthin ging, um sich den Fremden anzusehen, da sah er Kaspe in dem dunklen Raum eben einem Mann die Hand hinreichen und näher tretend erkannte er in dem Pilger den Stanes, einen Schneider aus ihrer Pfarrei. Daß der Schneider bei diesem Wetter

*) begehrt.

hustete, war nichts Auffallendes, sie husteten ja alle auch. Aber das Freithofgesicht fiel Balthes nun doch auf wie früher nie. Stanes war lang, aber schmal wie ein eben aufgeschossener Jüngling. Seine großen, blauen Augen geisterten aus tiefen Höhlen, und Höhlen waren auch an den Schläfen und Backenknochen. Die Stirne leuchtete fast, und die dünnen Haare waren so blond, daß man glauben konnte, sie schimmerten schon weiß.

‚Stanes, du? Und was willst du beim Heiligen Vater?'

Stanes antwortete schwerfällig mit rauher und klangloser Stimme, während der Adamsapfel am Halse weit auf- und niederzuckte: ‚Was wird man wolle? Ebbes und nix. Ebbes will schließlich jeder.'

Der Student nahm nun das Anerbieten der Vetterschaft, im Stüble zu speisen, nicht an. Er sei Pilger und wolle bei den Pilgern bleiben. Die Stube füllte sich rasch mit Gästen. Das Bier war stark. Sie bekamen fette, langhaarige Kässpatzen, und Kaspe aß eine schwere Schüssel voll, während Stanes wie ein Vogel pickte, auch kein Bier trank und nur ein paar Gläser Kirschengeist nahm. Diese machten ihn lebendiger. Er wurde gesprächig. Der Student klopfte ihm auf die Schulter: ‚Bist jetzt du immer so gläsern gewesen? Ich glaube wirklich, du klirrst.'

Stanes hagere Wangen färbten sich mit raschem Purpur. Er sagte, ob er gläsern sei, wisse er nicht, aber ihm komme die Welt so vor. Nur nicht recht durchsichtig. Durchhören könne man mehr als durchschauen!

Man brachte noch Saubohnen und Kraut als Nachkost. Aber davon wollte Stanes nicht nehmen. Sie seien nicht an der Sonne gewachsen, darum wolle er davon nicht essen, ebensowenig wie von der neuen Frucht, den Bodenbirnen. Sie kämen von unten wie das Gold, und da habe der böse Feind Reich und Macht.

Während er sprach, schaute er immer in die Weite, nie in ein Gesicht; oft blickte er sich erschrocken um und horchte mit finsteren Augen hin, als sei dort etwas Feindseliges lebendig. ‚Wie ein Hexenmeister sieht er her!' flüsterte in der Ecke am Kachelofen das Bäschen Adelheid. Ihre ältere Schwester aber meinte, nein, vielmehr wie der Prophet Jeremias, die kleinere aber gar, wie Unser Herrgott am Kreuz, ehe er ausrief: Es ist vollbracht. Der Student drängte ihm noch ein paar Gläschen auf; da wurden die Bewegungen immer regelmäßiger, die Augen dunkler und größer, so daß sie in dem wachsfarbenen Gesicht wie kleine Lämpchen standen. Seine Stimme aber wurde nicht lauter, sondern immer geheimnisvoller; er wisperte und flüsterte am liebsten dem Kaspe ins Ohr. Aber Balthes hatte feine Sinne. So laut die Gäste über die Kämpfe von Stift und Stadt, das kalte Wetter usw. sprachen oder das beinerne Klappern der Würfel mit Faustschlägen auf den Tisch und Flüchen begleiteten, und so oft er von den Bäschen angesprochen wurde und ihnen witzigen Bescheid tat, erlauschte er doch Stanes' Geheimnis. Schließlich aber war es keine Kunst mehr, den Schneider auszuhorchen. Er begann zu klagen und erzählte immer offener und freier von dem, was in seinem Herzen

brandete. Und seltsam, wie ein Bann ging es von seinem Tische aus und sprang von einem Tisch zum andern über. Die Karten und Würfel ruhten, die Streitenden schwiegen, die Lobredner des Fürstabtes Honorius Roth von Schreckenstein und die Schelter des teuren Festes aus Anlaß der Jahrtausendfeier verstummten, die Bauern wie die zwei Stiftsheiducken und Reitknechte, alle wurden eins im Horchen und Lauschen und einig im Denken.

Der Stanes war gleichfalls durch des Pfarrers Predigt auf den Einfall gekommen, dem Papst entgegenzupilgern. Denn es stellte sich heraus, daß die Wahl des Rückweges nach Rom unsicher, und nur gewiß sei, daß der apostolische Wanderer Augsburg heimsuchen werde. Es sei nun über ihn gekommen: jetzt oder nie werde er Hilfe erfahren. Er magere nämlich zum Gerippe ab, weil ihn allnächtlich eine Trudd drucke, so daß er meine, es nimmer erschnaufen zu können. Sie knie ihm auf die Brust mit beiden Knien und werde schwer und immer schwerer. Alsbald könne er nicht mehr Papp sagen, der Schweiß rinne ihm aus allen Gliedern und er ermüde, als müsse er mit einem Rucksack voll Kieselsteinen siebenmal auf den Grünten klettern. Aber das sei noch gar nicht das Schlimmste, was ihm auferlegt sei. Die Trudd zwinge ihn sogar bisweilen, an Tagen mit bestimmten Zeichen selbst mitzugehen, um Menschen und Tiere drücken zu helfen. Da mache sie ihn so klein, daß er den Weg zu jedem Schlüsselloch hinein finde, und ein Mann habe ihm gesagt, das werde er so lange machen müssen, bis er einmal ein Wesen zu Tod gedrückt habe. Das sei ein schweres Schicksal, und nicht Geld noch Gottes Wort noch Sakramente vermögen ihn frei zu machen. Und er sei doch einer, der kein Läusle schnellen könne, habe soviel gelitten, daß er wohl wisse, was leiden heißt, und keinem Teufel sein Weh vergönne. Aber er sei nun einmal in einem so bösen Zeichen geboren und nun hoffe er Lösung; dem Petrus habe doch der Herr gesagt: Alles, was du auf Erden lösest, das wird im Himmel gelöset sein, und der Papst sei Petrus.

Die Bäslein stießen Schreckensschreie aus und machten Augen wie Pflugräder; die Gäste lachten sie aus, taten tapfer und schnauften doch selber wie Bergsteiger. Dem Stanes liefen die hellen Zähren über die abgehärmten Wangen herab und es war wohl zu sehen, daß hier kein Aufschneider und Windmacher das Wort geführt habe.

Ein Heiducke aus dem Stift wagte es endlich den ‚Schratt' anzusprechen. ‚Es wundert mich aber, daß du deine Trudd nie gefangen hast. So wie der Müllersknecht von Kottern. Dem ist widerfahren, was du erleidest. Aber ein Mann, der auch etwas vermochte, riet ihm einen Säbel mit in die Kammer zu nehmen, und alles, was ihn anrühre, zu versäbeln. Um Mitternacht schleicht eine Katze herein, legt die Pfoten auf das Schalbrett der Bettlade und will heraufspringen. Da haut ihr der Knecht die Pfoten wurzab. Verschwunden ist die Katz und aus ist es mit der Not. Not aber hatte

die Müllerin; der waren alle Finger abgehauen und sie ließ künftig die Leute in Ruh!‘

Andere rieten, das Schlüsselloch zu verkleben und zu untersuchen, ob sich nicht ein heimliches Nebarloch finde; da pflegten die Trudden Eingang zu finden, man könne sie sogar fangen, wenn man geschwind ein Zäpflein in die Öffnung stecke, ‚denn Trudd und Schratt vermögen nur auf demselben Weg hinauszukommen, auf dem sie sich eingeschlichen‘. Am besten wäre es, wenn er in der Iller einen Truddenstein fände und ihn an der Bettlade aufhängte.

Einer, der ganz im Herrgottswinkel saß, gab auch seine Meinung ab. Ein Pfrontener Bauer habe eine Magd gehabt, eine brave und fleißige. Sie magerte aber ab und man sah wohl, daß sie ein heimlicher Kummer drücke. Sie gestand endlich dem Bauern, daß es ihr auferlegt sei, sie müsse truddengehen, ob sie wolle oder nicht. ‚Kann dich denn nichts erlösen?‘ fragte er. ‚O ja,‘ gibt sie zurück, ‚wenn man mir erlaubt, etwas zu Tod zu drücken.‘ Sie sagt das unter schier blutigen Tränen und man sieht, wie es ihr fast das Herz abwürgt. Da packt den Bauern das Mitleid, er versichert: ‚Wenn dir damit geholfen ist, so sei es dir erlaubt, meinen schönsten Gaul im Stall zu erdrücken, es soll mir nicht darauf ankommen!‘ Am andern Morgen lag der schönste Gaul, eine Füllenmähre tot im Stand. Die Magd dankte mit tausend Vergelt's Gott; sie sei erlöst, aber der Gaul wie der Bauer dauerten sie sehr. ‚Ich hab Euch ja nicht draufhelfen dürfen,‘ sagte sie, ‚aber ich wäre geradeso erlöst gewesen, wenn Ihr mich bloß über eine Katze oder Henne gelassen hättet.‘ — ‚Also,‘ wandte er sich an Stanes, ‚hast denn keinen guten Freund, der dir Erlaubnis gibt, über ein kreuzerwertes Tier zu gehen; ich selber hab nicht einmal Flöh, mit Fliegen wird nicht gedient sein, ob sie schon auch Haustiere sind.‘

Trotz dieses Scherzes war Stille in der Stube, ein jeder sah im Geiste nach seinen Haustieren. Voll Liebe und Schreck gedachte Kaspe seiner Tiere, seiner Hennen, Geißen und Vögel, auch seiner Zicklein. Es war ihm immer wund und weh, wenn er eines zum Schlachten oder Anstellen abgeben mußte. Aber totdrücken lassen, sozusagen zum Teufelsbraten machen? Da hätte ihn doch sogar jede Fliege gedauert. Und wie es nun einmal ist, daß man immer bei einer Gefahr und bei Schreckensmeldungen zuerst an sein Liebstes denkt, so tauchte vor dem Studenten das flechtenumsponnene liebliche Köpfchen Philomenes auf. Und wie große Zärtlichkeit mißtrauisch entfernteste Möglichkeiten als Gefahren wittert, so zwängte es Barthel sich vorzustellen, daß der Papst ihm gerade dieses sein Liebstes als Opfer abverlange.

Stanes aber, der verloren in das Öllicht gestarrt hatte, das eben von der Wirtin geschneuzt wurde, schüttelte den Kopf: Die Leut redeten viel, ein Kranker bekomme tausend Rezepte. Und wenn so leicht zu helfen wäre, dann gäbe es nicht über das ganze Land hin so viele Gedrückte und Beladene, wie er mit Staunen unterwegs erfahren habe. Nicht bloß von Trudden gedrückte, von Hexen ausgeschundene, von Wettermachern ans Hungertuch

gebrachte, vom Bösen verwirrte hausten überall, mehr als ein Mensch glauben könne. Er habe aber wohl in jedem Dorfe auch von ruhelosen Geistern gehört, die umgehen müßten, Erlösung durch Barmherzigkeit zu finden.

Das alles bestätigten sie ihm lebhaft. Er brauche gar nicht so weit gehen, brauche nur in Lenzfried nachfragen und in Günzburg; auch die Märzenfräulein zu Kaufbeuren trieben noch ihr Wesen und keiner habe den Mut gefunden, die auferlegten Prüfungen zu bestehen. In Tiefenbach, sagte einer, saß ich einmal beim Badwirt, ging spät nach Hause und wie ich am Mühlbach hingehe, höre ich vom Fels her einen, der mich anschreit: ‚Wo soll ich's hintun, wo soll ich's hintun?' Ich hatte Bier im Kopf, war übermütig und zu Streichen aufgelegt wie ein Bub. ‚Tu's bigott hin, wo d' as g'nomma hast!' antworte ich. Da kommt ein Geist, will mir danken, denn nun sei er erlöst. Zu Lebzeiten habe er eine Marke gerückt und sei verdammt umzugehen, bis ihm einer weise, wohin sie gehöre. Wohl, ich hab mich gehütet, meine Pratze hinzurecken. Sie wäre versengt worden bis zum Ellenbogen. Ein Kamerad von mir hat früher einmal im gleichen Fall den Hut hingehalten und da waren alle fünf Finger eingebrannt. Es erzählten darauf Bauern von Durach und Dietmannsried, die sich bei dem guten Stiftsbier verspätet hatten, wie sie Unglück im Stall hätten. Da gäbe es gewisse Weiber, die eine Buttersalbe hätten; diese überantworte ihnen Gewalt, von einem Löffel voll Rahm ganze Kübel voll Schmalz zu rühren. Von nichts aber werde nichts. Der Nutzen, den sie hätten, werde anderen entzogen. Ein Händler erzählte gar, auf dem Marktplatz zu Sonthofen, wo das viele Vieh zusammengetrieben werde und alle Teufelslisten angewendet werden, um gutes Vieh schlecht, schlechtes aber gut zu machen, um helle Augen zu trüben und unerfahrene Witiben und Jungmänner zu betrügen, da gehe es nächtlich oft gewaltig zu. Ganze Feuerstriche zuckten gegeneinander und die unredlichen Händler müßten dort nach ihrem Ableben einen schlechten Handel tun und grausam jammern, so daß schließlich doch die Betrogenen sie selbst, die Ungerechten und Betrüger sein müßten.

Auf einmal erhob sich Stanes, riß den hohen, zylinderartigen Hut vom lichten Schopfe, hielt ihn vor sich hin wie einer, der in der Kirche steht, und rief mit seiner zitternden Stimme: ‚Ist's nicht besser, daß e i n e r sterbe als das ganze Volk? Ich will dem Heiligen Vater anbieten, daß alle kommen dürfen, mich zu drücken und zu brennen, wenn sie auf diese Weise erlöst werden können. Kann er es aber machen ohne meinen Tod, so will ich ganz zuletzt erlöst werden. Es wär nicht recht, einem so hohen Herren wegen einem armen Schneider Müh zu machen. Aber ich bin der Fürsprech für ein ganzes Volk, von denen niemand spricht, außer im geheimen oder mit Spott. Sie werden ihm reden von schlechten Straßen und Brücken, von Steuern und Gilden; sie werden ihm klagen von Sündern und Ketzern, von den Lasten der Wucherer und dem Geiz der Prasser, o sie werden ihm Klagen vorseufzen, um für arme Kirchen Ablässe und für armtuende Klöster Privi=

legien zu erschmeicheln; ich aber ruf: Gedenk der armen Seelen, erbarme dich unser, löse die unselig Gebundenen der Mitternächte!'

Es zogen auch manche der anwesenden Mannen den Hut, andern gruselte, sie zahlten und sattelten. Es kam darnach kein Gespräch mehr auf, die Stube ward still und leer. Alle aber meinten, sie möchten lieber bei einem Aussätzigen als beim Stanes liegen, zu dem die Trudd komme. Die Bäslein boten dem Studenten eine eigene Kammer an und zogen ihn mit Gewalt nach sich, ihn um der Tausendgottswillen beschwörend, nicht beim Landsmann mit dem Anhang zu nächtigen. Aber der junge Fant war bereits sehr erfahren in der Kunst, der Jungfrauen Herzen heftig zu bewegen. Er riß sich los: Gerade ein solches Abenteuer möchte er einmal erleben, und wenn es das Beinhäuschen von einem Schneider alle Nacht aushalte, so werde er Dickwanst es wohl ein einzigesmal ausstehen. ‚Gut, so geh!' rief endlich die heißblütige Adelheid erzürnt. ‚Geh, und wenn ich die Trudd wär, ich wüßt, wen ich in Ruh ließ! Ich wünsch dir nichts Böses, aber ordonnanzmäßig drücken soll sie dich allein, ich möchte g'rad helfen!' Jedoch sie weinte dann die halbe Nacht in die Kissen, stand gleichwohl ganz früh auf und strich vor der Türe der drei Oberländer umher, fand immer wieder einen Anlaß vorbeizukommen, horchte, machte Lärm, um zu wecken, summte und hustete, um vielleicht angerufen zu werden, und griff auf einmal selbst gegen ihre beengte Brust: Wahrhaftig, wär's nicht Tag und stünde sie nicht aufrecht im Flur, so glaubte sie, da, dort, rechts und links preßten die spitzen steinernen Knie! Das wird die Angst sein, weil sich da drinnen nichts rührt! Ach, hätte ich nicht nachgegeben, der Donndersbub hat aber einen Gewalt über ein Hausdach! Wieder horchte sie: Der Totenhäusler hüstelte. Wohl, der ist am Leben, vielleicht gar, weil er den andern zu Tod gedruckt hat. Heilige Mutter Gottes! Heiliger St. Mang! Helft!

Jetzt kam es von innen, wie wenn einer sich jung und wohlig reckt, einer, dessen Glieder und Flexen noch Lust haben, sich zu recken, und dieses Recken war begleitet von dem Knacken der Bettlade und einem bärenmäßigen Gebrumm, die ganze Tonleiter hinab. Dann kam ein Gähnen, als müßte einer das Maul zum Stadeltor machen. Und jetzt ging's die Tonleiter hinauf, und die Laute wurden zum Lied:

> Es leuchten drei Sterne am Himmel,
> Die geben der Lieb einen Schein.
> ‚Gott grüß dich, schönes Jungfräulein,
> Wo bind ich das Rößlein hin?'

Das Bäslein machte einen Satz und sprang in die Küche, schürte und stierte die Asche und stellte den Dreifuß auf und tat, als gäbe es eine andere Sorge nicht auf der ganzen Welt. Aber sie horchte und spähte doch auf jedes Trappen. Da stand er endlich mit blutroten Backen, kein Leid war ihm anzusehen, in der Küche, vom Wiederschein des Feuers doppelt schön. Wie es denn gewesen sei diese Nacht mit Hexen und Trudden? Das müsse er die andern fragen, antwortete er, vielleicht habe sie die Trudd

gedrückt, aber er habe geschnarcht und geschlafen wie ein Urbär vom Säuling und wisse nur, daß er jetzt vogelfrisch und wolfshungrig sei.

Nun war ihm das Bäslein gefährlich hold und er blies ins Feuer. Wie in Augsburg gefestet werde, rühmte er, und was er da für Freunde habe, Magister und Professoren von Dillingen her, Patriziersöhne und auch Frauen und Töchter. Der hochgelehrte Hofrat Zapf sei ihm gewogen und beim gnädigen Prälaten von St. Ulrich könne er ein- und ausgehen wie ein Konventuale und doch habe er gar keine Lust ins Kloster zu gehen von wegen:

Gott grüß dich, schönes Jungfräulein . . .

Leider kam jetzt allerlei Volk in Küche und Stube. Adelheid mußte die Brenntesuppe fertig richten und aufwarten und so konnte sie nicht die Hälfte anbringen von dem, was sie auf dem Herzen hatte. Er umspielte sie mit hundert lustigen Schabernackstücklein, so daß allmählich alles herbeikam, was sich für Augenblicke von der Arbeit lösen konnte. ‚Ihr seid ein wunderliches Gespann!‘ sagte der Wirt. In der Tat dachte er: So wie wenn man ein Fohlen, einen alten Bär und eine Giraff auf dem Markt beisammen an einem Blahenwagen sehen kann. Und er blickte spottend auf den noch brummig-verschlafenen Kaspe, der breit dahockend die Suppe aß, und auf den himmellangen Stanes, der ein Glas Krisebeerwasser trank. Wie elend sah der Schneider aus! Er schien in einem Keller aufgewachsen zu sein. ‚Wie hast g'schlafen?‘ fragten die Mädchen neugierig-neckend und heimlich schaudernd. Er zuckte nur die Achseln, als wollte er sagen: Wie wird unsereins geschlafen haben! Der Student aber sang: ‚Wir sind Drillinge, Drillinge, Drillinge. Wären wir nur zwei, so wären wir Zwillinge, Zwillinge. Ich heiße Balthes, ich bin der Kaspe!‘ Plötzlich unterbrach er sich mit einem tosenden Gelächter. Dann wurde er ernsthaft. ‚Der Dritte da heißt nicht Stanes, sondern Melchior. Herrschaften, und so sind wir die heiligen drei Könige mit ihrem Stern. Das muß stimmen, denn wir essen und trinken und zahlen nicht gern!‘

Kaspe drängte zum Aufbruch, der Student bekam das Felleisen mit vortrefflicher Wegzehrung gestopft, und nach manchem Neckwort auf die Kempter Käse und Rockschöße verabschiedete er sich von Vetter und Basen. Sie besuchten die blitzblanke, prahlende Stiftskirche, gingen mit verhaltenen Nasen durch die Gerber- und Käsedüfte der Altstadt, verließen die Winkelgassen und stiegen aus dem Tal der Iller zu den ermüdenden und zähen Höhen der Kaufbeurer Straße hinan, um das Tal der Wertach zu gewinnen.

Ein scharfer Ost wehte und legte Reif auf die schneefreien Wiesen. Wenn sie durch einen der Hohlwege wanderten, die hügelauf und hügelab furchten, mußten sie mühsam über harte Eisplatten rutschen, die sich zwischen zwei Wehwenden und im Schatten von dichten Tannen der Frühlingswärme erwehrt hatten. Auch die vielen Wäldchen, die das bergige

Weideland durchbrachen, zeigten sich als Asyle des Winters. Die sonndurchwärmten Zweige hatten den Schnee auf den Grund geschüttelt, und da lag er nun auf Moos und Pfad, tannadelüberrieselt, von Zweigen gespickt, krank, weich, aber zähe der kühlen Nacht harrend, verdrossene, geschlagene Heere, die sich an den mühsam hintappenden Wanderern rächten. War ein Tal gegen Osten abgeschlossen, so konnten sich die Pilger vor dem Wald der lieblichsten Sonnenwärme und eines trockenen Weges freuen; aber sie wurden vom Frosthauch beißend angeweht und mußten über kotigen Grund waten, wenn sie weder Wald noch Hügel vor dem Bayerwind schützte. Da schnitten sie Gesichter wie der Fuchs auf der Schneewehe, und der Anblick der klar und in hartem Weiß winterlich aufgereckten Alpen machte sie noch mehr frieren. Die Vögel dieses Frühlings waren die Raben, und nur um Dörfer und Gehöfte zwitscherten wohllautende Stare und sogar Finken. Weite Halden schritten sie ab, ohne ein Haus zu sehen. Der Student war übler Laune. Er schimpfte über die Wege, über die Entfernungen und über den bösen Wind, der ihm Schrunden in das Gesicht riß. Aber kaum saß er in einem Wirtshaus, da kehrte seine Laune wieder, und er fand stets ein ‚Bäschen‘, das ihm trotzte und doch hold war. Und wie Balthes überall eine feine Föhl antraf, wie man die Mädchen in dieser Gegend nannte, so kamen auf Melchior die Sagen und Geistergeschichten zu. Man erzählte ihm von Geistern wie von seinesgleichen, man brachte sie ihm zu, wie man dem Körber zerrissene Körbe weist und dem Glaser gebrochene Fensterscheiben. Und wie man jene Handwerker an Schürze und Werkzeugen kennt, so las man ihm sein Geschäft an den großen Augen ab, die so seltsam farbig aus den dunklen Gruben schauten. Und während man andern Wanderern von den sauren oder angenehmen Wegen vor ihnen, von den guten Gasthäusern und schmucken Ortschaften erzählt, nannte man ihm, was man da und dort, was man im Unterland von Grenzversetzern, Hojemännlein, Spuk und Geistern wußte. So bedurfte es dann nur eines Scherzwortes des Studenten, und ein Wirt, eine Großmutter, ein Fuhrknecht machte sich zum Mund der Landschaft. In dieser Gegend aber war die berühmteste Stätte die Märzenburg und die berühmteste Erzählung die Geschichte von den drei Märzenfräulein. Das waren drei Jungfrauen, kein Mensch denkt wie lange es her ist, daß sie in ihrem Schlosse lebten, so reich, daß es ihnen einfiel, ihr Gold in Metzen zu messen und so zu teilen. Zwei aber waren schwarz, eine weiß und von hellem Haar, aber blind. Und die Schwarzen betrogen die Blinde, indem sie ihr das Gold auf den umgestülpten Scheffel häufelten. Gott aber bestrafte auf der Stelle diese himmelschreiende Sünde. Man hörte in Kaufbeuren eines Nachts schreckliche Gewitter und Einschlag über Einschlag gegen die Märzenburg zu. Darnach rauchte es drei Tage lang um den Burgberg her, so daß einige sagten, es habe Feuer und Schwefel geregnet oder die Hölle habe ihre Platte gesprengt, und die Burg sei versunken. Doch ein Hahn, der an jenem Morgen tapfer ins Tal hinabkrähte, machte, daß alles wieder auf einen

guten Ausgang zu hoffen begann. Als sich die gelben Schwaden verzogen, fand man aber nichts als diesen Hahn. Die Burg war in einem Abgrund versunken und mit ihr sogar die Hennen. Aus dem Abgrund heraus aber kam ein schwarzer Pudel. Und der Hahn flatterte vor Angst auf eine Tanne, die Leute liefen weg, und nicht leicht wagte jemand von jener Zeit an die zwei Gruben zu betreten, die den Ort anzeigten, wo die Burg versunken war. Der Pudel aber zeigte sich oft in der ganzen Gegend und trieb sein Wesen mit Erschrecken der Wanderer. Die betrügerischen Edelfräulein aber mußten in der Gegend der Märzenburg abwechselnd umgehen. In hellen Nächten wurde oft eine schneeweiße Jungfrau mit schwarzwehendem ungeflochtenem Haar gesehen. Sie saß an hohen Feiertagen auf einem Stein oder Holzstock und sang so schön und traurig, daß einer, der es hörte, sein Leben lang nicht mehr lachen konnte. Der Pudel ist ihr böser Wächter und freut sich, daß er immer noch die Schlüssel zu den versunkenen Schätzen in seinen Zähnen hat und das Gold hüten kann, das an ihn gefallen ist. Die schneeweißen Jungfrauen aber können erlöst werden und warten immerzu, bis einer sich ihrer erbarmt. Es ist sogar schon geschehen, daß sie Begegnende um diesen Dienst ansprachen. So kam einmal an einem Karsamstag ein starker, unerschrockener Mann des Weges, der begegnete dem Märzenfräulein und es sagte: ‚Du kannst mich erlösen, denn es ist die heilige Zeit. Trage mich auf deiner Schulter nach Kaufbeuren in die Martinskirche und setze mich dort auf den Taufstein! Aber es wird dir auf einmal vorkommen, du tappest in ein tiefes Wasser, und auf einmal, du sinkest in ein schwarzes Moos, und auf einmal, wilde Hunde fallen dich an, und zuletzt gar, die ganze Welt gehe in Flammen auf. Aber fürchte dich nicht, es soll dir nichts geschehen!‘ ‚Ich habe noch nie etwas gefürchtet und bin gefaßt, den Teufel zu melken und feuchtenes Holz zu flechten,‘ antwortete der Mann, denn er wollte sich vor dem Ritterfräulein mutig zeigen. Und schon saß sie wie eine Flaumfeder leicht und schwebend auf seiner Achsel. ‚Ich bin schwer‘, seufzte sie, ‚ach, ach, meine Sünden, ich bin so schwer!‘ Der Mann lachte. ‚So schwer wie die Todsünde von einem Säugling!‘ Ich bin vielleicht doch zu schwer für einen ungereiften Menschen; könntest du keinen Priester aus Kaufbeuren bringen, wie viel hat es dort?‘ ‚Weiß nicht,‘ antwortete er lachend, ‚gut ein halbes Dutzend, aber ich stupf sie alle mit dem kleinen Finger um; mit den Tintenschleckern wär dir schlecht gedient.‘ ‚Ach, ach,‘ seufzte sie, ‚zu schwer auch für Priester durch meine Schuld, durch meine Schuld, durch meine übergroße Schuld! Habt ihr im Gäu keinen heiligen Mann, so heilig wie eine Kreszentia Hößin war, die gottselige Nonne?‘ ‚O ja,‘ stöhnte der Mann, denn die Flaumfeder war bei der ersten Rede zum Metzen Korn, bei der zweiten zum halben Scheffel und bei der dritten zum vollen Maltersack geworden. ‚O ja, den Klausner von Waalhaupten, der trinkt bloß Totenwasser und ißt lind gekochte Tannenzapfen, das gibt Flexen zum Schleppen.‘ ‚Ich bin zu schwer, ich bin, ach, ich bin immer noch zu

schwer,' seufzte das Fräulein mit wunderschönem Schluchzen. ‚Habt ihr denn kein Kind, ein ganz unschuldiges?' Da antwortete der Mann nichts, er brummte nur in seinen Bart. Denn es schien ihm gar unverständig, daß eine, die ihm die Knie schnappen machte, glaubte, ein Kind könne sie besser tragen. Er dachte an den berühmten Müller von Westdorf, der war stark wie ein Goliath und pflückte Hufeisen wie Maienzweiglein; der vielleicht . . . Und er wünschte ihn an seine Stelle, denn er schwitzte, daß er glaubte, die Wertach könne davon Überwasser bekommen. Nicht aus Angst. Ein anderer hätte aus Angst geschwitzt. Denn als das Fräulein wieder begann: ‚Ach, ich bin zu schwer', da spritzte auf einmal Wasser auf, und als sie sagte durch meine Schuld, da lief es ihm schon an den Zupfen der Kniestiefel hinein und dann stellte es ihm den Atem, denn es ging kalt wie Schneewasser um seine Brust, und er hob die feinen goldenen Schühlein des Fräulein hoch, daß sie nicht naß würden. Als er eben dachte: ‚Jetzt möcht ich bloß besser schwimmen können als ein Wetzstein,' da leichtete es ihm wieder, und das Wasser war weg. ‚Ach, ach, ich bin zu schwer!' begann sie wieder, und kaum hatte sie es gesagt, da fuhr sein Fuß in einen Morast, aus dem er ihn mit allem Gewalt nicht zu ziehen vermochte; es gluckste und schnalzte nur unter ihm von seinen Mühen. Wenn sie nur um der Tausendgottswillen aufhören wollte, ‚Ach' zu sagen, schalt der Mann in sich hinein. Es ist da wie mit einem Weib. Je mehr Geseufze, um so härter geht der Karren! Ich glaub wirklich, sie stechen mich da einmal als Wasen aus, seufzte er nun selbst, als es ihm war, als ziehe ihn ein lüsterner Schlund in die Tiefe. Und gleichzeitig glosteten ihn zwei grünglasige Augen an und ein Hund stand knurrend mit aufgestemmten Vorderpfoten und aufgezogenen Lefzen vor ihm. Er aber hatte nicht einmal mehr eine Hand frei und hätte höchstens gegen ihn spucken können. Nun braucht das Fräulein nur noch einmal ‚Ach' zu sagen, grämelte der Mann in sich hinein, dann reißt mir das Vieh Ohren und Nase ab, wie eine Kuh die Milchdistel von der Wiese brockt. Aber da stand er auf der festen Straße und statt des Hundes hockte eine Eule seithalb im Gestein und flog mit einem heulenden Ton in den Wald. Wie er nun froh, daß er wieder festen Boden unter den Füßen habe, aber unter der schweren Last wie ein Trunkener wankend dahinzog, da fing sie wieder an: ‚Ach, ich bin zu schwer!' Und er dachte: ‚Ja, du mußt es schon luderisch getrieben haben und bist noch um kein Haar besser, sonst tätst nicht die Plagen rufen mit deinem Ach!' Und da plötzlich fährt der Qualm aus dem Turm der Martinskirche und hinauf bis zum Himmel, daß er brennend rot wird und die Flauden fliegen wie große Vögel über die Stadt, und wo sie niederfallen, geht überall der Brand auf. Er schaut nach seinem eigenen Haus und da qualmt es auf, als wäre die Hölle aufgebrochen. Da schreit er: ‚Fuirio, es brennt!' Und läßt sie fallen. Und sie fällt mit einem Schrei wie eines, das vom Turm gefallen: ‚Ach, ach!' Und von diesem Schrei löscht der Brand, aber das Fräulein flieht mit wehendem Haar zur Märzenburg, der Pudel vor Freude heulend hinter ihr her.

Und wieder erhob sich Melchior wie am Tag vorher in Kempten und verkündete mit zitternder Stimme: ‚Es ist zu schwer für uns. Von ihm aber steht geschrieben: Alles, was du auf Erden lösen wirst, wird gelöset sein auch im Himmel. Er ist der Starke, der Priester, der Heilige und das Kind!‘

Und er drängte zum Aufbruch und schritt den andern voraus mit großen Schritten und so hager und dünn, daß die Nachblickenden glaubten, er müsse in der Luft verhauchen wie die Säule eines Hirtenfeuers.

Einige Zeit nach ihm erhob sich Kaspe. Er hatte schon im ‚Fäßle‘ zu Kempten gefragt, was in dieser Gegend der Haber koste und wie teuer man den Käse zahle. Hier nun sah er ein fettes Kalb im Hof stehen, so schön, daß er es gern gekauft hätte, und begann zu feilen. Seine alte heimliche Lust am Handeln erwachte und eine eingeborene Regsamkeit des Geistes ließ ihn auch auf alle praktischen Dinge des Lebens acht haben. Als der Wirt ernst machen wollte, marktete und feilschte er so zäh, daß der Wirt ärgerlich wurde und sagte: ‚Man redet uns Allgäuern nach, daß man aus jedem von uns sieben Juden schnitzen könne. Du bist einmal schon ein solcher!‘ Kaspe schmunzelte, zahlte und ging davon. Der Wirt begleitete ihn vor die Haustüre; der Student aber blieb noch bei dem saftigen Töchterlein sitzen, die ihn festzuhalten suchte, und da sie glaubte, gleiche Kappen, gleiche Narren, so erzählte sie ihm noch vom Hexenweiher unterhalb der Märzenburg. Der sei so tief, so tief, daß noch kein Mensch den Grund gefunden habe. ‚Und da liegt eine zinnerne Flasche in der Tiefe. Und in der Flasche steckt der Geist von einem Sailer aus Kaufbeuren. Der Sailer war ein grausam wucherischer Mann, der nach dem Tode noch keine Ruhe finden konnte und die Leute quälte. Ein Jesuit bannte ihn in den Zinnkrug, und ein Knecht getraute sich auf einem geschwinden Roß zu dem Weiher zu galoppieren und die Flasche ins Wasser zu werfen. Das Pferd fiel aber tot um, und der Knecht siechte von Stund an und starb bald darnach, denn so ein Werk ist zu schwer für Menschen!‘

‚Ach!‘ seufzte der Student.

‚Was habt Ihr denn und warum starrt Ihr mich so an? Ich bin das Märzenfräulein nicht!‘

Der Student schüttelte sich wie erwachend. ‚Du bist also nicht das Märzenfräulein, das weiße mit dem hellen Haar. Freilich nicht, du bist ja nicht blind. Aber sage mir deine Augen — hat einer schon bis auf den Grund geblickt?‘

Das Töchterlein errötete und sagte schließlich: ‚O warum nicht, mehr als einer!‘

Da stand der Student auf: ‚Ich kenne eine, der hat noch keiner bis auf den Grund geblickt als der Himmel. Und ich bin der Geist, der in sie gebannt ist, und sinke und sinke und kann den Grund nicht finden.‘

Er stürmte hinaus. Die Föhl nahm Weihwasser und bekreuzte sich und sie war froh, daß die bei hellem Tag umgehenden Gespenster ohne Schaden die Stube verlassen hatten.

Sie sahen jetzt auf ihrer Wanderung zur Linken bereits die Senkung des Wertachtales und darüber hinaus auf ansteigenden Hügeln Kirchtürme, Kapellen und langhingestreckt das Fürstbischöfliche Schloß zu Markt Oberdorf. Der Student seufzte ‚ach!‘ und meinte die Last seines wuchtigen Körpers auf den des Hockens gewöhnten Beinen. Aber er erschrak, als es gleich darauf wie Feuer an seinen Fußsohlen aufzuckte und eine bestimmte Stelle bei jedem Schritt schmerzlich brannte. Nein, hier in der Nähe der Märzenburg durfte man nicht spotten. Er sprach es dann in tiefem Ernst und meinte, es möchte ein Wägelchen herbeilocken, aber statt dessen fuhr sie Bayerwind an wie d' Sau den Sack. Sie mußten sich völlig gegen ihn stemmen. Kaspes starke Füße gingen um wie ein eisenreifumspanntes Rad an einem Blahenwagen, gleichmäßig, unablässig, ganz wie von Holz und Eisen und wohl geschmiert. Es dämmerte schon. Die südlich zurückgebliebenen Alpen schauten kalt und grimm wie Scharfrichter auf sie her. Der Student wetzte Zunge und Zähne, da Knochen und Muskeln und alle anderen Kräfte weich und brüchig wurden. ‚Ach, Märzenfräulein, trag mich auf deinem holden Rücken, nicht zum Taufstein, sondern zur Rose, zum Rosenwirt, zum rosaroten Wein, nein, zum rosenroten Mägdlein, genannt Philomene, von meinem Herzen aber Philomela! Doch da drüben an der Höhe sitzt ja die Schneeweiße mit dem wehenden Schwarzhaar!‘ Sogleich bemühte er sich weniger zu hinken, ja er vergaß sogar die brennende Wasserblase und holte den Kumpanen ein. Aber die schneeweiße Jungfrau entpuppte sich als Schneekatze, über die ein dunkler Wacholderbusch hing. Wehleidig erzählte er die enttäuschende Verwandlung des Märzenfräuleins seinem Knecht und Tyrann. Dieser verzog keine Miene, sondern sagte nur: ‚As ischt allad* a so. Von der Wite a schneeweiße Jungfrau, von der Nähe a Schneekatz und borstiger Buschen — so ist 's Wib!‘

‚Ach!‘ seufzte lachend der Student, und siehe, dem fröhlich spottenden Ach folgte keine Beschwer, sondern gerade unter ihnen zeigte sich das turmgekrönte Band der Stadt. Sie war an die Halde hingekettet wie die Sitzreihen eines Theaters. Dicht und eng gereiht drängten sich die Häuser im Tal, hockende, kauernde, kniende Gestalten mit steilen Rücken. Aber hochaufgereckt überschaute Martinus, der Ritter und Heilige, die Pfarrkirche und ihr spitzbehelmter Turm seine Getreuen. St. Blasius hatte sich aus dem Gewühl gemacht und oben an der Halde, dicht am Wehrgang, in die kriegerisch geschmückten Türme seine fromme Gegenwart eingefriedet. Wo aber birgt sich dieser Stadt dornbudurchwobene Lilie, die Dulderin und Seherin, die gottselige Allhelferin Kreszentia Hößin? Es heißt, von hier oben herab warf einst die Burgfrau Anna von Hof im Sturmwetter den Handschuh. Und wo das perlbesetzte Kleinod niederfiel, da baute sie das ‚Klösterle‘, in dem dann die Gottselige erblühen sollte. Die Augen suchten dann am Fuße der Halde und fanden ein Türmchen, das wie eine Knospe

* immer.

aus einem der braunroten Giebel sproßte. ‚Dort ist das Klösterle,' sagte der Student, ‚und da werden wir auch unser Beinerhaus wieder finden!' Sie stiegen auf steilen Wegen und holprigen Eierpflastern zum Klösterle hinab, traten in das Kirchlein hinein, über dem eben der Angelus hallte, fanden das Grab der Heiligen, umjubelt von gemaltem, silberstimmigem und stieglitzbuntem ‚Dank für Hülfe', aber Melchior war nicht unter den hier knienden Wallfahrern und Kerzenlichtern. ‚So ist er zum hl. Martinus gepilgert!' flüsterte der Student. ‚Laßt uns eilen, ehe geschlossen wird, sonst müssen wir ihm über dieses ganze Eierpflastergewebe nachhaspeln!'

Sie fanden ihn auch nicht in den weiten Hallen der Martinskirche, bis der Student, wohlberaten und seine Gedanken an die Erlebnisse des Tages knüpfend, in die Kapelle des Taufsteins eintrat. Und hier kniete er, ein Schatten unter Schatten, seine Trudd über der uralten Not des Märzenfräuleins vergessend. Vergeblich gaben sie ihm ein Zeichen mit Husten und Räuspern, der Mesner klimperte umsonst mit den Schlüsseln; endlich stießen sie ihn an. Da hob er das Haupt und schaute zu ihnen auf wie einer, in dessen jahrelanges Dunkel plötzlich Tageslicht fällt. ‚Komm mit zur Herberge!' Erst jetzt schien er zu wissen, daß er noch auf der Welt sei. In der Rose dufteten die Bratwürste, die Diegenen, das Brätle, die berühmten Schmalzbretzgen und andere Küchenherrlichkeiten, als wollten sie wettwerben um Herz und Gunst mit den Braunbiergerüchen, und sie stritten beide um den Vorrang der edlen Geburt und Bildung. Alle aber, die in diesen Schwall kamen, der dem Schrannentag vorausschwebte und von ihm erst seine Blütenreife erhalten sollte, wurden in einen Taumel versetzt, in dem sie ein Erstgeburtsrecht zu verkaufen fähig waren, zumal, wenn einen ganzen Tag lang scharfe Höhenluft an einem gezehrt und der eifrige Umtrieb aller Glieder die Salbe in den Knochen ausgedorrt hatte. ‚Fahre hin, edle Sparsamkeit,' rief der Student aus, ‚und wenn ich über diesen Weißwürsten die Heimat vergessen sollte wie die Gefährten des Odysseus ihr steiniges Ithaka über dem Lotosgebräu. O du Sirenengesang, brätzelnde, schmorende Würste in schmalziger Tunke, nimmer werde ich mir Ohren und Nase vor euch verstopfen! O Wirtin, holdeste Circe, die du Wolkenschieber zu erdhaften Menschen verwandelst, Geistersehern den Saft im Mund aufquellen lässest, rühre mich an mit deiner Würste Zauberstab, und bin ich ein Brummbär gewesen, ein hungriger Wolf, ein blökendes Schaf — bei dir bin ich Mensch, bei dir darf ich es sein!'

All die Küchenmädchen, Kochenlernerinnen, die Bauerntöchter, die hier ein wenig städtisch gekampelt und gestrählt und einem freienden Herrn schmackhaft gemacht werden sollten, steckten die Köpfe durch die dampfumbrandete Tür, kicherten und schauten, bis die Rosenwirtin ihnen zurief: ‚Dös hot koin Tue! An den Herd!'

Und der Student streckte seine Beine unter dem Eichentisch vor, setzte an und tauchte tief in den Krug, wetzte das Messer und beneidete die Götter

Pietà

(Koburg, Landesmuseum)



des Olymp nicht mehr um Nektar und Ambrosia. Melchior begnügte sich mit Zwetschgenwasser und ein paar fetten Diegenen. Kaspe aber nahm nur Bier und eine Schmalzbretzge. Er war wirklich, als hätte er Nase und Ohren mit Wachs verklebt. Die Circe schwang umsonst ihren Stab, umsonst sangen die Bratenbrühe und die Würste, umsonst schmatzte und stieß ekstatische Seufzer der am Göttermahl sich erlustigende Student aus. Hart blieben Kinn, Nase und Augen Kaspes. Er wickelte altbackenes Brot und gedörrte, harte Käschen aus seinem Felleisen, sog den Ruch der Kamillen und Lindenblüten ein und widerstand im Gedanken an die Zeche, die ein Kaufbeurer Göttermahl und Rosenfest kosten müsse, und in dem Genusse dieser letzten Heimat, die er bei sich trug, all der ansteckenden Gewalt der schwelgenden Backen und der festlichen Würze aus Küche und Kessel. Er mulvte mit seinen gelichteten Zahnbühlen Hartbrot und Hartkäse, weichte sie jeweils mit einem Schluck schaumigen Braunbiers und tupfte sorgsam mit genäßtem Zeigfinger die Brosamen auf, die aus der spreuigen Kost auf den Tisch gefallen waren. Dabei horchte er auf die Gespräche über Kornpreise, Teuerung und Wucher, die an den Nachbartischen geführt wurden. Denn morgen war ein großer Schrannentag, und bereits waren Händler aus dem Oberland und aus Tirol eingetroffen und suchten sich die Stimmung zu verderben. Wer hätte nun gedacht, daß in diese Schlachtordnung geldkatzengepanzerter Mammonsritter und wurst- und krugbewehrter Mannen ein Sagenkobold, ein Legendenenglein oder gar ein spukender Geist hätte eindringen können? Aber sie erschnupperten wohl über alles Rauchwerk der Rose weg den bereits wieder flackernden und angebrannten Geist Melchiors. Sie wurden angezogen von seinen umschatteten Blauaugen wie Bienen von den blauen Sternen der Glockenblume, und da flogen sie vom Hexenturm oben an der Halde, wo sie horsteten wie Dohlen und Käuzchen, auf und drangen in die vollgedrängte Gaststube der Rose. Der Hexenturm, so erzählte plötzlich, gegen Melchior gewendet, ein altes Männlein, das offenbar die hohen Kornpreise kränkten, von denen die Händler schwadronierten, der Hexenturm mache heut wieder einmal ein Fest an. Die Pfeifer probierten da oben schon ihre Pfeifen und die Geiger räusperten ihre Geigen. Auch blitze es von eiligen Lichtern. Das sei nicht zu verwundern. Am Schrannentag herbergten zuviele Leute in der Stadt, die Salben brauchten gegen helle Augen und Tropfen gegen helle Köpfe. Leute genug gäbe es, die ‚unterschrieben' hätten, um zu ernten, was andere gesät und gewittert. Der Sternbeck, der einen Kopf hatte, rund und aufgeblasen wie ein Bienenkorb, dazu rot und blau angeschwollen, wollte lange nicht mit der Sprache herausrücken, als sie ihn befragten, warum er so verbunden und verschwollen sei. Er sagte, er könne es nicht erzählen, das Reden mache ihm Schmerzen. ‚Aber das Trinken wohl auch!' spotteten sie, ‚und doch schneidest du alle Augenblicke Grimassen in den Krug hinein, daß sich das Bier in eine Mistlache verwandeln möchte!' Der Sternbeck grinste noch einmal lange in den geneigten Krug. Dann sagte er: ‚Ich habe gerade mit meinem

Beichtvater gesprochen und der hat mir zugeredet, ich möchte meinen traurigen Fall auch zum Gedeihen eurer weltlichen Seelen vorführen. So etwas tut oft besser als die gewaltigste Predigt. Mich wenigstens hat es angegriffen wie die Niniviten des Jonas Bußpredigt. Also, ich bin von einem Geist angeblasen worden. Es ist einer gewesen, den ihr alle kennt, im Kaisergäßle geht er oftmals um, rasselt mit Ketten, und es ist, wie wenn ein versoffener Baumfuhrmann daherkäme, alles, Ketten, Radschuh und Griffe, am Boden schleifend. Ich bin nie wundergier gewesen, aber der Unglaube hat mich gestochen. Ich denke mir, das wird halt ein Narrenpossen von Nachtbuben sein. Strecke also die Nase aus dem Gucker. Da fährt's an mich heran wie ein böser Wind im Jänner, und beinahe hätte ich den Kopf nicht mehr zum Guckerle hereingebracht, so war er angeschwollen. Sterbewahr! I luig it!'

‚Dös geit's!'* bestätigten die Mannen.

Und wenn einer noch bei sich eine Einwendung gehabt hätte, so wurde sie zur Torheit, als das Hartweible hereingeführt wurde. Das hatte jeder schon einmal gehört, den es nachts über das Hart gezwungen hatte. Da knallte in der blitzzerfetzten Fichte am Steig eine Peitsche, und das eulengesichtige, kleine Weiblein fitzte und schnellte und rief dazu grimmig: Malefiz, Malefiz! Das heißt: Mannle fitz! So hatte sie einst, das stolze Weib, auf ihren Bauern eingeredet und er mußte die Rosse alle dämpfig machen, damit sie wie der Teufel daherprunken konnte.

Und als sie darauf von den Lichtern erzählten, die in gewissen Nächten kreuz und quer durch den Dösinger Wald, durch das Hart vom Jörgeberg her wandelten, vom Grundmetzger von Oberbeuren, der zur Strafe für eine Meintat mit seinem Totenkopf umgehen mußte, da packte Melchior wieder das Erbarmen. Er stand auf und rief in einer Bewegung, die sie rundum an den Tischen für Trunkenheit hielten: ‚Ein altes Haus ist voll von Holzwürmern und üblen Käfern. Es ist aber die Welt so ein altes Haus, und darum voll von Plagegeistern. Meiner Treu, wir brauchen nimmer zu sagen: Gott straf uns! Wir sind schon gestraft genug mit den Übeltaten, die wir begehen und mit den vielen, die unsere Ähnen, Urähnen und Guckähnen begangen haben. Die haben sich festgesetzt im alten Welthaus und bohren und klopfen an ihm in den langen Nächten; man kann sie hören und sehen. Und es ist notwendig, daß endlich einer kommt, der mit einem Machtspruch die uralten Plaggeister aus den Nebarlöchern, Klumsen und Ritzen zieht und sie bannen und erlösen tut. Seit tausend Jahr ist der Heilige Vater, der doch binden und lösen kann, nimmer in unserm Land gewesen, und tausend Jahr mag es anstehen, bis er wieder einmal kommt. So muß einer aufstehen und ihm erzählen von den Bettlern, die ihm nicht an den Weg stehen, wenn er segnet, von den Aussätzigen, die sich bloß bei Nacht und Nebel in

* ‚Dies gibt's!'

besonderen heiligen Zeiten an einen wandernden Menschen hintrauen, von diesen Armen, die noch viel scheuer und verrufener sind als die Aussätzigen, die doch aus der Ferne geschrien haben: „Jesus, du Sohn Davids, erbarm dich meiner!'"

So redete er und sah dabei aus, daß die Gäste sich bekreuzten und dachten: Der ist gewiß auch einer von diesen Bettlern, der ist fünf Schuh unter dem Erdboden daheim und ist bloß auf Urlaub am Licht. Sie gingen eilig auseinander und beneideten die nicht, welche bei ihm bleiben mußten.

Am andern Morgen erhob sich aber die ganze ‚Rose' gesund und munter, die heiligen drei Könige gingen ins Klösterle zur Messe. Melchior verhielt sich dann mit selbstvergessener Andacht am Grabe und bei den Reliquien der großen Kaufbeurer Dulderin Kreszentia Hößin, die jetzt verherrlicht war, aber in ihrem Leben von allen Plaggeistern auf der Erde und unter der Erde drangsaliert worden war. Auch Kaspe und der Student besahen sich die Mirabilia, kauften sich Bildchen und Reliquien, spazierten dann aber ins Städtchen hinaus. Balthes konnte es nicht ertragen, daß die Rosendüfte und die Rosenmädchen in der Küche so ungenossen und unbewundert verblühen sollten. Kaspe aber wollte nach der Schranne sehen. Er feilte so lange Hafer und Korn an, bis die Bauern einander zuriefen: ‚Der will nichts kaufen, der hat höchstens a Zeisle* daheim, und für sich selbst ißt ar Doreschleha!' Da drückte sich Kaspe aus der Schranne, um dem Witz der Bauern zu entrinnen. Nun fand er einen Althändler, der ein paar schweinslederne Bücher ausgestellt hatte. Kaspe ging hinein, rückte seine Brille zurecht und durchblätterte die Bände. Sie beschrieben die wundersamen Taten und Reden gottseliger Personen, Bekenner und Martyrer. Er feilschte um sie und erstand sie endlich nach zähem Kampf zusammen für einen Sechser. Darauf holte er Balthes von den kichernden Mädchen und duftenden Würsten weg, Melchior von einem rostigen Nagel, den ein Kind verschluckt hatte und der auf die Fürbitte der gottseligen Kreszentia Hößin wunderbar abgegangen war. Die Sonne, aller Sterne am Himmel wunderbarster, war seinen drei heiligen Königen längst vorausgezogen und zeigte ihnen mit ihren goldenen Fingern den breiten Weg über die Wertachbrücke. Aber Kaspe blieb stehen und murrte sie an: ‚Wo schlampt jetzt die Sonne umeinander?' Er zeigte auf einen Fleck tief im Westen: ‚Da sollt sie doch bigott stehen!' Die andern achteten nicht auf ihn und gingen weiter. Das Frühlingswetter, zum erstenmal lind und lau, lockte sie. Die Schrannenwagen, die sich in dichter Kette folgten, ließ sie staunen über den Reichtum des Unterlandes. Diese fetten, spiegelnden Gäule, das Zaumzeug mit Messing beschlagen, den Kummet mit Dachsfellen behängt, mit rotem Leder aufgeputzt! Das alles gab einen hohen Begriff von dem Fett dieser Täler. Aber als sie an die Wertachbrücke kamen, blieb Kaspe auf einmal bockig stehen, schaute rechts, schaute links

* Zeisig.

über das Holzgeländer in den moorig dunklen Fluß und in das am Wehr schneeweiß schäumende Wasser, faltete die Stirn, schüttelte den Kopf und sagte endlich: ‚Dös Wasser muß doch diesa Weag fliaßa!' Er zeigte dabei südwärts. Der Student lachte: ‚Das Wasser muß abwärts fließen, und abwärts geht so!' — er zeigte gegen Norden. Aber Kaspe blieb hartnäckig: ‚As ist verdreht. I kenn mi numma us. D' Welt ist verdreht!'

Der Student erklärte vergeblich, daß doch auch die Iller ‚diesa Weag' geflossen sei. Das hatte Kaspe nicht beachtet, aber die Wertach floß falsch, floß, wie sie nicht sollte, widernatürlich.

Dem Studenten ging ein Licht auf: ‚Ihr seid aus der Rispe gekommen, weil wirklich bei uns alle Flüsse „diesa Weag" fließen; sie fallen ja dem Bodensee, dem Rhein zu, sie gehören zum System der Nordsee. Aber wir haben ja längst die Wasserscheide überschritten, diese Wasser hier fallen alle in die Donau und ins Schwarze Meer.'

‚A so ist as!' nickte Kaspe und ließ den Kopf tief hängen. ‚Jetzt fällt mir 's Zäpfla abe!'

Er schaute voraus in das Tal gegen den Fichtenwald zu; da wurde ja alles Fläche und Tal, die Hügel waren nur breite Strangen im Feld. Ihm war, als habe er jetzt den sicheren und vertrauten Boden unter den Füßen verloren, und er zottelte vergrämt über die Brücke, schaute nach den Alpen und sah sie nicht vor dem Dunst des gewitterig-schwülen Himmels. Auf der Hochstraße zwischen Wiesen und Wäldern, geradem und gutem Pfad folgend, war ihm gleichwohl wie dem Matrosen, der sich auf dem festen Grund nicht zurecht finden kann, und er machte endlich seinen schweren Gedanken Luft: ‚Man sott it glaube, daß diesa Welt vom glicha Herrgott g'schaffe sei. Du sollst keine fremden Götter neben mir haben! Niemals hab' i verstanden, wie man uf den Sinn komma kan, andere Götter seien auf der Wealt als Üser Herrgott. Jetzt kann i alles begrifa. Hätt i kein' Offenbarung und tät als a Heid da abesteckla,* so setzt' i an Gulde: Bis Punkt her hat as Üsar Gott g'machet. Von da aber hebt a anders Regiment an. A andre Wirtschaft und Gatting. Dies ist Fremde, vom Mist bis in de Himmel 'nei. I moin grad, i muß d' Hand ans Maul hebe und schreia, daß ars noch erloset,** wenn i jatzt beta: Vater unser! Und es ist mir, as kutt*** a andere Herrgott uf mi abeluaga,† a feiner und widermäßiger, der koin ordele†† Berg it z'sämme brunga hätt!'

So räsonierte Kaspe lange fort, und wie seine Rede alles abwies und bekrittelte, was er sah, so zeigten auch seine Miene und sein Kopfschütteln Befremden, Spott und Tadel. Eine plötzlich aus dem Irrseer Wetterloch, dem letzten Winkel des echten, bärtigen, bergetürmenden Herrgotts, vorstoßende Donnerwolke übergoß die Landschaft mit weichem, warmem Regen.

---

* am Stecken hinabgehen. ** erhorcht. *** könnte. † herunterschauen. †† ordentlichen.

Die Wanderer kamen eben in die Nähe der ersten Obergermaringer Höfe, vor denen die doppeltürmige Wendelinskirche stand. Die Saaten waren so köstlich grün, so sauber und reinlich grün, die Höfe dazwischen so aufgeräumt, von zierlich gebauten Stock- und Prügelbeugen umkränzt, die Hühner auf dem fettgrünen Gras so glänzend farbig, so fett und rund, daß selbst Melchior die Blicke aus dem Unendlichen auf das Nahe hob und bewunderte: ‚Wie aus dem Lädela* raus!' Der Student meinte: ‚Wie auf einem echten Holländer, auf's säuberlichste gemalt!' Aber Kaspe machte an die ebenen Saatgefilde ein Gesicht hin, wie die Kuh an ein Veilchen, und verurteilte: ‚Im Anfang war alles wüst und leer.' Auch diese Schriftworte verstand er nun aus innigstem Erleben. Doch hinter der Wendelinskirche erheiterte sich seine Seele ein wenig, denn dort, unterhalb von Germaringen, erhob sich die schwindsüchtige, lahm daliegende Halde auf einmal zu einem mannbaren Berg. Ein dunkler Fichtenmantel wallte ihm über den Rücken und von seinem Haupt erhob sich ein ernster, rotbrauner Turm. Vielleicht wird also die Welt da unten doch noch einmal lebendig und sieht weniger halberschaffen aus, weniger ausgeräumt gleich einem bankrotten Haus.

Die Hochstraße führte an Germaringen vorbei, und der Student hatte zum erstenmal keine Lust, eine Einkehr zu suchen, denn die Straße wurde hier immer belebter, und in polierten Kutschen saßen bisweilen Herrschaften, die offenbar aus der Weite kamen. Was sollte sie auf diesen Weg gebracht haben als das Verlangen, den Papst zu sehen, die Sehnsucht nach den Festen Augsburgs und dem Ereignis, das kein Urgroßvater erlebt hatte und kein Urenkel erleben würde. Auch Fußgänger, Städter und Bauern hasteten daher, ihnen war dieses Unternehmen eine Wallfahrt, und sie beteten, den Rosenkranz in den Händen. Aber sie schielten doch fleißig nach den Fuhrwerken, zu sehen, ob sie nicht etwa aufsitzen könnten, und es war klar, daß der Wettbewerb um einen Sitz für Gotteslohn von dieser dorfreichen Gegend abwärts immer schärfer sein würde. Darum trug er denn seinen Degen recht stattlich und marschierte so, daß er einladend genug aussah. Die Wasserblase am Zehen hatte ihm die Rosenwirtin mit Hirschtalg geschmiert; sie brannte nicht mehr, und er mußte sich Mühe geben, ein klein wenig zu hinken, ohne daß sein Ehrgefühl widersprach. Er hoffte auf eine flinke Fahrt in angemessener Gesellschaft. Doch Kaspe bestand darauf, durch das Dorf zu gehen und auf den Jörgeberg zu steigen. Jörgeberg hieß das verirrte Geschöpf des oberen, echten Herrgotts; so hatte ihnen ein Bub verraten. Und Kaspe behauptete, nicht mehr schnaufen zu können und sich ein klein wenig erholen zu müssen aus diesem ewigen Deprofundis. So bogen sie denn in das Dörfchen ein, dessen Höfe im Tal und dessen Sölden, meist armselige Geißhütten, am steilen Hang hingelagert waren. Kaspe tadelte: ‚Luter** Dörfer, da getrut sich mit Schein*** koinar einzech husa!'

---

* Schmuckkästchen. ** lauter. *** scheinbar.

Sie kamen an dem neugebauten, mit allen Zeichen des Reichtums versehenen Schweizerhof vorbei. Um den Gumpbrunnen her war die wüchsige und halbwüchsige Dorfburschenschaft versammelt, Hosenlupf und Fingerziehen zu spielen. Hier stemmten sich vier barfüßige Beine gegeneinander, umschlangen sich wie starke Baumwurzeln, bogen und krümmten sich; das eine und dann ein anderes verlor einen Augenblick den Halt, während die Arme alle Kraft einsetzten, die zwei Beine des Gegners zu entwurzeln, den gewölbten Rücken einzubeugen und dieses ganze Widerspiel von keuchender, stampfender Kraft zu Boden zu bringen. Der Umstand lachte, schrie oder stand mit kundig und kühl beobachtenden Mienen. Sie lobten oder schmähten: ‚Dummar Siach!' Wie der Henne das Gackern, dem Hund das Wou, Wou, so schien diesen Burschen das ‚dummar Siach!' eigentümlich. Nebenan, von einem zweiten Umstand umringt, stemmten sich wieder zwei Paar Beine in den weichen Rasen, aber ohne sich zu verwickeln, sondern säuberlich getrennt und die Lasten dem jeweiligen Standbein aufbürdend. Die Kosten dieses Ringens schienen hauptsächlich die knirschenden Zähne, die rot anlaufenden Backen und die zum Zerspringen angeschwollenen Stirnadern zu tragen. In Wahrheit lag die Entscheidung in der Stärke des gebogenen Armes, den jeder dem andern am eingehakten Mittelfinger gerade zu strecken suchte. Aber auch dieser Mittelfinger konnte den Kampf verlieren, wenn er erlahmte und nicht mehr vermochte ein Haken zu sein. Dem einen Fingerzieher, einem noch grünen und überschlanken Buben, wurde eben die Hand verdreht. Er weinte. Sogleich strafte ihn ein allgemeines ‚dummar Siach!', und da auch der Bauer, der weißärmelig, das Pfeifchen schmauchend, die von roter Weste und Silberknöpfen überwölbte Rundung seines Bauches vorstreckend und die dicken, weißstrumpfigen Waden aneinanderreibend, unter der Haustüre stand, ein strafendes: ‚Dummar Siach, gang hoim und laß dr von dr Muattar an Nollar* gea!'** ausstieß, da drückte sich der Bub schamrot um die Stadelecke.

Doch jetzt entstand eine Pause. Drei Wanderer auf einmal, und keine Handwerksburschen! Das war des Aufmerkens wert! Es sind der Tracht nach Oberländer, einer scheint sogar Student. Was wollen die? Gegen Fremde ist die erste Regung Feindseligkeit. ‚Was sind denn dies für drei dumma Siacha?' rief einer laut, und sie lachten herausfordernd.

Der Student griff mit drohender Bewegung an seinen Degen. Aber das wurde übel genommen. Ein langer Bursche setzte wie ein Hirsch über den Zaun. Drei, vier kletterten ihm, weniger gelenk, nach. Aber der lange, weißtännene, wies sie zurück. ‚Sie sollet it globa, mir hätte im Haufa Kurrasche. I werd' alloi fötig!' Er stellte sich dicht neben Balthes: ‚Ist ui*** vielleicht öbbas it recht? Und moint der Tintaschleckar, wir fürchtet sein Krottaschabar!'

Melchior begütigte: Sie seien friedliche Pilger und auf dem Weg zum Heiligen Vater, den Segen zu erbitten für sich und für sie alle.

* Schnuller. ** geben. *** euch.

‚Nix für unguat!‘ sagte da der lange Weißtännene; ‚aber wenn i guat z' Rat sein soll, lasset dies Stupfen an die Säbel bleibe. Und zum Heilige Vattar gaot's* uf der Hochstraß!‘

‚Aber wir sind magenleer und hoffen auf ein gutes Wirtshaus!‘

Sie bogen ungekränkt um einen Wätteweiher und durchquerten das Dorf, um zum Wirtshaus zu kommen. Sie fanden es bald, und darin etliche nasse Brüder. Der nässeste aber hatte Ruß im Gesicht und ein ledernes Schurzfell. Es war der Schmied. Als sie eintraten, steckten die Nassen die Köpfe zusammen. Sie taten, als beachteten sie die fremden Gäste nicht und als setzten sie ein angefangenes Gespräch weiter. ‚Das sei nun doch ein Werk des Teufels. Man habe schon gehört, daß ein hölzernes Dorf niedergebrannt sei, aber eine gemauerte Stadt! Und eine Brunst soll es gegeben haben, daß Lech, Wertach und Sinkel rein ausgetrocknet seien. Und gerade jetzt, wo man den Heiligen Vater erwarte. Schade um das viele gute Bier und die Lager von Branntwein. Der Dom habe schier den Himmel angezündet, denn er sei so grausam hoch, daß er nahe an die Wolken lange.‘.

‚Mit Vergunst, wovon sprecht Ihr?‘ fragte der Student, sich zurückdrehend.

‚Wir sprechen, was man uf der ganze Welt spricht; was fraget Ihr?‘

‚Redet Ihr wirklich von Augsburg?‘

‚Nit von Konstantinopel.‘

‚Und es soll durch ein großes Feuer verbrannt worden sein.‘

‚Nit durch an Wasserguß!‘

Der Student erbleichte, Melchior mußte sich auf einen Stuhl niederlassen und trank ein Glas Kirschenwasser über Kopf aus. Kaspe aber begegnete dem entsetzten Blicke der beiden mit aufgeheiterten Mienen. Darf er wirklich heimkehren? Wenn das so ist, dann laßt sich kein Papst sehen! Dann ... Nach einer Weile fassungslosen Hinstarrens drehte sich Balthes wieder zurück und wollte weiter nach den näheren Umständen des himmelhohen Unglücks forschen. Aber die Nassen stritten sich so heftig, daß sie ihn gar nicht beachteten.

Da trat endlich die Wirtin wieder ein. In sie drängte der Student sogleich mit Eifer, ihm doch zu sagen ... Erst schien es, sie habe einen schwachen Kopf. Plötzlich aber lachte sie hell auf: ‚Da hant dr ui in Aprile schicka lao! Dies hat es ja bloß dem Schalksnarra, dem Schmied traumt. Ihr müsset nix geba uf dia Lugabeutel!‘

‚Oho!‘ begehrten diese auf. Sie hätten kein Wort gelogen, nur den Traum besprochen und das werde erlaubt sein; wer habe jenen angeschafft, die Ohren nach ihrem Heimgarten aufzureißen, sie horchten auch nicht, was die Landstreicher für Diebereien ausmachten.‘

---

* geht es.

Wieder zuckte es dem Studenten nach dem Degen, aber Melchior verdeckte die Bewegung mit seinem Mantel. ‚Einem Rauschigen muß ein Fuder Heu ausweichen,' flüsterte er, ‚und in diesem Germaringen wehen scharfe Winde, ein Fremder tut gut, die Faust im Sack zu machen.'

Sie aßen und tranken. Der Schmied stand auf, ging an ihnen vorbei, drehte sich nach ihnen um und sagte: ‚Tragt es euch, am hellichten Werktag feirig* z' sitzen und zu zehren? Ihr müßt große Herren sein und dicke Katzen haben. Man kennt euch, ihr seid Oberstdorfer oder so... halt wo sich Fuchs und Hasen gut Nacht sagen!'

Kaspe und Melchior zahlten, da sie sahen, daß der nasse Bruder Streit wolle, und gingen davon, dem Jörgeberg zu. Der Student aber blieb hartnäckig sitzen.

Der Schmied fragte, wohin die andern zwei Heiligen-drei-König gegangen seien. Sie brächten dem Christkindle in ihren Dosen wohl Schnupftabak, Schuhschmier und um fünf Pfennig I-bin-dumm?

Jetzt packte ihn Balthes, zog ihn über den Tisch und gab es ihm mit der flachen Klinge, daß er mörderisch schrie und um der Tausendgottswillen um sein Leben bat. Die Nassen unterdessen rührten sich nicht. Doch da stürmten die Burschen herein. Balthes warf den wimmernden Schmied von sich, stellte sich flink rückenfrei und einen Tisch als Barrikade vor sich in eine Ecke und zog blank: ‚Ich haue, ich steche, es gibt Blut und ich schone kein Blut!'

Der Weißtännene stand vor ihm, die Hände in den Hosentaschen und sagte ruhig: ‚Steck dein' Säbel ein! Guck, es tät dich doch allad nix helfa. Mir sind viele. Und wär i alloi, im Beurer Wald haben einmal drei Metzgerknecht blank zoga, i hab sie verworfa wia kleine Kätzla, daß sie mi bitt' und bettelt hant mit aufg'hobene Händ. Dem Schmied ist recht g'schehen, er hat es dreimal verdient. Aber los! Du sollst z' Augsburg und im Oberland it progla** könna, du habest d' Germaringar klein g'macht. Drum mußt an Hosalupf macha. Därfst auswähla. Es muß it der Stärkst sein. I rat dr guat, wähl mi it! As wär mir it amal*** an Ehr!'

Der Student war froh, daß die bedrohliche Sache diesen Weg nahm. Sein Auge überflog die Burschen und blieb an einem jungen, hageren hängen, der aber keineswegs als der Schwächste gelten konnte.

Sie gingen in den Garten, vereinbarten, welche Griffe erlaubt und verboten sein sollten und setzten an. Aber der Student lag, ehe er wußte, wie es gekommen, rücklings am Boden. Und so dreimal. Diese Bürschlein waren Virtuosen im Hosenlupf.

‚Jetzt sind wir wett!' erklärte der Weißtännene. ‚Wirt, eine Maß!' Und sie tranken die Friedensmaß, und der Student konnte ungeschoren zu Berge steigen. Nur ein lachendes ‚dummar Siach!' hallte ihm nach, und er bezog die Schmeichelrede auf sich.

---

* müßig. ** prahlen. *** nicht einmal.

Oben am Berg, im Friedhof, östlich vom Turm, traf er seine Weggenossen. Aber auch sie hatten Streit. Ein altes Weib lief von ihnen weg und bleckte grinsend ihre zwei restlichen Fauchzähne. Hatte diese Hexe Unheil angestiftet? Was zeigten die zwei abwechselnd ostwärts? Da lag unten ein Wald, dann ein breites Tal mit vielen Dörfern, dann kam wieder eine der lahmen, sanften Höhen, schwarz von ununterbrochenem Wald. Sie wiesen ihm den Gegenstand ihres Streites. Auf jener Höhe, dicht vor dem Walde, lag ein Kirchlein, das ebenso einsam wie das auf dem Jörgeberg, ferne von seinem Dorfe den Friedhof hütete. Nur blinkte es mit weißer Schürze herüber und war noch mehr umbuscht. ‚Das ist der Michelsberg,‘ fing Melchior zu berichten an. ‚Und da dena hocket a Narr, größer als er, und gleiches Bluat rinnt z'säme,‘ fuhr Kaspe heraus. ‚Er will umar* mit Tüfels Gewalt.‘ ‚Da drüben haust im Turm ein Klausner, ein geistlicher, ein besonders heiliger Mann, hat das Weiblein gesagt‘, stellte Melchior richtig, der Einsiedler sei vieler geheimer Dinge kundig, und er wolle zu ihm, da er der Meinung sei, sie beide hätten miteinander zu reden. Er werde die Kumpanen dann in Augsburg einholen.

‚So nimm den Kopf zwischen d'Ohra und lauf!‘ brummte Kaspe. Aber Melchior betete noch in der Kirche, wo der heilige Georg auf einem Schimmel hinsprengend dem Drachen den Garaus machte. Er betete, daß der Papst sich erbitten lasse, den Drachen der Mitternächte zu erlegen.

Dann stieg er zu Tal, langbeinig und wie ein Schatten hinhuschend; der Rosenkranz aber, den er hervorgezogen hatte, funkelte um seine Rockschöße. (Fortsetzung folgt.)

---

* hinüber.

Das Wesen des Salutismus
Von Werner Picht

Es ist viel für und wider die Heilsarmee gesagt und geschrieben worden, und sie hat viel ungerechten Tadel und viel gerechtes Lob geerntet. Aber es scheint gerade einer zeitgenössischen religiösen Bewegung gegenüber schwer zu sein, zu einem objektiven Urteil zu kommen, Positives und Negatives gleichmäßig zu sehen, und auch das umfassende, aus großer Begeisterung heraus geschriebene und auf gründlichster Sachkenntnis beruhende Werk P. A. Clasens über den Salutismus* kommt zu dem Schluß, daß sich ‚die geschichtliche und kulturelle Bedeutung der Heilsarmee noch gar nicht ermessen' lasse (S. 317). Es baut von innen her ein ganz richtiges Bild der Bewegung auf, aber auch hier glückt die Einstellung in Zeit und Umwelt nicht, und so sieht man sich vagen und unmeßbaren Kräften gegenübergestellt, die einem sympathisch und unsympathisch sein können, von deren Umfang und Nachhaltigkeit das Werk aber keinen Begriff gibt, um so weniger, als mit Recht davor gewarnt wird, aus den Statistiken zu weitgehende Schlüsse zu ziehen. Damit aber ist gesagt, daß die Aufgabe der soziologischen Einordnung und der sich daraus ergebenden historischen (und nicht persönlichen) Wertung des Salutismus ungelöst geblieben ist. Will man an sie herangehen, so läßt man am besten das Gebiet der Streitigkeiten über die Heilsarmee bei Seite und hält sich an die wesentlichen Fakta und den Charakter der Bewegung, wie er in allen ihren Kundgebungen zum Ausdruck kommt, also an unbestrittene und unbestreitbare Grundtatsachen. Eine unmeßbare Größe ist dabei freilich der Ewigkeitsgehalt jeder religiösen Erscheinung. General Booth und seine Nachfolger sind erfüllt von lebendigem Christentum, und damit verfügen sie über zeitlose Kräfte und nötigen Bewunderung ab, die mit ihrer irdischen Bedingtheit nichts zu tun hat. Dies zentrale Feuer ist wissenschaftlicher Analyse unzugänglich.

Betrachten wir aber die Form, in der es geschichtlich Gestalt gewonnen hat, so ergibt sich ein scharf umrissenes Bild: im Salutismus setzt sich der vom Geist des Kapitalismus erfüllte niedere Bürgerstand (lower middle class) in England von religiöser Basis aus mit den Problemen der Armut auseinander. Daraus folgen die historische Notwendigkeit der Bewegung (worin die Erklärung ihres Erfolges liegt), ihr Charakter und ihre Grenzen.

Als ‚historisch notwendig' läßt sich der Salutismus bezeichnen, insofern er eine durch die Zeit gestellte Aufgabe zu lösen suchte. Armut hat es freilich immer gegeben. Aber erst infolge der sozialen Strukturveränderungen im Zeitalter des Kapitalismus ist die Armut *verwaist*. Der Arme steht außerhalb der gesellschaftlichen Ordnungen, in die er früher irgendwie eingefügt war. Es gab eine Instanz, die vor Gott und Menschen dazu verpflichtet war, sich seiner anzunehmen (Grundherr, Kirche usw.),

* ‚*Der Salutismus*', E. Diederichs, Jena 1913. Das Werk ist der Einfachheit halber im folgenden wiederholt als Beleg des Gesagten herangezogen, doch wäre es leicht, quellenmäßige Belege für alles Behauptete zu häufen.

und zwar nicht in dem unpersönlichen Sinne, in dem heute der Staat oder die Kommune eine Sicherheit gegen den Hungertod gewährt, sondern mehr in der Weise eines (wenn auch oft harten, ja grausamen) Vaters oder Vormunds. Heute aber ist der wirtschaftlich Unselbständige seinem Schicksal, also letzten Endes dem Armenhause, preisgegeben, ‚outcast', wie die treffende englische Bezeichnung lautet. Die Heilsarmee hat nun — darin liegt ihre sittliche Größe und ihr die Kirchen beschämendes konsequentes Christentum — die von allen verlassenen ‚outcasts' adoptiert, sich zu ihrem seelischen, sittlichen und wirtschaftlichen Retter aufgeworfen und den Wert der unsterblichen Seele des ‚Auswurfs der Gesellschaft' verkündigt. Dieser ihr Grundgedanke entspringt unmittelbar ihrem religiösen Feuer und hat eine weit über unsere Zeit hinausgehende Bedeutung; — ist doch nicht abzusehen, wie lange es noch ‚outcasts' unter uns geben wird, deren bloßes Dasein eine Forderung an eine Gesellschaft, welche sich ‚christlich' nennt, bedeutet. In der Art aber, wie die Heilsarmee dieser Forderung entspricht, liegt eine sowohl zeitliche wie soziale Beschränkung ihrer Wirksamkeit, wie im folgenden ausgeführt werden soll.

Die Bewegung hat 1. ausgesprochen kapitalistischen und 2. ausgesprochenen middle-class-Charakter.

Schon Max Weber hat bekanntlich auf den Zusammenhang zwischen Methodismus und Kapitalismus hingewiesen,* und es ist kein Zufall, daß der Salutismus aus dem Methodismus hervorgegangen ist. Der Methodismus ist diejenige unter den protestantischen Sekten Englands, die sich am besten auf organisierte Massenbehandlung versteht, die einzige kirchliche Gemeinschaft in England, die den Kontakt mit den breiten Schichten der Arbeiterschaft nicht verloren hat, und das, trotzdem sie in wesentlichen Zügen Mittelstandsbewegung war und noch ist. In England hängen gesellschaftliche Schichtung und kirchliche Organisation eng zusammen, und daß der Arbeiter die Kirche der shop-keeper besucht, braucht deshalb weniger wunderzunehmen, weil er ein weniger ausgeprägtes Klassenbewußtsein als unsere Arbeiter hat. Eine Arbeiterkirche gibt es nicht (ohne daß damit den Zukunftsmöglichkeiten des Adult-School-Movement zu nahe getreten werden soll), und da der englische Arbeiter in der Regel den Ehrgeiz hat, zu verbürgerlichen, ist nichts natürlicher, als daß er, wenn er überhaupt zur Kirche geht, sich einer bürgerlichen Gemeinschaft anschließt.

So ist und war also der Methodismus religiöser Sammelpunkt des (freikirchlichen) Kleinkapitalismus, mit einem Ausblick nach unten.

Und es liegt eine zwingende Konsequenz darin, daß in den siebziger Jahren, als die Lehren Carlyles und Ruskins in die Tiefe zu sickern begannen und sich das soziale Gewissen des Bürgertums zu regen anfing,**

* Max Weber, ‚Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus', Archiv für Sozialwissenschaft, Jahrg. 1906/07.

** Weitere Zeugnisse dafür sind das Mission-Movement, die Klub- und Settlementbewegung, die alle kurz vor oder nach der Heilsarmee ihren Anfang nehmen.

gerade der Methodismus eine Bewegung hervorbrachte, welche die leibliche und seelische Rettung der untersten Gesellschaftsschicht unternahm, und zwar mit den Mitteln, welche im Phantasiebereich eines kapitalistischen Kleinbürgertums liegen. Die Heilsarmee selbst rühmt sich ständig ihres ‚modernen' Charakters,* und in einer charakteristischen Publikation heißt es: ‚Wir sehen nicht ein, warum die Religion immer als Aschenbrödel dabeistehen und zusehen soll, wie die Errungenschaften der Neuzeit zu ungöttlichen Dingen mißbraucht werden.'** Das ist das Bezeichnende: man sieht nicht ein, warum man nicht Religion mit Warenhausmethoden vertreiben soll.

Es liegt jedenfalls keine bewußte Frivolität darin, wenn man sich der Kraft Gottes gewissermaßen als des großen Dynamos sicher weiß, der den ganzen Betrieb im Gange hält, und an den man die eigene kleine Maschine immer wieder im Gebet ankoppeln muß, um ihre Wirksamkeit ins Unendliche zu steigern. Speziell Amerikanern, die dem kapitalistischen Geist hemmungsloser unterworfen sind, ist eine solche Ausdrucksweise durchaus geläufig, und selbst tief religiöse Leute sprechen von Gott als ihrem Bankier oder vergleichen das Gebet mit dem Druck auf einen elektrischen Knopf, der bestimmte Energien auslöst. Die geistigen Vorgänge haben für sie eine fast blasphemisch substantielle Wirklichkeit. Aber sie sind ihnen Wirklichkeit wie den Soldaten der Heilsarmee, und darin liegt das Geheimnis ihrer Kraft.

Man ist also im Besitz einer Kraftzentrale und einer Ware, an deren Wert man im Gegensatz zu manchen Kaufleuten nicht zweifelt. Nur Böswilligkeit wird die bona fides der Heilsarmee bestreiten. Nun gilt es, sich die Kunden zu verschaffen. Und man verwendet dabei die bewährten Methoden des Warenhauses; man zieht zunächst Neugierige an durch rücksichts- und geschmacklose Reklame. Man macht Lärm mit allen Mitteln. Es muß möglichst viele Leute geben, die wissen, daß es eine Heilsarmee gibt, und die wissen möchten, um was es sich dabei handelt. Es ist dieselbe Schwierigkeit, die der Großstadtkaufmann hat: An die Leute heranzukommen, in dem Chaos der Stimmen auch die seine hörbar zu machen. Ist das geglückt, so lautet die zweite Aufgabe: Man muß die Bedürfnisse schaffen, die man befriedigen will. Das geschieht in der ‚Heilsversammlung'. Die ‚Bekehrung' entspricht dem Abschluß des Kaufakts: Der Bekehrte ist von diesem Augenblick an im Besitze des Heils. Ein Herein*wachsen* in den Zustand des Eigentümers wäre widersinnig.

Die Warenhausmethode (ich bitte, darin kein Schimpfwort zu sehen. Der Ausdruck wurde gewählt, weil er die Sache am besten zu kennzeichnen scheint) äußert sich aber noch in anderer Hinsicht. Zunächst in der Rolle, welche das Organisatorische in diesem Großbetrieb spielt. Die Organisation ist ebenso zweckmäßig wie nüchtern, wie der Methodismus es denn von jeher verstanden hat, die Ekstase zu rationalisieren, Gefühl und Methode zu ver-

* Vgl. Clasen, S. 216 u. a.

** Zit. Clasen, S. 221.

einigen. Es wird häufig übersehen, welche Rolle das verstandesmäßige Element in der Heilsarmee spielt, aber ihr Gründer hat ganz recht, wenn er sagt: ‚Es kann kein größerer Fehler begangen werden, als anzunehmen, daß die Heilsarmee nicht eine Schule des Denkens sei. Wir haben vielleicht mehr Theorien entwickelt und mehr Pläne erfunden, als irgend eine andere bestehende religiöse Bewegung.'*

Eine weitere Parallele zum Warenhaus liegt auch darin, daß es sich in beiden Fällen um die Befriedigung von Massenbedarf handelt. Clasen bezeichnet Booth als unter dem Einfluß Carlyleschen Geistes stehend (S. 233/34) und danach als Gegner Benthams (S. 140), aber es gibt eine subtilere Form des quantitativen Utilitarismus, welche die größte Versuchung für jeden modernen Sozialreformer darstellt; auch er möchte möglichst viele möglichst rasch glücklich machen und ist damit auf dem Wege zu Kinokultur und Massenverbreitung billiger Reproduktionen. Das Seltene wird Sünde. Und da sich das Echte nicht beliebig vervielfältigen und vor allem verbilligen läßt, so wird es durch Talmiware ersetzt. Das Gefährliche daran ist aber der Keim von Wahrheit, den die Lehre in sich birgt, die ebenso handgreiflich vernünftig wie unweise ist. Sie verzichtet auf das Ideal zugunsten des Erreichbaren, ohne zu wissen, daß uns das Mögliche nur gewährt wird, wenn wir das Unmögliche wollen. Sie hat keine Zeit und kein Vertrauen zu warten. Ihr Gott ist die Zahl. Ihr Objekt die Masse. Das heißt, sie entspricht völlig der Geistesverfassung des kapitalistischen Zeitalters, aus dem man nicht dadurch heraustritt, daß man sich zu einigen seiner Erscheinungen in Widerspruch setzt. Nicht auf ökonomischem, sondern auf geistigem Gebiet wird der Entscheidungskampf gegen die Mächte dieser Zeit sich abspielen.

Die Heilsarmee aber ist — wie die middle-class — ein Kind dieser Zeit und grundsätzlich mit ihr einverstanden. Sie kämpft nicht gegen unsere Zeit, sondern nur gegen die (zeitlose) Sünde in ihr. Sie findet freilich — wie noch jeder Prophet und jede Erweckungsbewegung —, daß ihre Zeit eine besonders sündige sei, aber gegen ihre Grundtendenz, gegen das System des Kapitalismus kann sie schon deshalb nicht sein, weil sie es völlig akzeptiert. Um die Religion möglichst vielen zugänglich zu machen, macht sie sie mit gutem Gewissen billig — was nur in scheinbarem Widerspruch dazu steht, daß sie an ihre Offiziere sehr hohe sittliche Anforderungen stellt.

Man ist heute geneigt, alles am Erfolg zu messen, aber man braucht nur einen Gottesdienst der Church of England mit einem solchen der Heilsarmee zu vergleichen, um den Qualitätsunterschied zu empfinden, wenn auch der letztere zu Bekehrungen führt, der erstere nicht. Es ist eine Frage persönlichen Werturteils und hängt mit der ganzen Weltanschauung zusammen, welchen man vorzieht. Es gab Zeiten intensiven religiösen Lebens, in denen man aus dem Glauben, daß, wer unbekehrt stirbt, den ewigen

* Brief vom 80. Geburtstag. Zit. Clasen, S. 217.

Flammen verfällt, doch nicht die dem Heutigen selbstverständlich scheinende Konsequenz einer fieberhaften Bekehrungstätigkeit um jeden Preis zog: Man war weiser als das eigene Dogma. Für die Heilsarmee aber ist das Bekehrungsfieber charakteristisch. Und zwar spielt dabei die Hauptrolle die systematische Verwendung der Sensation zur Herbeiführung der seelischen (oder nervösen) Krisis. Wirksam ist die Methode in hohem Maße. Ist doch anerkannt, daß z. B. unter den Prostituierten nur die Heilsarmee irgend nennenswerte Erfolge aufzuweisen hat. Nur muß betont werden, daß aus solchen Erfolgen die positive Wertung eines religiösen Systems sich noch keineswegs ergibt.

Auch der echt puritanische furor ethicus, welcher die Heilsarmee auszeichnet, ist im heutigen England als Massenerscheinung außer bei bekehrten Verbrechern nur im niedern Bürgertum denkbar. Bezeichnend ist das Verbot des Besuchs von Theatern, Bällen und Konzerten, die Nichtachtung von Kunst und Wissenschaft, außer ad majorem Dei gloriam,* die Verurteilung des Rauchens als schädlich, verschwenderisch und ‚unrein'** und endlich die radikale Verdammung des Alkohols, die nicht etwa nur durch die Arbeit unter Trinkern gebotene Klugheitsregel ist. Die Frau des Generals war mit zwölf Jahren schon Sekretärin eines Jugendbundes für Mäßigkeit und hatte das Bedürfnis, wenn auch unter fremdem Namen, in Briefen an die Presse den Alkohol zu bekämpfen,*** und nach ihrer Verlobung verbot sie ihrem gewiß mäßigen Bräutigam alsbald jeden, auch den vom Arzt verordneten Alkoholgenuß.†

Sehr deutlich kommt endlich der middle-class-Charakter der Heilsarmee zum Ausdruck in ihrer sozialen Arbeit, die in ein System gebracht ist in dem Buche des Generals: ‚In darkest England and the way out'. Wer ein großzügiges Schema durchgreifender sozialer Reform erwartet, wird enttäuscht. Es handelt sich, soweit rein soziale Einrichtungen in Frage kommen, um Unternehmungen, die, ohne irgend zu versuchen, an die Wurzel des Übels vorzudringen, sich von der Caritas alten Stils nur dadurch unterscheiden, daß sie wirklich eine Besserung des Gefallenen anstreben, eine Erziehung zu Arbeit und Ordnung geben wollen (vor allem in der Farm und der — allerdings nie zur Ausführung gelangten — Überseekolonie). Im übrigen die alten, teils unzureichenden, teils gefährlichen Rezepte: Suppenküchen, die, systematisch und in größerem Maßstabe eingerichtet, gerade bei der wehrlosen und unorganisierbaren Arbeiterklasse, um die es sich dabei handelt, indirekt zu einer Herabsetzung der Löhne führen müssen. Daneben Brockensammlungen, billige Nachtlager und ähnliches. Weiter Mädchen- und Trinkerfürsorge, Asyle für moralisch Irre usw., also Dinge, die nicht einmal dem Anschein nach mehr als Behandlung von Symptomen sozialen Übels sind. Auch das Auswanderungswesen, eine so wichtige Rolle es auch in der englischen Armenfürsorge spielt, bedeutet doch nur ein Umgehen des

---

* Clasen, S. 43. ** S. 36. *** S. 163. † S. 169 f.

sozialen Problems oder ein Herausschieben der Entscheidung, nicht aber eine eigentliche Lösung.

Das ist die Weise, wie ein wohlmeinendes Bürgertum sich mit der sozialen Frage abfindet: ein oberflächliches Verkleistern, wo der Skandal zu groß wird, aber nicht einmal Reformen, geschweige denn wirkliche Umgestaltung. Booth selber hatte zwar die bürgerlichen Instinkte, aber er hätte persönlich gewiß den moralischen Mut besessen, größere Forderungen zu stellen, wenn sie im Bereiche seiner Erkenntnis gelegen wären. Ihre Unterstützung aber verdankt die Heilsarmee zum großen Teil der Tatsache, daß man sie als Bollwerk gegen den Sozialismus betrachtet, dessen ausgesprochene Gegnerin sie ist.* Für die Heilsarmee ist jede Obrigkeit von Gott, und der General hält ‚Ordnung für des Himmels höchstes Gesetz'.**

Damit ist der Charakter der Heilsarmee und ihre Bedeutung bestimmt und sind ihre engen Grenzen bezeichnet. Sie ist die Äußerung einer Spielart christlich-sozialen Geistes, wie er im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts in England eine Macht war: kurzsichtig und eng, aber wohlmeinend und ehrlich, nicht an die Arbeiter, aber an die Armen denkend, und als ein Bollwerk des Bestehenden mit Wohlwollen betrachtet und von Behörden wie Besitzenden begünstigt, wie es auch der Heilsarmee geschah, sobald man sich an ihre Extravaganzen gewöhnt und entdeckt hatte, daß sich die streng puritanische Hüterin von Sitte und Ordnung aus Zweckmäßigkeitsgründen so bunt verkleidet hatte. Sie hat in England schon heute, also wenig mehr als ein Menschenalter nach ihrer Gründung (1878), anscheinend die Grenzen ihrer Ausdehnungsmöglichkeit erreicht, wie es den meisten derartigen Bewegungen (es sei nur wieder an die Settlementbewegung erinnert) nach einem solchen Zeitraum mit einer gewissen Gesetzmäßigkeit ergeht; auch darin zeigt sich, daß sie nicht eine eigentlich religiöse, sondern eine religiös-soziale und damit ziemlich bestimmt umschreibbare Bewegung ist. Über ihre Zukunft zu weissagen, wäre müßig, aber schon aus dem Gesagten folgt, daß sie keine überraschenden Entwicklungen und Erfolge zu erwarten hat.*** Sie war ein typisches Kind ihrer Zeit, und ihre Zeit ist heute schon vorüber.

---

* Vgl. Clasen, S. 42, 64. Es ist bezeichnend, daß Stead, der journalistische Wegbereiter der Heilsarmee, einige Tage vor dem Erscheinen von ‚Darkest England', in der ‚Review of Reviews' Booth als den ‚Großen Apostel unserer Zeit' bezeichnete, ‚vor dessen Plan die soziale Revolution zurückebben würde'. Der General erklärte, für die Verwirklichung seines Schemas einer Anfangssumme von zwei Millionen (Gold-)Mark zu bedürfen, und alsbald war mehr als diese Summe beisammen. ** Vgl. Clasen, S. 170.

*** Das Übergreifen der Bewegung nach außerenglischen, ja außereuropäischen Ländern, wo die Heilsarmee zum Teil mit großem Erfolg tätig ist, ist ein Zeichen für ihren Enthusiasmus und ihre Intensität. Aber sie hat ihrem Wesen und ihrer Organisation nach keine Anpassungsmöglichkeiten (man denke nur an die Verstoßung von Ballington Booth durch seinen Vater, als er die Heilsarmee in den

Zwar die Aufgabe, welche sie zu lösen unternahm, besteht fort, und das könnte ihr noch auf lange hinaus eine Existenz sichern, selbst wenn das innere Leben einmal aus ihr entflohen sein sollte. Durch zweierlei aber wird ihr unvermeidlich das Wasser abgegraben: einmal durch die intensivere Beschäftigung der Kirchen mit dem sozialen Problem — und sobald die Kirchen ernsthaft auf diesem Gebiet konkurrieren, ziehen sie mit Sicherheit die Mehrzahl der wertvolleren Elemente unter den sozialen Arbeitern wie den ‚Gefallenen' zu sich herüber. Denn ein gewisses Monopol hat die Heilsarmee nur in der Wirkung auf physisch völlig Verkommene, die nur auf die stärksten Reizmittel überhaupt noch reagieren. Im übrigen spricht keine Erfahrung dafür, in ihr eine dem niedrigen Proletariat besonders konforme Religionsform zu sehen, wenn auch natürlich bei völliger energetischer Verlotterung psychologisch manches für die gewaltsame Herbeiführung einer plötzlichen ‚Bekehrung' zu sagen ist. Sodann aber werden immer weitere Kreise an den sozialen Methoden der Heilsarmee irre, und gleichzeitig verschiebt sich der Schwerpunkt des sozialen Interesses vom Armen auf den Arbeiter.

Das zwanzigste Jahrhundert ist in den modernen Industriestaaten das Jahrhundert des Arbeiters, und auch in England entwickelt sich, wenn auch die oben gegebene Charakteristik noch zu Recht besteht, immer mehr ein sich von dem Rest der Nation abhebender Arbeiterstand mit eigenen Anschauungen und Zielen, und es besteht Grund zur Hoffnung, daß sich die Welt der Gewerkschaften nicht nach unten abschließen, sondern immer mehr die schwachen Bestandteile des Arbeiterstandes in sich einbeziehen wird. Eine zunehmende Durchdringung auch der Liberalen Partei mit sozialistischen Grundsätzen macht sich fühlbar, und die Nation verliert den Glauben, daß das Problem der Armut auf caritativer Grundlage zu lösen sei. Und wieder tritt der Methodismus auf den Plan, aber diesmal mit einer Arbeiterbewegung. 1906, also genau ein Menschenalter nach der Gründung der Heilsarmee, wurde das Brotherhood-Movement organisiert, das schon vor dem Kriege etwa 500 000 Mitglieder zählte und eine weitere halbe Million Arbeiter erreichte, die seine religiösen Versammlungen besuchten, ohne sich zur Bewegung zu rechnen. Auch der Arbeiter ist ein Stück der kapitalistischen Welt. Und auch für ihn ließ sich eine passende Form des Religionsvertriebs erfinden.

Vereinigten Staaten im Hinblick auf dortige Verhältnisse umgestalten wollte), und so steht und fällt die internationale Bewegung mit der im Mutterland.

Das „Große Salzburger Welttheater"
Von Leopold Andrian

Seitdem die von der gotischen Epoche gewobene, vom Barockzeitalter in unverrückbare prunkvolle Falten geworfene Weltanschauungsgewandung samt allen ihr anhaftenden Institutionen durch mannigfache Einflüsse im Laufe des 18. Jahrhunderts fadenscheiniger geworden war und, während der großen Revolution vom Leib der führenden europäischen Nation heruntergerissen, eine Zeitspanne hindurch im Staube geschleppt hatte, konnte, trotz scheinbarer politisch-sozialer Konsolidierung und mannigfacher von den Menschen des 19. Jahrhunderts als Beweis niegeahnten Aufstieges gedeuteter Kraftäußerung des europäischen Genius, der westliche Kulturkreis ein chronisches Gefühl des Mißbehagens, das sich in den Künsten als Minderwertigkeitsgefühl, als Jammer über die eigene Stillosigkeit und abwechselnde epigonenhafte Bewunderung aller Vergangenheiten äußerte, nicht los werden. Ohne deckende Kulturhülle, sei sie primitiv oder kompliziert, gibt es für die Einzel- sowie für die Kollektivseele kein dauerndes Behagen, und das alte Kleid hielt nicht mehr warm und für das neue wurde erst das Garn gewebt. Man lebte in einer Übergangszeit, das fühlte und sagte jedermann; im Übergang zum endlichen Verfall, fügte mancher hinzu. Die Künste alterten, ihre Früchte wurden spärlicher und nur die innerlichste, vom Zeitinhalt freieste unter ihnen, die Musik, blühte noch eine Zeitlang üppig weiter und begleitete mit wechselnden, wundervollen Tonfolgen die Bangigkeit des Zwischenaktes. Es ist kein Zufall, daß ein Musiker den großen und einzig gebliebenen Versuch wagte, dem 19. Jahrhundert ein dessen Sehnsüchte stillendes, dessen Wesen völlig ausdrückendes, Dichtung, Musik und Kulthandlung vereinigendes Universalkunstwerk zu bieten. Am proteusartigen Wesen der Epoche mußte der geniale Versuch scheitern. Weil die neue Seele selbst noch unfertig, dunkel und formlos war, konnte Richard Wagners Werk nicht das leuchtende, die neue Seele spiegelnde Festspiel werden, sondern nur eine großartige Ouvertüre zu einer herannahenden Zeit.

In den Jahren während und nach dem Weltkrieg ist der Okzident der neuen Epoche, die vor ihm stand, nicht wie bis dahin entgegengeschritten, sondern so atemlos auf sie zugestürzt, daß sein ganzes altes Kulturgewand in Fetzen zerfiel und er selbst nackt, blutend, krank, ein kläglicher Anblick, an der Schwelle steht, wo ihm, wenn weiteres Leben, nicht Untergang ihm beschieden ist, die neue Hülle gereicht werden muß. Aus dem Mißbehagen des 19. Jahrhunderts ist tiefe Qual geworden und die Frage, ob Europa überhaupt noch eine neue Entwicklungsperiode beschieden sei, oder ob der Weltkrieg der Anfang des Unterganges der abendländischen Kultur war, wird ängstlicher und lauter.

Zu einigen politischen und sozialen Phänomenen der Nachkriegszeit, welche unsere Hoffnung auf Weiterleben nährten, ist ein sehr eigentümliches,

künstlerisch-kulturelles getreten. Durch vierzehn Tage ist in der Kollegienkirche in Salzburg vor dem buntesten Publikum aus allerlei Nationen und allen Ständen, den alten und den neuen seit dem Kriege gebildeten, ein Drama gespielt worden, das ganz abgesehen von seinen rein dichterischen Qualitäten die hervorstechende Eigenschaft besitzt, ein durchaus neuartiges, für unsere Zeit bezeichnendes Kunstwerk zu sein. Eben zweifelten wir noch, ob uns das Schauen einer neuen Kultur beschieden sei, und siehe, schon greifen und halten wir ein gewichtiges Ornament ihres Gewandes in der Hand! Die neue Kunstgattung, der schon Hofmannsthals „Jedermann" angehörte, ist hier völlig entwickelt und aufgeblüht, und kein unbefangener, kunstverständiger Zuschauer wird, ob ihm nun diese eigentümlichen Produktionen behagen oder nicht, daran denken, deren völlige Originalität anzuzweifeln. Seit der ersten skeptischen Betastung der gotischen Lebensanschauung hätten bis auf diese unsere Tage derartige Schauspiele überhaupt nicht entstehen können, und die aus früheren Zeiten wiederum, wie die Calderonischen Autos, sind so unsäglich verschieden in allem von diesen neuen Kunstwerken wie etwa die Medicäergräber Michelangelos vom Parthenonfries. Daß diese Originalität nun doch in höherem Maß als bei allen Kunstwerken aller Zeiten Transposition bereits vorhandener Elemente ist, scheint uns besonders bezeichnend für unsere Epoche, die, wenn nicht alle Anzeichen trügen, die letzte des weltgeschichtlichen Abschnittes, der mit dem Untergange der antiken Kultur begann, sein und, weniger schöpferisch als dessen vorangegangene Perioden, das Amt versehen wird, deren Ergebnisse zu ordnen, in Zusammenhang zu bringen, völlig auszuschöpfen, zu steigern und so, reproduzierend, produktiv zu sein.

Das eigentliche Kennzeichen des neuen, übrigens von den genialen Reinhardtschen Bühnenreformen unzertrennbaren Kunstwerks unserer Zeit ist die von ihm gebotene, seit Jahrhunderten beispiellose, gleichzeitige Befriedigung der höheren Triebe und Beantwortung der inneren Fragen seiner Generation. Dem neuerwachten Drang nach Sicherheit der Weltanschauung und des ethischen Gesetzes wird die Lehre der Kirche, die an der Wiege unseres Weltgeschichtsabschnittes saß und an seinem Sarge sitzen wird, wie mit einem Scheinwerfer beleuchtet, vorgehalten; das soziale und politische Grundproblem unserer Zeit und dessen Lösung wird mit vollem Recht mit diesen Fragen in Eins verflochten; wer die Gaben der Poesie sucht, findet hier die Seele kollektiver und allegorischer Wesen, wie die Erde, die Schönheit, der Vorwitz, der Bauer, der Reiche, mit erhabener, dichterischer Kraft zu greifbaren Individuen zusammengeballt; das Auge sieht im schönen, vergangenheitsschweren Rahmen eines alten Baues plastisch und farbig so reizvolle, mit so präzis malerischer Wirkung hingestellte, vielgliedrige und Einzelbilder, wie sie wohl kaum je von früherer szenischer Kunst geschaffen wurden; die bedeutsamen Worte eines schöpferischen Dichters werden teils begleitet, teils abgelöst von Musik; und schließlich wird der ureigenste Sinn der neuen Zeit, der historische, dadurch beständig um-

schmeichelt und angeregt, daß all diese mannigfachen, aber im Feuer der dichterischen Konzeption, zum einheitlichen Kunstwerk, zum spannendsten Drama verschmolzenen Elemente in die Atmosphäre des Barock transponiert worden sind, so daß sich dem verfeinerten Zuhörer der dreifache Genuß bietet, gleichzeitig den Hauch des allgemein Menschlichen und den zweier Zeiten, des zwanzigsten und des siebzehnten Jahrhunderts zu spüren. ... Dieses Barock aber ist das österreichische, auf unsern Bergwiesen und Äckern neugeborene, sozusagen kindlicher gewordene.

Ich sagte, Hofmannsthal habe das Stück ins Barock transponiert. Und dem ist tatsächlich so. Das anmutig-fromme Welttheater Calderons hat, wohl weil aus der Selbstverständlichkeit der Barockwelt entstanden, für unser Gefühl kaum eine Spur ihres Duftes.

Beiden Werken gemeinsam ist die urkatholische, aber erst durch Calderons Genie zum plastischen, poetischen Stoff konkretisierte katholische Auffassung des Lebens aller Berufsstände auf dieser Welt als Schauspiel vor Gott, der über die Spieler nicht nach ihren Rollen, sondern nach der Qualität des Spiels urteilt. Das bedeutende Geschenk des dichterischen Stoffs, dasjenige, was bei einem Werke bildender Kunst dem das Handlungsschema und bis zu einem gewissen Grad das Personenschema bedingenden künstlerischen Vorwurf entspricht, der allerdings für so verschiedene Arten der künstlerischen Behandlung, wie die in Mantegnas und in Rembrandts Kreuzabnahme Raum läßt, verdankt also der lebende Dichter seinem großen Vorgänger. Völlig verschieden ist die Bearbeitung des Stoffs. Der gleichmäßigeren, feineren Goldlegierung des spanischen Dichters fehlen die riesigen, strahlenden, wenn auch nicht an allen Stellen gleichmäßig glücklich geschliffenen Edelsteine, die den eigentlichen dichterischen Wert der Hofmannsthalischen Schöpfung ausmachen: Die Zusammenballung des allegorischen Geschehnisses zum Drama, die Konkretisierung der Typen zu überlebensgroßen Individuen und der Lufthauch der Zeitepoche, die diesen Juwelen ein so besonderes Licht gibt. Calderon hat seine Dichtung vom Anfang bis zum Ende auf herrliche blüten- und klangreiche Rhetorik im reinsten, schönsten Sinn des Wortes und auf eingehende geistreiche, feine Apologetik gestellt, und diese beiden Ingredienzien mußten einem Publikum katholisch und sprachlich gebildeter Spanier der Barockzeit, das allen Einzelheiten der Glaubenslehre gebildetes Interesse und Verständnis, jedem schönen Bilde, jeder musikalisch tönenden Wortfolge aber echt lateinisches und echt barockes Entzücken entgegenbrachte, völlig und ganz genügen. Hofmannsthal, der für Menschen des 20. Jahrhunderts und zunächst für solche deutscher Zunge schrieb, bei denen die Freude am Element der Dichtung, der Sprache, weniger entwickelt ist, und deren Mehrzahl in den Nuancen der religiösen Vorstellungswelt, wenn überhaupt, so doch weniger wie die Spanier des 17. Jahrhunderts zu Hause ist, mußte nicht nur andersartige dichterische Qualitäten bieten wie Calderon, sondern auch durch eine summarischere, sozusagen primitivere Art der religiösen Gedankenentwicklung wirken.

Die große Zerrissenheit unserer Zeit ist ja eines ihrer hervorstechendsten Merkmale. In jedem Lande Europas stehen Menschengruppen nebeneinander, deren Lebenswerte fast nichts miteinander gemeinsam haben, und zu ihnen allen oder möglichst vielen soll das repräsentative Kunstwerk der Zeit sprechen. Die Intellektuellen, die Ästheten, die Träger des technischen Fortschritts, die Kreise überhaupt, aus denen meistens diejenigen kommen, die sich zur rezeptiven Mitarbeit mit den Künstlern der Gegenwart zusammenscharen, sie, denen die erlesensten geistigen Gerichte der Gegenwart als Nahrung vorgesetzt werden, sie sind von dem, was das Mark des Lebens macht, den ewig unveränderlichen Glaubenssätzen des Dogmas und der Sittenlehre fast abgeschnitten und für sie, die von weit herkommen, muß die Apologetik eine neue Ausdrucks- und Wirkungsweise finden, so wie die Missionäre, die den Afrikanern und Asiaten predigen, sich deren Sprache und deren Vorstellungsschatzes bedienen müssen. Von denen wiederum, welche die essentielle Lebensnahrung besitzen, sind viele, wenn nicht die meisten, nicht ohne Grund mißtrauisch gegen die intellektuell-seelischen Genüsse, welche, wie sie sehen, den Glaubenslosen das ersetzen, wovon der Christ innerlich lebt. Man darf hoffen, daß beiden Menschenarten verständliche Dichtungen wie ‚Jedermann' und das ‚Salzburger Welttheater'* dazu beitragen werden, soweit es möglich und erwünscht ist, eine gemeinsame Kulturatmosphäre zu schaffen.

Daß sich den Katholiken die Kunst der Zeit in weiterem Maße wie bisher, wenn auch nicht unbeschränkt erschließe, ist wünschenswert; unendlich viel wichtiger, unendlich viel wünschenswerter ist freilich die Wirkung auf die Anderen. Wir hoffen und erwarten, daß die im Dogmatischen aufs Einfachste kondensierte, aber mit allen den verfeinerten Menschen dieser Zeit lockenden Reizen umsponnene Predigt von den ersten und letzten Dingen ein neues Vehikel sein wird, kostbare Überläufer aus dem großen Lager der Weltmenschen in das kleinere christliche zu ziehen. Nicht auf einmal gewiß und nicht in Mengen, sondern auf die eigentümlich unberechenbare und fast kapriziös erscheinende Art, die seelischen Bewegungen eigen ist, wird sie wirken, hier stärker, aber etwas flüchtiger, dort langsamer und vielleicht dauerhafter. Alles muß uns recht sein, wenn nur hie und da eine Seele um ein paar Schritte näher der großen, goldenen Scheibe, die über der Welt hängt, der goldenen Sonne für die Seelen kommt, die, wenn ein noch so weit von ihr Entfernter nur einen der vielen um sie herumgelagerten, engeren und weiteren Kreise betritt, in die ihre magnetische Kraft reicht, ihn, wenn er es auch noch gar nicht weiß, hält und nicht mehr los läßt und an ihm zieht, bis er, vielleicht nach Jahren, vielleicht erst in seinen letzten Lebensstunden alles Hindernde wegwirft und sich blindlings in die glänzende Flamme wirft, in deren Mitte er endlich, spät, aber nicht zu spät, das Kreuz Christi entdeckt und es mit allen Kräften umklammert: ‚Ave Crux Spes Unica!'

* Buchausgabe im Inselverlag, Leipzig 1922.

Das katholische Drama
Von Joseph Sprengler

II.

Es gilt nicht von der gesamten expressionistischen Bühnendichtung, aber doch von einigen wesentlichen Unterarten, wie dem Traumspiel und dem szenischen Visionenreigen, daß die erzählbare Handlung, die sogenannte dramatische Fabel, zurücktritt, ja verschwindet. Kokoschka etwa läßt sich durchaus nicht erzählen. Das Wesentliche von Reinhard Johannes Sorge ebensowenig. Und wenn in Weismantels eigentümlichsten Stücken epische Reste stecken, so sind das eben Reste, die sich nicht in Poesie, Gesicht und rein Symbolhaftes aufgelöst haben. Weinrichs ‚Szenen vom Tode eines Menschen',* dieses heiße Lebensbruchstück aus den Feldgräben des Krieges, war auch nur zum Erfühlen, zum Erschaudern da; allerdings als Gesicht weit weniger phantastisch, viel näher der zerstampften, dampfenden Erde, von einer Granatenlochenge aus ein Atemstoßen der geschnürten Lungen und Seelen, ein bald bangendes, bald drängendes, bald jauchzendes Wort. Und nun zeigt sich in seinem jüngsten Werk, dem ‚Spiel vor Gott'** vollends, daß er auf der heute sehr dünn gesäten Seite der Wortdichter wächst. Ein Wortlyriker, kein Erzähler, kein Berichter, kein Gewebespinner, freilich auch kein dramatischer Drähteflechter, ein reiner Lyriker, ein Lyriker des Gebets, ein Hymniker. Sonst kannte die Dramaturgie Spannungen und Lösungen, Knoten, Steigerungen, Gipfel und Glücksumschläge. Sie hatte in der Antike für die Spruchweisheit den Chor, in der Moderne den Räsoneur. Für das alles tritt bei Franz Johannes Weinrich das Gebet ein. Es ist Anschauung und Entzückung, es ist Bitte und verzweifelnde Klage, es ist Lerche und Nachtigall, Sonne und brausender Wind. Es steht an den Enden und in der Mitte. Jedes Glied der Kette ist Gebet.

Und dennoch ist das Ganze weder ein Oratorium im Sinne von Bach, Händel, Mendelssohn, noch eine Nachbildung der spanischen Autos sacramentales. Es ist zwar leise und schwellende Musikalität in dem Gefüge, aber es bedarf nicht des Gesangs und der Instrumentation, so wenig wie es zur Unterlage für hohe Arien und Duette diente. Kaum, daß es ein paar Dialoge gibt; fast lauter Einzelstimmen und zwischendurch Ensembleschreie. Ich sagte unlängst von den Menschen der Ilse von Stach, daß sie alle ständig mit Gott indirekt Verkehr und Rede pflegten. Weinrichs Menschen hier sprechen alle direkt zu ihm. Menschen? Körperhaft gerundete? Ich muß sie wiederum bloß Stimmen heißen. Sie sind kaum mehr. Klingende, aufspringende Seelen. Sie sind damit genug. Sie sind der Ausruf des Leidens, des Duldens, des Bösen, des Verhärteten, des Schmachtens, der Inbrunst, der flammenden Hingabe. Sie sind damit sehr viel. Sie

---

* Paul Steegmann, Hannover.

** Patmosverlag (Bühnen-Volksbund), Frankfurt a. M.

sind der Widerhall Gottes. Ja, darauf kommt es an, wie sie Gottes Herruf vernähmen, seinen Donner in den Herzenstälern auffängen, sein Licht, seinen Frühling, seinen Sommer, seinen Tau in ihrem Wandel widerstrahlten.

Zu wandeln und sich zu wandeln, sind sie nämlich da. Darum könnte das ‚Spiel vor Gott' schier treffender einen andern Namen tragen: Auf den Wegen zu Gott. ‚Nimm mich — nimm mich an deine Hand! Und führe mich . . .' sagt der stille Jünger Johannes zu Christus. ‚Helf uns, sag an den Weg!' bittet die Reihe der Klagenden. Und Christus entgegnet ihnen mahnend: ‚Ihr geht nun tief gegen Abend. Vergesset nicht das Öl!' Wie viele vergessen es! ‚Vom Morgen kommt ihr — zum Abend geht ihr, weh euch!' redet Christus die Könige an. Sie irren vom Abend in die Nacht.

‚Eh nicht an allen Wegen die Laterne brennt,
Eh nicht die letzte Säule aufgerichtet — —
Bin ich nicht satt,'

spricht Christus. Welch ein Hunger! Die ganze Erdkugel schreit im Vorspiel zu dem Sohne Gottes empor:

‚Ich kenn' nicht die Straße, die zu dir hinführt,
Ich kann nur schreien in das Namenlose:
Erhöre mich, so Gott du und der Vater!
Trugst du das Kreuz —
Ich trag' es tausendfach!
O meine Wunden spritzen Blut an deine Throne
Und werden Sterne, die anglotzen dich
Und schreien, schreien . . .!'

Dieses Vorspiel ist, wie man's auffassen will, ein Prolog im Himmel, und es ist zugleich die Vision eines Mönches, der im Gebet ausgespannt am Boden seiner Zelle liegt. Bezeichnenderweise ist es aber schon viel mehr eine Vision durchs Ohr, das vernimmt, was einem irdischen Auge niemals zu schauen gegeben ist: das Geheimnis der höchsten Dreifaltigkeit in den Stimmen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Nach ihrem Ratschluß will Christus ein zweites Mal erbarmend zur Erde fahren. Aller göttlichen Wundermacht entkleidet möchte er nun ganz in der Nacktheit menschlicher Armut seine unendliche Liebe auswirken. O, die Seelen werden ihm zuströmen!

‚Wo find' ich ihn, wo mag er sein?'

Mit diesem Hauch der Sehnsucht erwacht der Mönch. Und es ist nun ein wundersam heller, romantisch deutscher Auftakt, zwischen Ludwig Richter und Schwind, wie Christus fröhlich im Kranz tanzender Kinder daherkommt.

‚Der Maien, der Maien,
Des Duft, der ist von Gott,
Ihm wollen wir uns weihen.
Hab Gott von Herzen lieb,
Hab Gott von Herzen lieb!'

Aber die Welt erkennt ihn nicht, den Hostienweißen, wiewohl er allerorten aufersteht als Friedenstifter unter den Streitenden, als Tröster unter den Klagenden, als Schmerzsänftiger unter den Leidenden, als Tönender unter den Dumpfen. Es ist der Inhalt der drei Erdenakte, nein, der unzähligen lockeren Episoden, daß die Menschen ihn umdrängen und verlassen, daß sie ihn anhören und verspotten, daß sie ihm folgen und ihn verfolgen und schließlich neuerdings am Holze richten wollen. Es sind Aufzüge voller Bewegung, rhythmisiert in Moll und Dur, in Licht und Schatten, in Gruppen der Aussätzigen und der Unversehrten. Der eine stirbt selig, der andere vermessen. Wenige folgen dem leuchtenden Lamm, die meisten der Lust und dem Bösen.

Szenisch scheint so das Ganze der mittelalterliche Kampf der zwei Welten zu sein, in dem Gott und Satan um die Menschheit ringen. Moralität, Mysterium. Und doch ist hier ein ganz modernes Mysterium, das heißt, keine reine Moralität mehr. Wenn man in Weinrichs ‚Spiel vor Gott' nach der innersten, tiefsten Schönheit suchte, will sagen nach jenem Ausdruck der Seele, der uns heute zumeist ergreift, sie bestünde eben in diesem halbreinen, wehen Ton, gewissermaßen in einer Weltdissonanz, in einer Glaubenshelligkeit, die durch Zweifel hindurchgegangen, von Schmerzen angedunkelt ist. Die mittelalterliche Moralität konnte noch aburteilen: Ihr gehört der Finsternis. Indras Tochter in Strindbergs ‚Traumspiel' sagt bereits den Kehrreim: ‚Es ist schade um die Menschen.' Und Weinrichs Christus, der bei seiner zweiten Sendung bloß menschliche Natur zu tragen bereit war, hat nichts anderes zu klagen als:

> ‚O Vater, Halbheit ist der Mensch!
> Er kann nicht, wie du willst.
> Er kann nicht steigen, kann nur fallen. — —
> . . . .
> O, meine Netze reißen!
> Ohnmacht ist mein Name, meine Stimme geschlagen.'

Ein tragischer Christus; innerhalb des Menschlichen kaum mehr sieghaft tragisch. In so tiefe Wunden tastet diese Dichtung. Man mag eine solche Seelenstimmung verschiedentlich benennen, nicht bloß Ohnmachtsgefühl, Mitleid und Klage; auch Zweifel, leise Anklage, Durchschütterung, verhüllte Auflehnung gegen den Schöpfer. Hätte Weinrich nicht davon, er wäre kein Verwandter aus unserer Zeit mit unserem Jammer, unseren Aufgelöstheiten, unseren Relativismen. Daß er jedoch mehr hat, zum Negativen das Positive, hebt ihn über sie, hebt uns über sie. Ich sagte schon, daß sein gleichsam dramatischer Träger die Kraft des Gebetes ist. Durch sie richtet sich der zage Christus auf, indem er fortfährt, zu seinem himmlischen Vater zu flehen:

> ‚Rausche nieder mit deinen Engeln —
> Du großen Kelches der Ewigkeit Inhalt und Form
> Fülle mich aus!'

Welche Glut und Stärke des Auserwählten haben dann die Worte, die er an Paulus wendet:

> ,Du fühlst unendlich nun Barmherzigkeit des Vaters,
> O seine Taube Gnade verflog sich in dein Herz
> Und hat im Schnabel Fruchtkorn zugetragen!
> Es wächst zum Baum in dir, in dem sich
> Brausend wiegt des Gottes Gegenwart.
> Du hältst dich nicht. Du brichst in Stücke.
> Die Scherben fallen — Gott wacht auf
> In dir, dem kleinen Nest, und will gewaltig thronen.'

Und ob dieser Christus voll zusprechender Güte und spendender Wärme ist, die Dichtung kann auch brennender Zorn und tilgendes Feuer sein. ,Tuet Buße!' schallt es hinein in das Gewirr der Blinden, der Taumelnden, der Toren, der Stürzenden, der Frevelnden. Er ist der Stab, der an die tauben Herzen schlägt. Da sie sich ihm nicht öffnen, überrascht sie das Jüngste Gericht. Gerichtstag, Ernte, Scheunentag Gottes könnte das Spiel ebenfalls heißen. Daß der Mensch des Körnleins der Gnade unbedingt bedarf, daß er aber auch Gnade und Gott tätig zu ergreifen hat (der heilige Bernhard meinte: zu erzwingen), daß er also zwar arm ist, aber doch nicht so arm und schwach, daß er nicht auch ein fordernder Schuldner wäre und andererseits tiefschuldig werden könnte, das ist der Grundgedanke dieser apokalyptischen, in Wettern ziehenden, in harmonischen Obertönen verschwingenden Dichtung, die zuerst Mysterium der undurchdringbaren Lebensmächte und -ohnmachten, zuletzt dennoch auch wieder Moralität ist.

Sie hat manches von Weismantels ,Reitern', manches von Sorges ,Guntwar' und seinem ,Metanoeite', ohne so reflektierend wie jener, noch auch in den Wurzeln so aufgewühlt wie dieser zu sein; ist wohl angeregt von Werfel, auch von Leo Sternbergs Versen, und schöpft das Wesenhafte rein aus sich selber: die ausbrechende Gewalt und den Glanz der inneren Stimme. Es ist merkwürdig viel wechselndes Licht bereits im Äußeren der Szenen. Dreimal wird es Dämmer und Mitternacht, ehe im Tal Josaphat der ewige Morgen anbricht. Und dieses Helldunkle fließt auch durch die Worte hin. Christus betet:

> ,Ich bin dein Fischer auf dunkler Fuhr —
> Hier in der Nachtwache allein mit dir,
> Da du brennend in mondhellen Büschen
> Dein Ohr mir neigst.'

Ein lyrischer Umriß des Menschensohns. Alle um ihn sind dermaßen lyrische Reliefs, wie erwähnt, keine Plastiken. Am wenigsten reicht es zur Gestaltung des Dämons. Ist die Sprache des Herren der Heerscharen königlich und hoch wie das Salomonische Lied, die Versuchungen des Teufels bleiben eigentlich lahm und sind erst plötzlich schön, wo der Fluch ins Gebet, der satanische Hohn wider Willen in Lobpreis umschlägt. Und wer dem Hexensabbat der Pestkranken und Miselsüchtigen nachspürte, würde eben-

falls bald merken, daß diese Szenen viel mehr Choreographie sind als Chor, viel mehr Gruppenbewegung, Gruppenwirbel als Gruppenlaut, was ja bei den visionären Expressionisten die Regel sein kann, bei Weinrich aber, eben weil er ein Dichter des Wortes ist, der für das Klare und Erahnte, für das Einfache und Erhabene, für das Sanfte und selbst für die prophetische Strenge noch Gleichnis und Klang findet, wie ein Ersatz wirkt.

Es gäbe noch etliche, gar nicht unerhebliche Einwände, teils formal, teils stofflich-ideell. Der eine ginge gegen seine lässige Art des Verknüpfens, allerdings die bekannte Lässigkeit des Expressionismus schlechthin. Hebbel hat einmal in einer schweren Vorrede geschrieben, daß der dramatische Vorstellungsprozeß die Ideenfaktoren zu verleiblichen habe, daß er das innere Ereignis in einer äußeren Geschichte, einer Anekdote auseinanderfallen lasse. Selbstverständlich, daß dann das sinnenfällige Geschehen zu dem geistigen, zur Idee in einem richtigen Verhältnis stehen muß. Wenn also der gewaltige Kampf des Weltdualismus, hie Gott, hie Satan, hie Licht, hie Sünde durch eine Intrige zur Entscheidung geführt wird, für keinen Fall dürfte es eine ungestaltete, verwischte, bloß hingewisperte Intrige sein. Auch sonst fehlt bisweilen das Augenmaß für Vergleichung. Sein Christus, zum zweitenmal auf die Erde geschickt, stöhnt von Leid übermannt: ‚Nun weiß ich ganz vom Menschen,‘ als ob nicht schon der Heiland des Ecce homo das Kreatürlich-Menschliche völlig erfahren hätte, er, der auf Golgatha rief: ‚Mich dürstet,‘ worauf man ihm an einem Ysopstengel Essig reichte, und der ausstieß, bevor er das sterbende Haupt neigte: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!‘ Nicht eine einzige Szene, die Weinrichs Phantasie geschaffen hat, ist auch nur annähernd von dieser Fülle des Schmerzes, der uns dort in die Dauer vorgelebt worden ist. Und nicht bloß, daß die Szenen nicht so groß und purpurrot sind, manche Vorstellung könnte auch verletzen. Christus zum Galgen ansteigend, bleibt uns zum mindesten ein fremdes Bild. Aber die Vision eines Dichters auf den Wegen Gottes, wer wollte sie dogmatisch messen! Auch sie ist ein Glaube. Auch sie rauscht uns Heil über der Spanne zur Ewigkeit. Und vielleicht weiß ein Dichter sogar sehr viel und alles von dieser Spannweite, der seinen Christus sprechen läßt:

‚O Vater, die Zelte deiner Freundschaft sind weit!
Dazwischen liegt ein Sterben breit,
Dazwischen liegt ein Wollen tief,
Und liegt ein Kreuzesbalken schwer,
Den niemand hebt gar nimmermehr.‘

Deutschland und die Ostmächte 1871 – 1878
Von Graf Max Montgelas

Mit einem Freimut ohnegleichen hat die deutsche Regierung Ende 1919 die Akten der unmittelbaren Vorgeschichte des Weltkrieges, die ‚deutschen Dokumente zum Kriegsausbruch' herausgegeben. Fast gleichzeitig erschien das Rotbuch der Deutschösterreichischen Republik, eine weit weniger umfangreiche und nicht ganz lückenlose Veröffentlichung. Äußerst wertvolle Aufschlüsse für die geschichtliche Forschung der vier Jahrzehnte vor der Weltkatastrophe brachte sodann der erste Band von A. Fr. Pribram, ‚Die Geheimverträge Österreich-Ungarns 1871 - 1914'. Aber dieses groß angelegte Werk, das weit mehr gibt, als sein bescheidener Titel verspricht, ist leider bis jetzt ohne Fortsetzung geblieben, angeblich deshalb, weil die Nachfolgestaaten der Habsburger Monarchie, zu denen außer Tschechien, Südslawien und Polen auch Italien und Rumänien sich rechnen, das Wiener Archiv zum gemeinsamen Besitz erklärt haben und aus naheliegenden Gründen nicht wünschen, daß weiteres Licht über die geheimen Vorgänge der Vorkriegszeit verbreitet werde. Während somit die Wiener Quellen versiegen und die Archive von London, Rom und Paris entweder ganz verschlossen bleiben oder nur kärgliche, sorgfältig zugerichtete Ausschnitte aus ihren Geheimakten bringen, ist man in Deutschland auf dem betretenen Wege entschlossen weitergegangen, getreu dem Grundsatze, ‚ob zum Nutzen oder zum Schaden, Wahrheit soll werden'. In etwa zwanzig Bänden ‚Die große Politik der europäischen Kabinette' sollen die großen Linien der deutschen Politik von 1871—1914 in ihren geheimsten Gedankengängen der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Die bis jetzt erschienenen sechs Bände behandeln die glorreichen zwanzig Jahre, in denen Bismarck mit starker, zielbewußter Hand das Steuer des Reiches führte. Im Augustheft des ‚Hochland' ist ein kleiner Auszug von dem gegeben worden, was wir wesentlich Neues über die Beziehungen Deutschlands zu Frankreich erfahren. Die nachstehenden Betrachtungen sollen sich nun mit den Beziehungen Deutschlands zu den beiden Ostmächten, Österreich-Ungarn und Rußland, beschäftigen.

Die Aufgabe des neuen Reichs im Osten war grundverschieden von der im Westen. Frankreich war und blieb ein unversöhnlicher Gegner, mit dem wohl vorübergehend ein leidliches Verhältnis, eine Verständigung von Fall zu Fall zu erhoffen, eine dauernde Freundschaft aber auf absehbare Zeit nicht möglich war. Bismarck hat den Franzosen nach erfolgtem Friedensschluß jede überflüssige Demütigung erspart, hat ihnen außerhalb Europas reiche Entschädigung für den erlittenen Gebietsverlust gegönnt, ja in den Jahren 1879 bis 1885 geradezu mit den Grund gelegt zu dem großen französischen Kolonialreich. Aber diese Zugeständnisse genügten vielen Franzosen nicht, die nicht nur offen den Wiedergewinn der verlorenen Provinzen anstrebten, sondern insgeheim auch eine noch

weitere Ausdehnung der Grenzen bis auf den Stand von 1814 ersehnten und dazu, sobald genügend mächtige Verbündete gewonnen wären, an Rache für die militärische Niederlage dachten. Als nach dem Eintritt kolonialer Mißerfolge 1885 diese kontinentale Richtung in Paris die Oberhand gewann, wurde es daher eine Hauptaufgabe der deutschen Politik, zu verhindern, daß Frankreich Verbündete für den Rachekrieg gewann — eine Aufgabe, deren Lösung Bismarck gelungen ist, nicht aber seinen Nachfolgern.

Anders war die Lage im Osten. Obwohl Österreich den Verlust seiner Vormachtstellung in Deutschland noch nicht verschmerzt hatte, erkannte es bald, daß sein Platz künftighin an der Seite Deutschlands sein müsse. Rußland aber war durch alte Beziehungen nicht nur dynastischer, wie oft fälschlich gesagt wird, sondern auch politischer Art mit Preußen-Deutschland eng befreundet. Rußland befreite Preußen und damit ganz Deutschland, ja den europäischen Kontinent von der Zwingherrschaft Napoleons I.; Preußen verhinderte während des Krimkrieges, daß die Allianz der Westmächte sich zu einer europäischen Koalition gegen Rußland erweiterte; Rußland wiederum deckte 1866 Preußen den Rücken gegen Österreich, 1870 ganz Deutschland den Rücken gegen Frankreich. Alle drei Kaisermächte hatten schließlich ein gemeinsames Interesse gegenüber Polen. Die Aufgabe der deutschen Politik im Osten lag also weniger darin, einen eigenen Zusammenstoß mit einem der zwei Nachbarn zu vermeiden, als vielmehr darin, zu verhüten, daß zwischen den beiden befreundeten Staaten infolge ihrer vielfach widerstreitenden Interessen ein Konflikt entstehe, in dessen Verlauf der eine oder andere seine Großmachtstellung einbüßen könnte.

Bei dem Verhältnis Deutschlands zu den beiden Ostmächten ergeben sich zwei zeitliche Abschnitte, vor und nach dem Abschluß des deutsch-österreichischen Bündnisses vom Oktober 1879. Nach seinen ‚Gedanken und Erinnerungen' hat Bismarck sofort nach dem Frankfurter Frieden den Dreikaiserbund erstrebt und dazu schon im September 1870 in Wien und Petersburg sondieren lassen. Aus anderer Quelle ist bekannt, daß sogar schon 1867 der bayerische Gesandte, Graf Tauffkirchen, in besonderer Mission in Wien das Terrain für eine Annäherung an Österreich erkundet, aber von dem unversöhnlichen Bismarckgegner Grafen Beust eine ablehnende Antwort erhalten hatte.* Trotzdem kann die Entstehung der Dreikaiserentente von 1873 nicht als das planmäßige Ergebnis einer Bismarckschen Initiative bezeichnet werden.

Nachdem im August 1871 in Ischl die erste Begegnung zwischen den Kaisern Wilhelm I. und Franz Josef stattgefunden und zwei Monate später als weiteres Zeichen der Versöhnung Graf Beust durch den ungarischen Grafen Julius Andrássy ersetzt worden war, kündigte der österreichische Herrscher im Frühjahr 1872 seinen Besuch zu den deutschen Herbstmanövern

---

* Wertheimer, ‚Graf Julius Andrássy', I. 444.

an. In Petersburg vertrat damals der russische Feldmarschall Graf Berg lebhaft den Plan eines deutsch-österreichisch-russischen Dreibundes, der ‚Europa den Frieden aufzuzwingen habe und eine Reduktion der stehenden Heere erlaube‘, und gewann für diesen Gedanken auch Kaiser Alexander II. Als dieser nun von dem bevorstehenden österreichischen Besuch in Berlin hörte, ließ er anfragen, ob man ihn nicht gleichzeitig dort zu haben wünsche. So kam es zur Dreikaiserzusammenkunft vom September 1872, bei der indessen noch keinerlei schriftliche Abmachungen getroffen wurden.

Erst bei dem deutschen Gegenbesuch im Frühjahr 1873 wurde eine, von den beiden Feldmarschällen Moltke und Berg unterzeichnete und von den beiden Kaisern ratifizierte deutsch-russische Militärkonvention abgeschlossen, nach der jeder Vertragsteil dem anderen gegen einen Angriff einer dritten Macht mit 200 000 Mann zu Hilfe kommen sollte. Bei seinem bald darauf erfolgenden Besuch in Wien erzielte Alexander II. den erhofften Beitritt Österreichs zu dieser Konvention jedoch nicht, sondern nur eine allgemeine Abmachung über nachstehende Punkte: Vorheriges Einvernehmen über wichtige politische Fragen auch bei divergierenden Interessen, Aufrechterhaltung des Friedens gegen alle Umsturzbestrebungen, bei Angriff von dritter Seite Verständigung über die zu ergreifenden Schritte, Vorbehalt einer Militärkonvention für diesen Fall. Da Kaiser Wilhelm im Oktober 1873 diesem Abkommen in gesonderter Urkunde beitrat, hat also entgegen der bisherigen Auffassung schon damals ein Dreikaiserabkommen bestanden, während die Gültigkeit der deutsch-russischen Militärkonvention trotz der kaiserlichen Ratifikationen zum mindesten als zweifelhaft angesehen werden muß, da Bismarck sowohl vor als auch nach deren Abschluß in wiederholten Randbemerkungen betont hat, sie gelte nur, falls Österreich beitrete. Dieses nur von den drei Kaisern, nicht von den leitenden Ministern unterzeichnete Abkommen war seinem Inhalte nach sehr loser Art und würde, da es keine klar umgrenzte Verpflichtung enthielt, nach heutigem Sprachgebrauch nicht als Bündnis, sondern als Entente bezeichnet werden.

Die erste Trübung des Verhältnisses der drei Mächte trat ein bei der Alerte von 1875 infolge der Parteinahme des Fürsten Gortschakow für Frankreich, wennschon die Rolle des russischen Kanzlers nicht so herausfordernd gewesen ist, wie sie infolge späterer Zerwürfnisse in Bismarcks Gedächtnis weiterlebte.* Insbesondere sagte das so viel besprochene russische Zirkulartelegramm nicht: ‚Jetzt — das konnte nur heißen unter russischem Druck — ist der Friede gesichert‘, sondern hatte den kaum zu beanstandenden Wortlaut: ‚Der Kaiser verläßt Berlin vollkommen überzeugt von der dort herrschenden versöhnlichen Stimmung, die die Aufrechterhaltung des Friedens sichert.‘ Jedenfalls bestand die Dreikaiserentente ihre Probe während der orientalischen Krise, die mit dem Aufstand in Bosnien und der Herzegowina noch in demselben Jahre 1875 begann.

* Vgl. dazu auch ‚Hochland‘, August 1922, S. 577.

Bismarck stellte von Anfang an den Grundsatz auf, daß Deutschland sich äußerste Zurückhaltung aufzuerlegen habe. Der Zweck der deutschen Politik sei nicht ‚der Entwicklung der Dinge in der Türkei die eine oder andere Richtung zu geben', sondern: ‚Erhaltung des auf freier Entschließung beruhenden Dreikaiserbündnisses' und ‚Anschluß an die zwischen Rußland und Österreich vereinbarten Schritte'. Dieses Leitmotiv wird in zahlreichen Instruktionen und Diktaten wiederholt und variiert. Aufrechterhaltung des Friedens zwischen den europäischen Großmächten ist die Hauptsache, nicht das Los der Türkei. ‚Die ganze Türkei mit Einrechnung der verschiedenen Stämme ihrer Bewohner ist als politische Institution nicht so viel wert, daß sich die zivilisierten Völker um ihretwillen in großen Kriegen zugrunde richten sollten.' Zur Vermeidung eines Waffengangs Englands und Österreichs gegen Rußland hielt er es in einer von ihm selbst als Phantasiegebilde bezeichneten Skizze für den Fall eines russischen Vorgehens gegen die Türkei schließlich noch für besser, daß die nächstbeteiligten Mächte sich für die russische Machterweiterung Kompensationen auf Kosten der Türkei verschafften, Österreich in Bosnien, England in Ägypten, und falls Frankreich hierwegen eifersüchtig würde, diese Macht in Syrien.*

Getreu dem Grundsatz der Zurückhaltung lehnte Bismarck den russischen Antrag ab, Deutschland solle eine Konferenz oder einen Kongreß zur Regelung der Orientwirren vorschlagen. Wohlwollende Neutralität bei einem russischen Kriege mit der Türkei hatte Kaiser Wilhelm mit Zustimmung des Kanzlers versprochen, aber weitere Zusagen über die Haltung Deutschlands lehnte Bismarck ab. Da telegraphierte am 1. Oktober 1876 der deutsche Militärbevollmächtigte beim russischen Kaiser, Generalleutnant von Werder, Alexander II. habe die Hoffnung geäußert, daß Deutschland, ‚wenn es zum Kriege mit Österreich kommen sollte, ebenso handeln würde wie Rußland 1870'. Man begreift das Entsetzen Bismarcks. Obwohl bisher nur von einem russischen Krieg gegen die Türkei die Rede gewesen war, obwohl Rußland mit Österreich am 8. Juli die bekannten Reichstadter Abmachungen getroffen hatte, obwohl diese bis zum September, als das Wiener Kabinett sich endlich zu einer Mitteilung veranlaßt sah, vor Deutschland geheim gehalten worden waren, obwohl die Monarchen Rußlands und Österreichs im brieflichen Verkehr standen, wird plötzlich die Frage gestellt, was Deutschland im Falle eines russischen Krieges gegen Österreich tun werde. Da nach Bismarcks Auffassung eine Parteinahme für Rußland die Feindschaft Englands und Österreichs, eine direkte Verweigerung solcher Parteinahme aber die Feindschaft Rußlands bedeutete, empfahl er, die verfängliche Frage überhaupt nicht zu beantworten.

* Entgegen dieser vor dem Berliner Kongreß mehrfach gegebenen Anregung, England könnte die Hand auf Ägypten legen, hat Bismarck 1882, als die in Verlegenheit befindlichen englischen Staatsmänner seinen Rat erbaten, stets darauf hingewiesen, daß die Dinge in Ägypten mit Hilfe des Sultans geregelt werden sollten, also im Einklang mit den bestehenden Verträgen.

Ebenso wurde andererseits vermieden, für England Partei zu ergreifen. Die Aufzeichnungen Hohenlohes, daß damals Hofeinflüsse sich geltend machten, um Kaiser Wilhelm zu einer Haltung zu bestimmen, die das Dreikaiserverhältnis zugunsten Englands lockern könnte, werden durch die Akten bestätigt. So sah sich der Kanzler am 14. Oktober veranlaßt, die Bitte zu stellen, ‚auf die englische Forderung, die jüngsten türkischen Vorschläge (über Verlängerung des Waffenstillstandes mit Serbien) unabhängig von Rußlands Beistimmung zu befürworten, nicht einzugehen‘. Als der Kaiser zwei Tage später äußerte, er habe schon daran gedacht, privatim und als Verwandter an Kaiser Alexander zu schreiben, um ihm vorzustellen, daß durch Fortdauer jetziger russischer Politik Europa zum Kriege treibe, erklärte der Kanzler kategorisch: ‚Ich würde außerstande sein, die Geschäfte weiter zu führen von dem Augenblick an, wo ich die Überzeugung gewänne, daß in dieser für die Zukunft unserer auswärtigen Beziehungen entscheidenden Krisis die Politik, die ich glaube anraten zu müssen, nicht die Allerhöchste Billigung hätte.‘ Da es Bismarck gelang, mit seiner Ansicht durchzudringen, wurde die völlig unparteiische Linie zwischen Rußland und England auch weiter eingehalten.

Der Ende Oktober nach Petersburg zurückkehrende deutsche Botschafter von Schweinitz erhielt eine ausführliche Instruktion, die eingehend das Interesse Deutschlands begründete, einen Konflikt zwischen den Großmächten und insbesondere die Kalamität eines Bruches zwischen Österreich und Rußland zu verhüten. ‚Unseren Interessen kann es nicht entsprechen, durch eine Koalition des gesamten übrigen Europas, wenn das Glück den russischen Waffen ungünstig wäre, die Machtstellung Rußlands wesentlich und dauernd geschädigt zu sehen; ebenso tief aber würde es die Interessen Deutschlands berühren, wenn die österreichische Monarchie in ihrem Bestande als europäische Macht oder in ihrer Unabhängigkeit derart gefährdet würde, daß einer der Faktoren, mit denen wir im europäischen Gleichgewicht zu rechnen haben, für die Zukunft auszufallen drohte.‘ Mündlich hatte Bismarck noch die weitere Instruktion mitgegeben, den Gedanken einer russischen Garantie für Elsaß-Lothringen anzuregen. Gortschakow war nun durchaus nicht befriedigt von den Mitteilungen, die ihm Schweinitz am 1. November machte. ‚Wir erwarteten große Dinge von Ihnen, und Sie bringen nichts, was wir nicht schon längst wüßten. . . . Bismarck sollte laut erklären, daß Rußland ein Recht habe, als Mandatar Europas unerträglichen Zuständen ein Ende zu machen . . . Was verlangen Sie von uns, was fordern Sie, wenn die Türkei zusammenbricht?‘ Jetzt hielt der Botschafter den Augenblick zur Ausführung des geheimen mündlichen Auftrags für gegeben und entgegnete vorsichtig, daß er ‚von der Eventualität einer Teilung vorläufig absehe, daß Deutschland alles hätte, was es bräuchte, und höchstens eine traktatmäßige Garantie für Teile davon gerne sehen würde‘. Gortschakow lehnte sofort ab. ‚Dies würde Ihnen wenig nützen, in unserer Zeit haben Traktate einen sehr geringen Wert.‘ Die

Idee eines deutsch-russischen Bündnis- und Garantievertrags, der große Zukunftsmöglichkeiten in sich geborgen hätte, war erledigt, bevor sie klar ausgesprochen war.

Nicht befriedigt von den Eröffnungen des deutschen Botschafters, richteten am folgenden Tage Alexander II. an seinen kaiserlichen Onkel, der russische Kanzler an seinen deutschen Kollegen Briefe, die unter Erinnerung an die Dienste Rußlands von 1866 und 1870 einen Appell enthielten, die russische Politik durch amtliche deutsche Kundgebungen moralisch zu unterstützen. Bismarck erblickte darin ‚einen Versuch, das politische Gewicht Deutschlands für unausgesprochene russische Zwecke zu gewinnen und Deutschland zu bewegen, einen Wechsel in Blanko zu zeichnen, den Rußland ausfüllen und Österreich wie England gegenüber verwerten oder doch benützen will'. Er hat andererseits volles Verständnis für die Lage Rußlands und will das Verhältnis ‚zu dem bisher nützlichsten und in Zukunft vielleicht wichtigsten und seinen inneren Verhältnissen nach relativ zuverlässigsten unserer Bundesgenossen vor tiefgehender und dauernder Trübung bewahren'. Den Krieg Rußlands gegen die Türkei sieht der deutsche Kanzler nunmehr als schwer vermeidlich an und will die Bestrebungen darauf konzentrieren, dessen weiterer Ausdehnung vorzubeugen. Er hält es für eine ‚im gefährlichsten Maße undankbare Aufgabe, Rußland durch deutschen Einfluß am Vorgehen gegen die Türken hindern zu wollen', und kann nicht dringend genug bitten, ‚jeden, auch den scheinbar freundlichsten und unverfänglichsten Versuch in dieser Richtung zu unterlassen. Die Situation ist so gespannt, daß die Grenze zwischen freundlicher Abmahnung und versteckter Drohung sich gar nicht ziehen läßt. . . . Überlassen wir es England und eventuell Österreich, ihre eigenen Kastanien auch selbst aus dem Feuer zu holen.'

In den Erwägungen über Beantwortung der Briefe Alexanders II. und Gortschakows klingt besonders stark die Sorge Bismarcks durch, Rußland könnte eine unfreundliche Haltung zur Anbahnung deutschfeindlicher Koalitionen ausbeuten. Daher wird die Bitte wiederholt, der Kaiser wolle ‚sich durch ein edelmütiges Interesse für den Frieden anderer nicht dazu bewegen lassen, unseren eigenen Frieden, ja unsere eigene Sicherheit auf das Spiel zu setzen. Es ist wohl möglich, daß wir Rußland bewegen können, mit der Türkei Frieden zu halten, aber doch nur auf unsere eigenen Kosten und unter Anbahnung einer gegen uns gerichteten Koalition unter Rußlands Leitung'. Sollte zu einer solchen Politik Neigung vorhanden sein, so müßte der Kanzler erneut erklären, daß er mit Ehren daran nicht mitwirken könne. Es sei ihm nicht zweifelhaft, ‚daß England ebenso wie wir den Frieden sicherstellen könnte, wenn es Rußland für den Fall des Angriffs mit seiner Kriegserklärung bedroht, und England hat dazu nach seinen Interessen vielleicht Anlaß, jedenfalls die natürliche Legitimation; wir aber keines von beiden'.

Dementsprechend beschränkten sich die beiden Antwortschreiben an

den russischen Kaiser und Kanzler auf die Befriedigung über das gute Einvernehmen zwischen Rußland und Österreich, auf die Hoffnung, daß der Friede erhalten bleibe, und für den Fall, daß das nicht möglich sei, auf die Zusicherung einer den beiderseitigen Traditionen entsprechenden, die Ereignisse von 1870 dankbar würdigenden Haltung. Bismarck betonte in seiner Antwort ferner, daß der Beweggrund für Deutschlands Stellungnahme nicht die von Gortschakow in den Vordergrund gestellten Rücksichten auf Europa, sondern die Freundschaft für Rußland sei. Eine Instruktion für Schweinitz hob dann noch hervor, daß 1870 kein formeller Vertrag bestand, ein solcher somit auch jetzt nicht gefordert werden könne. Ferner wurde darin gesagt, daß Deutschland das erfreulicherweise auch zwischen Rußland und England bestehende gute Verhältnis nach Kräften fördern und zu diesem Zwecke als Beweis der Aufrichtigkeit des Kaisers Alexander insbesondere das Argument verwerten wolle, daß dieser selbst die Einfahrt der vereinigten Flotten in die Dardanellen beantragt habe.

Tatsächlich bestand das gute Verhältnis zwischen Rußland und England längst nicht mehr, sondern der Konflikt zwischen beiden Ländern spitzte sich immer mehr zu, obwohl man sich am 4. November auf den Zusammentritt einer Konferenz in Konstantinopel geeinigt hatte. Lord Beaconsfield hielt am 9. November eine herausfordernde kriegerische Rede. Alexander II. erklärte tags darauf in Erwiderung auf die Adresse des Adels der Krim, es sei seine ‚feste Absicht, selbständig zu handeln, falls es nicht möglich sein werde, von der Türkei Garantien zu erhalten, die eine Ausführung der russischen Forderungen sicherten'. Am 13. erging sodann der Befehl zur Mobilmachung von sechs russischen Armeekorps. Bismarck legte nunmehr den deutschen Standpunkt der Zurückhaltung auch öffentlich dar bei einem parlamentarischen Diner am 1. Dezember und einige Tage später im Reichstage, wo er gegenüber dem den großdeutschen Gedanken vertretenden Abgeordneten Windthorst die berühmte Erklärung abgab, daß er in den orientalischen Dingen für Deutschland ‚kein Interesse sehe, welches auch nur die gesunden Knochen eines einzigen pommerschen Musketiers wert wäre'.

Unsere Kenntnis der gleichzeitigen geheimen Vorgänge wird in wertvoller Weise bereichert durch zwei Berichte über die Unterredung, die Lord Salisbury am 23. November 1876 in Berlin mit Bismarck hatte, und über die bisher bei Hanotaux und Wertheimer nur sehr unvollständige Angaben vorlagen. Der Kanzler kennzeichnete als Grundlinien der deutschen Politik: geringes Interesse an dem Schicksal der Türkei, jedoch großes an der Freundschaft mit England, Rußland und Österreich. Das Deutsche Reich würde daher auf die Freundschaft derjenigen der drei Mächte verzichten müssen, die verlangte, daß es ihr zuliebe die Rolle von Mietssoldaten gegen eine andere befreundete Macht übernehmen solle. Damit war dem englischen Minister jede Aussicht auf deutsche Unterstützung der britischen Politik gegenüber Rußland in dem von der Königin Viktoria persönlich und

von der englischen Tagespresse angestrebten Sinne genommen. Deutschland wünsche den Frieden, in erster Linie auch den zwischen Rußland und der Türkei. Falls das jedoch nicht möglich sei, so wünsche es wenigstens die Aufrechterhaltung des europäischen Friedens. England solle daher im Falle des Einrückens russischer Truppen in die Türkei nicht gleich Rußland den Krieg erklären. Die Russen kämen voraussichtlich nicht so rasch nach Konstantinopel. An Stelle kriegerischen Vorgehens könnten sehr wohl territoriale Kompensationen treten, wie Österreich das voraussichtlich tun werde, und wie England dasselbe durch Besetzung von Ägypten und eventuell sogar Konstantinopel tun könnte. Salisbury, der ja schon als junger Abgeordneter zur Zeit des Krimkriegs die traditionelle englische Politik der unbedingten Aufrechterhaltung der Türkei entschieden bekämpft hatte, beobachtete große Zurückhaltung, empfing jedoch einen tiefen Eindruck von dem Gespräch und äußerte später, Lord Beaconsfield könne von Bismarck viel über die Orientfrage lernen.

Der erste Monat des Jahres 1877 brachte die österreichisch-russischen Konventionen, worin in Bestätigung der Abmachungen von Reichstadt Rußland nicht nur die Okkupation, sondern bestimmt und formell die Annexion von Bosnien und Herzegowina unter Vorbehalt späterer Verständigung über das Sandschack zugestand. Noch im Januar scheiterte auch die seit Anfang Dezember in Konstantinopel tagende Konferenz, da die Pforte alle Vorschläge der Mächte ablehnte, im Vertrauen darauf, daß in England die türkenfreundliche Haltung des zweiten Bevollmächtigten, des Botschafters Sir H. Elliot, der die Ansichten der Königin und des Premierministers Lord Beaconsfield vertrat, den Sieg davon tragen werde über die türkenfeindliche Haltung des ersten Bevollmächtigten Lord Salisbury, dessen Auffassung der Außenminister Lord Derby zuneigte. Rußland sah in der ablehnenden Haltung der Türkei eine Beleidigung Europas, war entrüstet, als Bismarck sich nicht beleidigt fühlen wollte, und strebte eine gemeinsame diplomatische Aktion der Großmächte an, die dem russischen Nationalgefühl Genugtuung geben würde; wäre eine solche Einigung nicht erreichbar, dann wollte man militärisch vorgehen. Zur Erzielung der gemeinsamen Aktion begab sich der Orientspezialist General Ignatiew wieder auf Reisen. In Berlin nicht ungünstig aufgenommen, hatte er in London keinen Erfolg, da man dort die Demobilisierung der russischen Armee forderte. Als schließlich zwischen London und Petersburg in dieser Frage ein Kompromiß zustande gekommen war, scheiterte er wiederum an der Pforte, die fand, daß er ‚ihre Würde beeinträchtige‘, ein Wort, das damals im Völkerleben noch Geltung hatte.

Am Georgstage, am 24. April, erklärte Rußland den Krieg. Die sowohl auf dem europäischen wie auf dem asiatischen Schauplatz eintretenden Rückschläge auf russischer Seite entsprachen der Voraussicht Bismarcks in seiner Unterredung mit Salisbury. Doch gegen Jahresende war die Lage für die Türkei hoffnungslos geworden. Die russischen Ar-

meen näherten sich Konstantinopel. Die öffentliche Meinung Europas ward von Schrecken vor der russischen Macht erfüllt und sah schon eine Weltherrschaft des Zaren heraufziehen. In England wuchs die Kriegspartei, die Friedensversammlungen hörten auf, das Jingolied ertönte allabendlich in den Theatern. Im Waffenstillstand von Kasanlik wurden der Türkei Bedingungen auferlegt, die den Abmachungen mit Österreich strikte widersprachen, indem sie einerseits ein Großbulgarien schufen, andererseits für Bosnien und die Herzegowina nur autonome Verwaltung, aber keine Besetzung durch Oesterreich vorsahen. Andrássy fühlte sich hintergangen und ließ am 28. Januar 1878 in Berlin mitteilen, er sähe ‚nur die Alternative: ‚Konflikt mit Rußland oder Konferenz'. Als Konferenzort könne nur Wien oder Berlin in Frage kommen.

Bismarck fand den Vorschlag zwar ‚ungeschickt und unpraktisch' und fürchtete, daß Andrássy darüber zu Fall kommen könne, wollte sich aber natürlich dem österreichischen Wunsche nicht versagen, um so mehr, als auch Rußland die Konferenz unter der Bedingung, daß sie in Berlin und nicht in Wien oder London tage, anzunehmen bereit war. Hier tritt die Sorge Bismarcks ob des weiteren Verbleibens Andrássys am Steuer der Donaumonarchie uns zum ersten Male entgegen. Noch deutlicher wird das ausgesprochen in einem Diktat vom 2. Februar 1878, wo es wegen der unerwarteten Weigerung Rußlands gegen Wien als Konferenzort heißt: ‚Wir haben in der Türkei keine Interessen, die wir Rußland nicht opfern könnten; in Österreich aber haben wir solche. Deutschland hat ein unmittelbares und ein europäisches Interesse, sich mit Österreich gut zu stehen und dort einen uns freundlichen und persönlich glaubwürdigen Minister zu erhalten. Wenn Fürst Gortschakow vielleicht annimmt, nach Andrássys Sturz demselben einen Nachfolger zu geben, der mit mehr Hingebung für Rußland als dessen Bundesgenosse gegen die Türkei auftritt, so könnten wir uns mit dieser Seite einer Zukunft Österreichs noch ohne Schaden befreunden. Wir sind aber nicht sicher, ob ein Nachfolger Andrássys nicht einer der deutsch-feindlichen Parteien Österreichs angehören würde und wünschen deshalb, den Grafen Andrássy, zu dem wir Vertrauen haben, im Amte zu erhalten.' Dieser Gesichtspunkt, das Vertrauen zu Andrássy und die Befürchtung seines Ersatzes durch einen deutschfeindlichen Nachfolger, wird bei Abschluß des deutsch-österreichischen Bündnisses noch eine wichtige Rolle spielen.

Da Gortschakow Wien als Konferenzort beharrlich ablehnte, war Bismarck bereit, nötigenfalls in die Wahl von Berlin zu willigen, obgleich er es nicht wünschte, nicht nur seiner Gesundheit wegen, sondern auch ‚weil Deutschland dort zur Parteinahme genötigt würde'. Die Fabel, daß er aus persönlichem Ehrgeiz den Vorsitz auf einem europäischen Kongreß angestrebt habe, ist gründlich zerstört. Wie sehr ihm am Herzen lag, jede Parteinahme zu vermeiden, hat er in seiner viel bewunderten Reichstagsrede vom 19. Februar 1878 ausgeführt, worin er die Aufgabe Deutschlands kennzeichnete

als die ‚des ehrlichen Maklers, der das Geschäft wirklich zustande bringen will'. Entschieden wies er die von einem Teil der Presse geforderte Schiedsrichterrolle zurück. Deutschland habe nicht ‚den napoleonischen Weg zu gehen' und weder den ‚Schiedsrichter' noch auch den ‚Schulmeister' Europas zu spielen. Eine Einmischung als dritte Macht im Bunde mit Österreich und England könne nicht in Frage kommen, denn ‚Rußland hat uns Farbe und Freundschaft gehalten, als wir in schwieriger Lage waren'.

Inzwischen hatte sich der politische Horizont immer mehr verdüstert. Am 13. Februar war die britische Flotte vertragswidrig, ohne die Ermächtigung des Sultans einzuholen, in die Dardanellen eingelaufen. Neue Instruktionen Gortschakows gestanden zwar zu, daß Österreich Bosnien und die Herzegowina ‚nehme' und daß Konstantinopel nicht eine freie Stadt werde, sondern dem Sultan verbleibe, hielten aber an der Schaffung von Großbulgarien fest. London und Wien drängten auf Beschleunigung der Konferenz. In London sah man in ihr die einzige noch vorhandene Möglichkeit, den Krieg zu verhindern. Man befürchtete den Einmarsch der Russen in die türkische Hauptstadt und drohte mit Abberufung des Botschafters von Petersburg, falls darüber keine befriedigende Erklärung abgegeben würde. Gortschakow antwortete, ‚Rußland wie England hätten die gleiche Ansicht, durch eventuelle Besetzung von Konstantinopel ihre Angehörigen zu schützen. England habe gegen den Willen des Sultans zu diesem Zwecke Schiffe in den Bosporus einlaufen lassen und wolle nun Rußland verbieten, seinerseits ohne Zustimmung des Sultans das Gleiche zu tun. Der Kaiser werde tun, was notwendig sei; l'Angleterre fera ce qu'elle voudra'. Diese Antwort konnte, auch wenn sie der russische Botschafter in London, der versöhnliche Graf Schuwalow, sicher nur in sehr gemilderter Form vorgelesen haben wird, kaum als entgegenkommend gelten. Trotzdem gab sich das englische Kabinett damit zufrieden, weil es nicht recht wußte, was es wollte, und weil die Flotte im Marmarameer dadurch, daß die Halbinsel von Gallipoli aus Mangel an Landtruppen nicht hatte besetzt werden können, sich in recht gefährdeter Lage ohne gesicherten Rückzug befand.

Aber auch auf russischer Seite fehlte die Entschlußkraft, durch raschen Vorstoß auf Gallipoli den britischen Kriegsschiffen den Rückweg zu verlegen. Gortschakow strebte nach diplomatischen Lorbeeren. Zunächst sollte durch Vorbesprechung zu dreien in Wien ein Einverständnis der Kaisermächte vor Zusammentritt der Konferenz erzielt werden. Das mißlang. Dann verwandelte man am 3. März in San Stefano die Waffenstillstandbedingungen in einen Präliminarfrieden, der aber Papier bleiben mußte, solange die Macht fehlte, seine Bestimmungen durchzusetzen.

An demselben Tage ließ Gortschakow bei Deutschland vertraulich anfragen, ob Berlin endgültig als Konferenzort angenommen werde. Als ‚trotz mancher Bedenken' eine Zusage erfolgte, erging sich der russische Kanzler in überschwenglichen Ausdrücken des Dankes und beteuerte, stolz

darauf zu sein, ‚die schönsten Erinnerungen seines Lebens bei einer Gelegenheit erneuern zu dürfen, die des Genies des Fürsten Bismarck würdig sei'". In London jedoch herrschte Mißtrauen gegen die ‚russische Färbung' von Berlin. Man befürchtete eine vorherige Verständigung der drei Kaiser und erschrak bei dem Gedanken, Bismarck könnte vielleicht den Vorsitz an Gortschakow überlassen. Nach drei langen Kabinettssitzungen entschloß man sich endlich, den Vorschlag anzunehmen, forderte aber, daß dem Kongreß — denn dazu war infolge der Teilnahme der leitenden Minister die Konferenz nunmehr geworden — alle Bestimmungen des Friedensvertrages zur Ratifizierung vorgelegt werden sollten. Rußland jedoch wollte nur jene Bestimmungen unterbreiten, die europäisches Interesse hätten, und weigerte sich gegen die Verpflichtung, von vorneherein Mehrheitsbeschlüsse als bindend anzunehmen. Diesen zweiten Einspruch erkannte England als berechtigt an. Der Streit über den ersten Punkt spitzte sich immer mehr zu.

Am 28. März beschloß die Mehrheit des Londoner Kabinetts die Einberufung der Reserven gegen die Ansicht Lord Derbys, der zurücktrat und an der Spitze des Außenministeriums durch Salisbury ersetzt wurde. Am 1. April erging eine drohende Zirkularnote. Die Rüstungen wurden fortgesetzt, indische Truppen nach Malta herangezogen. Beaconsfield hielt wieder eine seiner stolzen Reden, worin er England als eine Macht feierte, größer als das römische Imperium und das Reich Karls des Großen. Der Kongreß schien gescheitert, der Krieg unvermeidlich. Es würde vielleicht auch dazu gekommen sein, wenn nicht Andrássy England mißtraut und befürchtet hätte, es wolle Österreich in den Waffengang gegen Rußland hetzen, selbst sich aber auf leere Demonstrationen beschränken. Ein Ende März unternommener russischer Versuch, sich auf dem Wege direkter Verhandlungen durch General Ignatiew mit Österreich zu verständigen, blieb denn auch nicht ganz erfolglos. Eine Aufzeichnung Andrássys vom 29. März 1878, worin er die Okkupation von Bosnien und der Herzegowina forderte, wurde in Petersburg günstig aufgenommen; es war mit den Reichsstadter Abmachungen vom Juli 1876 und den Konventionen vom Januar 1877 das drittemal, daß Rußland sich mit diesem Schritte einverstanden erklärte.

Zwischen England und Rußland war indessen die Lage so ernst geworden, daß Bismarck sich entschloß, aus der bisher geübten Reserve herauszutreten. Am 9. April schlug er in London und Petersburg vor, die britische Flotte und das russische Heer sollten beide aus der Nähe von Konstantinopel zurückgezogen werden, denn ‚der Friede scheine fast mehr durch die tatsächliche Stellung der Streitkräfte beider Mächte als durch die politische Lage der türkischen Frage gefährdet'. Rußland ging sofort mit Dank auf den Vorschlag ein und nannte die Vermittlung einen ‚Freundschaftsdienst'. Auch England nahm es ‚freudig und dankbar auf, daß Deutschland seine Vermittlung gerade da habe eintreten lassen, wo die Gefahr am nächsten lag'. Aber hinsichtlich der Ausführung kam es zu einem Feilschen über das Maß der

Entfernung, um das die beiderseitigen Streitkräfte zurückgenommen werden sollten, um den zeitlichen Beginn des Rückzugs und um die Kündigungsfrist des Abkommens. Zu einer Einigung und zum Rückzug der Truppen und Schiffe kam es nicht; aber der Vorschlag Bismarcks hatte in einem Augenblick, da die Besprechungen zwischen London und Petersburg auf dem toten Punkt angekommen waren, neue Verhandlungen angebahnt und damit die akute Kriegsgefahr beseitigt.

Bevor eine ersprießliche Tätigkeit des Kongresses möglich wurde, mußten jedoch noch folgende Fragen geregelt werden:

1. Die Besetzung von Bosnien und der Herzegowina; 2. die Kompetenz des Kongresses; 3. die Abgrenzung von Bulgarien; 4. die russischen Gebietserwerbungen in Asien; 5. die beßarabische Frage.

Zu 1. Was Bosnien und die Herzegowina betrifft, so hatte, wie erwähnt, die österreichische Forderung vom 29. März auf ‚Okkupation' in Petersburg eine günstige Aufnahme gefunden. Andrássy suchte nunmehr auch die Zustimmung von London zu gewinnen. Eine dort übergebene, bisher unbekannte Denkschrift vom 21. April wünschte die ‚Annexion' und führte zur Begründung an, daß der schmale Küstenstreifen von Dalmatien nicht zu halten sei, wenn die das Hinterland bildenden beiden Provinzen unter slavische Herrschaft kämen. Salisbury hatte zwar gegen die Annexion keine Bedenken, wollte aber nicht direkt dazu mitwirken. Als dann Andrássy seinen Wunsch auf ‚Okkupation und Verwaltung' einschränkte, erklärte sich Salisbury zur Unterstützung des Begehrens bei der Türkei bereit. Das österreich-englische Abkommen vom 6. Juni ging noch darüber hinaus, indem die britische Regierung sich verpflichtete, ‚jeden Vorschlag zu unterstützen, den Österreich dem Kongreß zu machen für gut finden würde'.*

Der Standpunkt Bismarcks in der bosnisch-herzegowinischen Angelegenheit war, Österreich solle schon vor dem Zusammentritt des Kongresses durch Einmarsch in beide Provinzen eine vollendete Tatsache schaffen, denn ohne eine solche befürchtete er, daß nicht nur die Pforte, sondern auch Italien und Frankreich Schwierigkeiten machen, England aber eine indifferente Haltung beobachten würde, so daß Österreich nur der Zustimmung Deutschlands und Rußlands sicher wäre. Andrássy zögerte mit Rücksicht auf die öffentliche Meinung der Donaumonarchie. Würde er Bismarcks Rat befolgt und zugegriffen haben, so würde uns die Krise von 1908/09, vielleicht auch der Weltkrieg erspart worden sein! Bismarck vergewisserte sich nunmehr in Besprechungen mit Schuwalow, der ihn anläßlich einer Reise nach Petersburg auf dem Hin- und Rückwege am 10. und 20. Mai besuchte, daß Rußland keinerlei neue Bedenken gegen die österreichische Okkupation erhob. Er war ferner in London mit Erfolg warm für den österreichischen Standpunkt eingetreten, worüber sich Andrássy besonders erfreut zeigte.

Zu 2. Bismarck war es auch, der in der Frage der Kompetenz

* Wertheimer a. a. O. III. Seite 122 Anm.

des Kongresses bei der zweiten Besprechung mit Schuwalow am 20. Mai die Einladungsformel derart faßte, daß der Zweck der Beratung die ‚Besprechung des Präliminarfriedens von San Stefano' sei und daß die Mächte sich bereit erklärten, ‚die freie Erörterung des gesamten Inhalts des Vertrags zuzulassen und sich daran zu beteiligen'. Damit war das Hauptbedenken Englands gegen den Kongreß überwunden.

Zu 3, 4 und 5. Über Bulgarien, Kleinasien und Beßarabien verhandelte Schuwalow in London unermüdlich im Sinne einer Verständigung, wobei er den Einfluß Ignatiews in Petersburg zu bekämpfen hatte und wiederholt schroffe Weisungen Gortschakows durch Gegenvorstellungen zu mildern verstand. Schuwalow und Salisbury besprachen alle Einzelnheiten ihrer Verhandlungen mit dem deutschen Botschafter Graf Münster, der seinerseits gleichfalls nach Kräften auf Einigung hinwirkte. Das nach langwierigen Bemühungen erzielte englisch-russische Abkommen vom 30. Mai enthielt die Zweiteilung Bulgariens, das türkische Besatzungsrecht im südlichen Teil (Ostrumelien), gab in Asien Kars und Batum an Rußland, nicht aber Bajasid, und gestand die Abtretung Beßarabiens an Rußland zu.*

So war dank deutscher Vermittlung der Weg für den Zusammentritt des Kongresses geebnet. Rußland, das sich offenbar infolge der Desorganisation seiner Armee durch den Winterfeldzug militärisch schwach fühlte, hatte gegenüber Österreich in der bosnisch-herzegowinischen Frage, gegenüber England durch Vorlage des gesamten Friedensvertrags, sowie durch Verzicht auf Schaffung eines Großbulgariens nachgegeben, jedoch in Asien und betreffs Beßarabiens seine Ansprüche im wesentlichen durchgesetzt und schließlich noch erreicht, daß England auf die plötzliche, gänzlich ungerechtfertigte Forderung nach einseitigem Rückzug der russischen Truppen aus der Nähe von Konstantinopel wieder verzichtete.

Am 13. Juni trat in Berlin der Kongreß zusammen. Er vereinigte bedeutende Staatsmänner in einer Anzahl, wie sie seitdem nicht mehr am grünen Tisch versammelt waren. Auch Fürst Gortschakow war, obwohl leidend, nach der deutschen Hauptstadt gekommen. Er hielt, wie er sich zum deutschen Botschafter geäußert hatte, seine Anwesenheit deshalb für besonders nützlich, weil man wisse, daß er ‚nie eine Unwahrheit gesagt habe', eine kühne Behauptung, die Bismarck im Bericht des Botschafters mit einem Ausrufungszeichen versah. Neues über den Kongreß erfahren wir aus den Akten nicht, weder zu den bei Martens und im ‚Staatsarchiv' abgedruckten Protokollen der öffentlichen Sitzungen noch über die wichtigeren geheimen Unterredungen zwischen Bismarck, Andrássy, Beaconsfield, Salis-

* Der volle Text des elf Punkte umfassenden Abkommens ist bis auf geringe Abweichungen richtig wiedergegeben in der Sammlung der Verträge von Martens II. Serie, Teil III, Seite 296 ff., und im ‚Staatsarchiv', Band 34, Nr. 6749.

bury und Schuwalow. Auch findet sich nichts darüber, ob Bismarck, wie Hanotaux behauptetet, von Anfang an die englisch-türkische Konvention vom 4. Juni über die Abtretung von Cypern gekannt habe, deren Veröffentlichung beinahe die Abreise des französischen Vertreters zur Folge gehabt hätte.

Daß Bismarck auf dem Kongreß seine Vermittlertätigkeit in intensivster Weise fortgesetzt hat, wissen wir aus seinem eigenen Munde. Nach einem Diktat vom 9. August 1879 ist ‚die Nachgiebigkeit Englands gegen Rußlands Forderung von Batum, die Zurücknahme des englischen Anspruchs, der Türkei Sicherheitsstreifen nördlich des Balkans zu gewähren, die Ausdehnung der bulgarischen Grenze über Sofia hinaus' nur durch Vermittlung des Kanzlers und durch seine Drohung, vom Kongreß zurückzutreten, durchgesetzt worden. Diese Angabe Bismarcks wird bestätigt durch die Meldung Schuwalows an Alexander II., daß es nur der deutschen Unterstützung zu danken sei, ‚wenn der Kongreß nicht unter Abbruch der Verhandlungen zum Kriege geführt habe'. Denn ‚in drei Augenblicken . . . seien die Verhandlungen nur dadurch wieder in Fluß gekommen, daß es den deutschen Bevollmächtigten gelang, durch persönliches Eingreifen die von den Bevollmächtigten Englands und Österreichs gefaßten Beschlüsse in einem Rußland erwünschten Sinne umzugestalten'. Daß Bismarck nicht, wie Gortschakow und die Panslavisten später behaupteten, Rußland ungerechterweise benachteiligt hat, bezeugen auch die Klagen des britischen Botschafters in Konstantinopel über die Schwäche der englischen Minister, die er geradezu beschuldigt, ‚das Spiel Rußlands zu spielen und dort nachzugeben, wo man hartnäckigen Widerstand leisten sollte'.

Trotzdem wurde die Tätigkeit des ‚ehrlichen Maklers' von Rußland mit solchem Undank gelohnt, daß Bismarck sich schließlich zu der von ihm so lange sorgfältig gemiedenen Option zwischen Rußland und Österreich entschließen mußte. Der Bericht darüber, was die Aktenpublikation zu diesem wichtigen Abschnitt der deutschen Geschichte Neues bringt, soll einer späteren Betrachtung vorbehalten bleiben.

Kritik

Agnes Miegel und ihre Ballade
Von Anton L. Mayer-Pfannholz

Scharf und deutlich treten die Merkmale hervor, durch die sich die Ballade der ostpreußischen Dichterin Agnes Miegel gegen die Werke anderer moderner Balladendichter, vor allem Münchhausens und der Lulu von Strauß und Torney, abgrenzt: der immer mitschwingende, die Tonart wesentlich beeinflussende Klang des Gefühls trotz stärkster epischer Konzentration, die künstlerische Fesselung eigenpersönlichster Leidenschaft in ruhevoll-objektiver Form, der gedämpfte Nachhall selbsterlebten und selbstgetragenen schweren Schicksals. Gerade durch diese Abgrenzungen aber schafft sich die Dichterin ein ganz ihr allein zugehöriges, festumpfähltes Eigengebiet innerhalb der modernen Ballade. Denn die Fülle von Klangfarben, wie sie ihr Wegebahner, Theodor Fontane, in seine Dichtung hineinbannt, hat sich, so möchte es scheinen, auf die Jüngeren verteilt, und dadurch hat jeweils ein bestimmter Komplex der balladesken Mittel die Vorherrschaft erlangt, je nachdem die individuelle Eigenart des Dichters sie forderte, ohne den übrigen dichterischen Wirkungsmöglichkeiten ihr Recht und ihre Bedeutung ganz zu rauben: bei Münchhausen das heroische Element, freilich unendlich psychologischer, als es durch die romantische Richtung eines Strachwitz verherrlicht wurde, und unendlich menschlicher und tiefer, als seine Geste bei Detlev von Liliencron ist; bei Strauß die plastische, dramatische Formung in Aufbau und Schilderung, bei Miegel die Verfeinerung des lyrischen Gefühlstons der Ballade bis zum Subjektiven, die Steigerung der lyrischen Übertönung fast bis zum Wert einer Grundtönung.

Agnes Miegels Ballade kann daher unter keiner Bedingung von ihrer Lyrik getrennt betrachtet werden. Die neueste Gedichtsammlung* zwingt noch kategorischer zu dieser Forderung als die frühern;** das Epische ist vom Lyrischen fast ganz überwunden und überwuchert. Inmitten des lyrischen Wegs ist die Miegelsche Ballade aufgeblüht; was Wunder, wenn sie immerzu von diesem Mutterboden genährt ist?

Die Dichterin gehört zu denen, deren Meisterschaft und höchste Kraft in der heimischen Erde ruht. Die Heimat, das ostpreußische Land mit der geheimnisreichen Küste, den weiten, stillen Fluren, den träumenden Wassern, den buntformig empordampfenden Strandnebeln und den trübgrauen Wolken, den grünenden Hügeln und den alten, düstern Städten — diese Heimat webt und wirkt in ihren Liedern und taucht auch in vielen ihrer Balladen lebendig und mitschaffend empor. So heißt es im ‚Heimweh‘:

> ‚In meiner Stadt im Norden
> Stehn sieben Brücken, grau und greis,
> An ihre morschen Pfähle
> Treibt dumpf und schütternd jetzt das Eis.‘

---

* Agnes Miegel, Gedichte und Spiele. Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1920. (Stücke wie ‚England‘ möchte man gerne vollständig missen.)

** ‚Gedichte‘. Stuttgart, J. G. Cotta. ‚Balladen und Lieder‘, Jena 1910. E. Diederichs.

In der Ballade ‚Die Braut' ist diese lyrische Reminiszenz zu wuchtigem Schwung, zu leidenschaftlichem Naturleben emporgetürmt; wie Sturmstöße des Vorfrühlings braust es durch die Sprache, donnernder Rhythmus und grollender Reim:

„. . . Und schütternd unter dem bunten Zug
Bebte die Brücke, die ihn trug;
Durch Glockengeläute und Brautgesang
Des Eisgangs donnerndes Dröhnen klang,
An die schwankenden Pfähle, getürmt und schwer,
Stürmte der Schollen gespenstisches Heer,
In rasenden Strudeln, in kochender Wut,
Gelbgrau und schäumend rauschte die Flut;
Und über den Hafen und über den Kai
Stießen die Möven mit schrillem Schrei . . .'

Aus den Nebelschleiern der Haffküste steigen die alten Preußengötter empor; in pantheistischer Mystik leben diese Schemen in den Liedern der Miegel, die mit all ihrem Sehnen und Leiden nicht den Weg zu einer höchsten göttlichen Realität fand und im Naturmythus ihrer Heimat den letzten Ausdruck ihrer metaphysischen Sehnsucht sieht:

„. . . Und über den Lindenwipfeln
Führten im Blitzesschein
Die alten Preußengötter
Ihren ersten Frühlingsreihn.
Herden und Saaten segnend
Schwanden sie über das Meer;
Ihre hohen Bernsteinkronen
Blitzten noch lange her.'

Und wieder, um bei einem Beispiel zu bleiben, klagt die ‚Braut':

‚Du Strom, der gelb an die Pfähle schäumt,
Von dir hat meine Seele geträumt,
Jahr um Jahr, als Kind und als Maid,
Sah ich nach dir, und nie ward ich's leid,
Und ich sah dich erglühen im Abendlicht
Wie ein rätselhaftes, geliebtes Gesicht!'

Gestalten des Mythus, der Geisterwelt, Wiederkehrende aus einer andern Sphäre, Phantasiegeschöpfe alten Heidentums, Gebilde aus den Dämmerungsnebeln der Sage und Superstition, — sie sind die Träger der Handlung in den Balladen: der verpönte Preußengott, dem die christlichen Strandfischer in grausiger Nacht am alten Altarstein opfern, damit er ihnen von der Schwedennot helfe, ‚Die Braut', die dem Stromgott sich anverlobt und von ihm am Hochzeitstag niedergeholt wird, die schöne Hexe Meta, die sich in den Armen ihres Freiers zu Feuer und Wasser und Eis und Schlange verwandelt, ‚Schön Agnete', die den schlammschwarzen Wassermann gefreit und vor der geschlossenen Kirchentüre für sich und ihre grünhaarigen Nixenkinder fleht, bis ihr die Tür sich öffnet, ‚Die Müllersbraut', die Geister auf der ‚Fähre', ‚Lady Gwen', die in ihrer Brautnacht — Hallows Eve, wo die Toten umgehen! — ihr toter, heimlicher Geliebter besucht; sie hat ihn ein Jahr zuvor in ihrem Bett vor seinen Feinden verborgen und gerettet . . . All diese Gestalten rücken die Ballade der Miegel eng an die alte Volksballade heran, an das Reich, aus dem Goethes und Hebbels

und der Droste beste Balladen stammen; sie schaffen aber durch ihre zartnervige und sensible Menschennatur (wieviel Frauenschicksal allein ist doch hier verwoben!), die sie unter den Händen der psychologisch ungemein subtilen Dichterin erhalten, um sich her eine wundersame, lichtschleierhafte, mattglitzernde Atmosphäre, in der ihre Umrisse wie in einem verwischenden sfumato geheimnisvoll und dunkel verrinnen. Welch ein Unterschied zu den hart und körnig emporgerissenen Gestalten der niedersächsischen Balladendichterin! In monumental wirkenden Konturen stechen die Personen der Lulu von Strauß von ihrem malerischen, lyrischen Hintergrund ab, selbst da, wo Sage und Legende den Stoff herzubringen, wie etwa in ‚Mara', in ‚Das Wasser Unsterblichkeit' oder im ‚Ahasver'. Diese Menschen wirken alle historisch, die der Miegel alle mythologisch, selbst diejenigen, die in geschichtlich erfaßbarer Zeit ihr Wesen hatten wie die ‚Domina' oder ‚Heinrich von Plauen' oder die samländischen Fischer. Diese Menschen wirken alle um so unpersönlicher, als ihre Gesinnungen und Handlungen eher Reflexbewegungen irgendeines außer und hinter ihnen stehenden Fatums, irgendeiner Idee zu sein scheinen denn Ergebnisse der Bewegung eines freien Willens. Wie die Verkündigung eines Kismet dröhnen die Verse Herrn Volkers in den ‚Nibelungen' und auch durch die Rede der aufrechten ‚Domina' tönt's wie stumme Schicksalsergebung trotz der stolzen Haltung, trotz der funkelnden Augen: ‚Jochen, ich bin zu alt dazu!'

Ergebung, Entsagung, schmerzenreiches Entbehrenmüssen, gramvolle Enttäuschung, hoffnungsleeres Dulden und dennoch erinnerungsschwere Liebe, zweifelbanges Fragen und fragemüde Skepsis: — so zittert's durch die Lyrik Agnes Miegels; und in all diesen Stimmungen und Konflikten bewegen sich auch die sinnenden, gedankenverlorenen Menschen, die durch ihre Balladen gehen. Auch die Auffassung der Personen als Inkarnationen oder Werkzeuge von Geistern einer höheren Welt, die mit einer Art zweiten Gesichts gesehene Doppelgestaltigkeit aller irdischen Erscheinung ist in der Lyrik vorgezeichnet:

‚Und zu meinem müden, bleichen
Spiegelbild hab ich gesagt:
Trägst du an der Stirn ein Zeichen,
Das des Lebens Lust verjagt?'

Oder:

‚Ihr, die ich liebte, seid ihr nur
Ein Schemenzug und Maskentanz
Und folg ich zitternd eurer Spur
Um einer toten Schönheit Glanz,
Die ich vor Ewigkeit besaß
Und die mein Herz nie mehr vergaß?'

Es liegt also auf dem Auskosten und Durchleben von Stimmungen und visionären Augenblicken bis in die zarteste Verästelung des Gefühls ein ausschlaggebendes Gewicht; viele Balladen sehen in der größtmöglichen Vertiefung des lyrischen Affekts ihr Ziel, und auch die handlungsreichsten lassen noch breite Flächen frei für das Versenken in großgeschaute Bilder und die Verbildlichung eines übermächtigen Eindrucks. Die Folge für den Aufbau der Ballade ergibt sich ohne weiteres: Nicht eine große, mutig geschwungene dramatische Linie, der wir mit angehaltenem Atem folgen müssen bis zur Höhe, um dann einen jähen, tragischen Absturz zitternd zu erleben, nicht auf solcher Bahn bewegt sich die Komposition der Miegelschen Ballade; in rascherem oder langsamerem

Anstieg wird eine gewisse Höhe erreicht, vielleicht mit verschiedenen Absätzen, auf denen eine kontemplative Pause eintritt, sicher aber mit einem lyrischen Verweilen auf der Höhe selbst. Nicht als ob nun hier alles in einem weichen, uferlosen Lyrismus zerflösse; denn überall bei den eigentlichen Balladen* ist formell das Gedankliche und Gefühlsmäßige straff und kraftvoll gezügelt. Aber dieses ist trotz aller wunderbaren formellen Gebundenheit doch das herrschende Element, und zwar nicht selten so, daß in ihm die ganze Tragödie der Ballade sich einhüllt, daß der seelische Affekt am Ende eines Gedichts abschlußlos und mit großer, sehnsüchtiger Gebärde ins Weite hinausmündet, mancherorts doppelt wirksam (wie in ‚Schön Agnete'), aber vielfach auch doppelt traumhaft. Auch hier liegt ein Vergleich mit Lulu von Strauß und Torney nahe, und zwar an einem konkreten Beispiel: Die Tochter Erk Mannis, des Strandvogts, im ‚Wiegenlied' der Strauß und Miegels ‚Siebenschön von Stavoren', beide erfahren die Allgewalt der natürlichen Liebe zwischen Mann und Weib so, daß sie ihre Verderber und Verführer, deren Liebe sie gekostet haben, lieben müssen trotz Schmach und Tod und Not; aber bei dem Weib des Seeräubers Göde Michel setzt sich diese naturgewaltige Siegkraft des Eros in eine jähe Tat um; im letzten Augenblick sucht die Frau — nutzlos freilich — den von ihr Verratenen in urplötzlich aufflammender Erkenntnis zu retten; und wie ein fernes, immer leiser werdendes Donnerrollen nach einem furchtbaren Gewitterschlag klingt die gedämpfte Schilderung des Wahnsinns der auf immer und von allen Verlassenen. Siebenschön von Stavoren, vom Landstreicher verführt, an den Pranger gestellt und vom Volk verhöhnt, ausgestoßen aus der Gemeinschaft der Bürgerlichkeit —

„. . . sie küßte des Galgens rissiges Holz
Und sprach, vom Winde umstoben:
Wo blieb mein Glück, mein Reichtum, mein Stolz?
Armseliger Toter da oben,
Vom Regen gepeitscht, umkrächzt von den Kräh'n,
Du Mörder, du Dieb,
Mir warst du lieb, —
Und dir zu Füßen stirbt Siebenschön! —'

Der Ballade Höhe, in lyrischem Affekt erklommen, und ihre Katastrophe fallen hier zusammen. Nicht überall tritt diese Eigenart so markant in Erscheinung, manchmal erleben wir den tragischen Abschluß, wie etwa im ‚Opfer', aber er erscheint uns nicht mehr als das Wesentliche, so auch in der ‚Domina' oder in der ‚Gräfin von Gleichen'.

Wir müssen uns aber hüten, aus der Betrachtung dieser charakteristischen Eigenschaften der Miegelschen Ballade ein Werturteil zu abstrahieren, das namentlich bei einem Vergleich sich vorwitzig aufdrängen will. Im Gegenteil: Wenn wir fühlen und sehen, daß ein und derselbe Kunstzweig so farben- und formenreiche Pracht entfalten kann wie die Balladendichtung in den Werken eines Münchhausen, einer Lulu von Strauß und Torney und einer Agnes Miegel, so müssen wir uns aufrichtig freuen und jede Freude einzeln genießen: dort die unvergleichlich warm geschilderte Herrlichkeit stolz-frohen Menschentums und

* Wo wirklich die Handlung nicht mehr weiter geführt wird, wie in ‚Die schöne Dore', kann man auch nicht mehr von einer Ballade sprechen; sogar ‚Marie Antoinette' gehört hieher.

die gewaltige, packende dramatische Kraft, hier, bei Agnes Miegel, die Glut leidenschaftlicher Empfindung, die drängende und phantastisch-mystisch geschwellte Fülle persönlichen Erlebens und Erleidens, mit staunenerregender Macht in die Enge der Ballade gezwungen. Nur ein leiser Zweifel wird sich hervorwagen, gerade beim Lesen der letzten Sammlung: Wird Agnes Miegel noch ferner aus ihrem einzigen Born Stoff und Ausdruckskraft für ihre Ballade schöpfen können?

Josef Georg Oberkofler / Von Karl Debus

Die Sonnettenform bestimmt die ganze äußere Gestaltung der Gedichtsammlung ‚Gebein aller Dinge' (Kempten 1921, Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet). Was vielen andern Dichtern fehlt, das zentrale, leidvolle Erlebnis, aus dem seelische Kraft, Ringermut und dichterischer Gestalterwille wachsen, ist Oberkofler in Gnaden zuteil geworden. Eine Stunde der Erfüllung und des Einklangs hat er erlebt:

> Ich sah, in dich getaucht mit Geist und Sinn,
> Daß nur in dir ein neues Leben tagt,
> Des Seele ihrer Einsamkeit entsagt
> Um mein zu sein als heiligster Gewinn. (S. 6.)

Diese Harmonie von Leib und Seele im Liebeserlebnis ist nur ein Moment. Der Platoniker ahnt schon hier den Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit.

> O sieh: ich hab' in meiner armen Brust
> Der Liebe Urbild also hoch empfangen,
> Daß deinem Gleichnis ich vertraun gemußt.
> Oh! Meiner Arme drängendes Umfangen.
> Es ist das Ringen nur nach jener Lust,
> Aus dir und mir das Urbild hoch zu langen. (S. 11.)

Wie eine metaphysische Notwendigkeit erscheint angesichts solcher Höhensehnsucht der Tod der Geliebten. Das Ereignis wird für den Poeten der Ausgangspunkt einer schmerzlichen Verinnerlichung. Die Erinnerung an die blonde Frau, immer wieder zur magischen Gegenwart in der Vorstellung erweckt, versinkt doch wie ein blassendes Eiland, kein Zufluß neuen Erlebens findet mehr statt. Vergebens wird der Schmerz in der dichterischen Form gebändigt. Steinern, plastisch ragen die Sonnette wie die Bildsäule Memnons, in der es doch von geheimem Leben klingt. Machtvolle, neugeprägte Ausdrücke überraschen voll biblischer Kraft. Es ist das Pathos des Leides, das mit Gewalt den einzig lebenswürdigen Moment seiner höchsten Selbstempfindung verdichten will.

Dieses Dichters unstillbare Sehnsucht begnügt sich nicht mit dem bloßen Eindruck; die ästhetische Gestaltung, die sinnvolle rationale Deutung macht ihn nicht frei. Von Schmerzgewalten durchschüttert verliert er den Blick für das einzelne, ahnt er die Freiheit und Kraft Gottes hinter allen Kreaturen, und diese Ahnung wird in leidenschaftlichen Augenblicken zur Vision. Dann übersteigert sich die Sprache in mystisch belebten Personifikationen: ‚Blaß erhebt die Nacht aus mondenem Gelaß ihr Antlitz, von Erschöpfungen gebückt.' Es ist das eigene, zehrende Heimweh, das dem Dichter das All melancholisch verschleiert.

In romantischer Inbrunst und Süße wird aus dieser Heimatlosigkeit heraus das alte Thema von des Lebens Pilgerschaft, wird der Marienkult neu belebt.

Stammesbayerische Töne klingen wieder auf, tief, schwer und voll wie im Liede Walthers von der Vogelweide. Immer mehr rückt der Schwerpunkt ins Metaphysische, Göttliche. Aber Gott bringt Vernichtung dem Leiblichen:

Der Ewige, in riesigem Frohlocken
Tritt er in mich, der die Vernichtung trug
In seiner Stimme erzgefügten Glocken.

Das ist die Vergottung des Schmerzes selbst. Nun wird das Todesthema in allen Formen abgewandelt. Alle differenzierte Ursächlichkeit der Dinge wird in überströmend monistischer Sehnsucht nach dem Nirwana auf eine Formel zu bringen gesucht. Diese Formel ist schließlich das Verständnis alles Wachsens und Werdens als Fluch, dessen Ziel die Erlösung zum reinen Gotteserlebnis ist. Auf dieser Stufe erhöht sich die ursprüngliche Naturanschauung zur kosmischen Schau. Das eigne Irrsal wird auf das Schicksal der Erde und der Sternenwelt übertragen. Der Tod der eignen Sehnsucht und des eignen Strebens ist auch der Tod des All. Gott hat die Hoffart verworfen.

Die Tiefen stürzen in den Abgrund. Träg
Rührt sich die Höhe wölbend und zerrinnt.
So herrisch tost im Wirbel, der sich schräg

Im Finstern steilt, ein eisgespornter Wind
Und brandet heulend, aufgeschreckt hinweg,
Wenn Er — Jehova — seinen Gang beginnt. (S. 89.)

Oberkofler hat seinen Schmerz religiös vertieft und auf Gott, den Geber und Zulasser aller leidvollen und freudvollen Erlebnisse bezogen. Nur scheint, daß er zu sehr in der Gefühlssphäre stecken geblieben ist. Das Ergebnis ist maßlose Zerknirschung, Selbstentäußerung, Flucht vor allem Diesseitigen, die mystische Meeresstille, in der Gottes Sonne allein aufgeht. Vielleicht ist dies Verebben in passiver Religiosität für den Lyriker nur ein Durchgangspunkt, aus dem er mit gestähltem Ethos wiederkehrt zur Selbstgestaltung nach Gottes Wille in der Welt und im Ringen mit ihr.

Rundschau

Zeitgeschichte

Zur Heidelberger Tagung des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker (1.—8. September) war man aus allen Teilen Deutschlands zusammengekommen, Geistliche, Laien, Männer, Frauen, geistige Führer, Hungernde nach Ideen, Anregung und Kenntnis, annähernd vierzehnhundert Menschen. Alle hofften im stillen auf eine religiöse Erhebung und Begeisterung, auf ein Erleben dessen, was katholische Gemeinschaft wirklich und tatsächlich ist. Auf der vorjährigen Tagung des Verbandes in Bonn fehlte dies, gerade dies, trotzdem die Vorträge und Kurse auch damals gut, zum Teil bedeutend waren. Aber es war nicht dies Strömen von Mensch zu Mensch, nicht dies freudvolle Erkennen: Du, Nächster, bist wie ich, Katholik, durch dich strömt der gleiche Strom, der durch meine Seele zieht — Bruder in Christo. Dies also fehlte in Bonn, es war alles so rein menschlich. Vielleicht daß Organisationsfehler der damals noch nicht so erfahrenen Verbandsleitung es verschuldeten, vielleicht daß der Geist, der weht, ‚wo er will', nicht damals, sondern dieses Mal wehte, vielleicht auch, daß die tiefen Aufwühlungen, die in den Seelen der Menschen in diesen Jahren dauernd vor sich gehen, damals noch nicht, aber diesmal die tiefen seelischen Regionen so freilegten, daß die Wände fielen, die Mensch von Mensch allzu leicht scheiden.

Was war nun diese menschliche Nähe? Es war nicht ein gemeinsames Ruhen und Behagen, sondern gemeinsames Bewegt- und Aufgewühltsein. Überall standen Gruppen beieinander und redeten über Wichtiges und Ernsthaftes mit eigener Bewegung. Bei Tische, und wo man sich traf, sprach man miteinander und hatte die Scheu abgetan, die die eigene Existenz vor dem anderen mißtrauisch verdecken will. Die Arbeitsgemeinschaften waren wirklich, was ihr Name sagte, gemeinsames Arbeiten mit-, nicht gegeneinander. Wer wollte, kam zum Wort, und wer es hörte, glaubte auch, daß der andere es ehrlich und aufrichtig so meine. Der Theologe glaubte es dem Laien, daß die Erfahrung eines religiös geführten Lebens a u c h eine Erkenntnisquelle ist, und der Laie verehrte in dem Theologen den Priester. In den Vorträgen, und ganz besonders in den tief innerlichen und tief ergreifenden, in denen P. Lippert S. J. spät am Abend den ‚katholischen Menschen', sein Glück und seine Tragik aus innerer Schau gestaltend malte, war atemlose Stille und gehaltene Spannung. Und das war das Merkwürdige, daß der Geist katholischer Gemeinschaft, der die Tagung beherrschte, nicht in Frage gestellt war durch die ernstliche Verschiedenheit der Meinungen, wie sie sich z. B. erhob im Anschluß an Vorträge und Arbeitsgemeinschaft von Dr. v. Hildebrand, der so stark und nicht ohne eine, man könnte sagen, großartige Einseitigkeit das übernatürliche Moment im Vorgange der Heiligung des Menschen, das völlig Göttliche, rationell Unauflösbare im Wesen der Heiligkeit, die einzigartige Bedeutung des Heiligen, die darin beruhe, daß Gott im Heiligen geehrt werde, und nicht darin, daß der Mensch durch den Heiligen erhoben und gefördert werde, betonte. Auch nicht durch Forderungen, wie sie in P. Stratmanns O. Pr. Ausführungen enthalten waren, der die unbedingte Abwendung vom Geist des Krieges, die unbedingte Ablehnung jedes Nationalismus als notwendige Folgen christlicher Liebespflicht bezeichnete. Diese Dinge wurden ernst erwogen und behandelt, die Meinungen teilten sich, aber die Einheit der christlich Gesinnten wurde nicht zerteilt. Sie wurde es auch nicht durch

Gedanken, wie sie P. Mager O. S. B. unter die Menschen warf: die heutige Menschheit hungere nach Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft, sie suche verzweifelt, ihren Hunger mit den Steinen zu sättigen, die Theosophie und Anthroposophie und alle Afterreligion ihr darbiete, die Kirche aber, die das wahre Lebensbrot austeile, solle den mystischen Gehalt des katholischen Glaubens flüssig machen; denn Mystik gehöre organisch zum inneren Wesen des katholischen Glaubens, sie sei ‚seelisch verwirklichte Dogmatik', ihre Quellen in uns seien nur verschüttet, und sie seien wieder freizulegen. Man spürte Verlegenheit nach diesen Ausführungen, weil die einen, die im Besitze waren, nicht reden konnten, und die Besitzlosen nicht wußten, wie sie sich zu Fragen stellen sollten, zu denen kein Erlebnis ihnen den Eingang bot. Anders nach den mehr referierenden Ausführungen von Professor Krebs, die am Abend P. Lipperts Vorträgen vorausgingen. Hier war man einig darüber, daß der Gegenstand ‚die Protestanten und Wir, Einigendes und Trennendes' nicht gründlicher, anschaulicher, nicht mehr im Geiste der Liebe behandelt werden konnte, Liebe, die den im Glauben getrennten Bruder in seinem tiefsten Werte würdigt und zugleich klar sagt, was uns trennt.

Der Auftakt der Tagung war bezeichnend genug für ihre Gesinnung: Bischof Sebastian von Speyer zelebrierte ein Pontifikalamt zur Anrufung des Heiligen Geistes. Aus der Reihe der Vorträge,* welche die Woche ausfüllten, sei noch hervorgehoben der von Ministerialrat Dr. Kirnberger über ‚Teilnahme des gebildeten Katholiken an dem Leben der Kirche'. Dies war das Wichtige für die Tagung und, will's Gott, weit über die Tagung hinaus: Dr. Kirnberger bezeichnet dies als Pflicht des Gebildeten, daß er sich, wenn er als Führer berufen ist, als der von Gott Geführte wisse, daß er nicht hinauswachsen wolle über Gottesdienst und Pfarrleben, daß er sich der schweren Verantwortung dessen bewußt sei, der die große Gnade des erwachten, bewußten Geisteslebens besitze. Dies seien die Forderungen unserer Zeit: Bekennermut, Entsagungskraft, Treue gegen Gott und Kirche, bis zur opfernden Hingabe des Letzten. Mit einem nun machte die Tagung schon den Anfang: Man betete bei Tisch ein feierlich-liturgisches Gebet, man unterbrach die Vorlesung, wenn es zum ‚Engel des Herrn' läutete, man schloß den letzten Vortrag abends in der Stadthalle mit einem spontan geforderten, spontan hinausgesungenen Tedeum. Ja, man war naiv katholisch, man bekannte seinen Glauben öffentlich und nahm sich vor (es wurde dies entschieden ausgesprochen), sich auch ferner weder voreinander noch vor Andersgläubigen des Kreuzzeichens bei Tisch, des öffentlichen Betens, mehr zu schämen. Es ist ein großer Gewinn der Tagung, daß dieser Durchbruch kindlich-katholischen Gefühls hier erfolgt ist und wenigstens hier einmal das Leben über die Reflexion gesiegt hat.

Glanzvoll nach Inhalt und Form war die Festrede Hermann Bahrs über ‚Katholische Romantik', gehalten im festlich geschmückten Saale der Stadthalle. Er sprach davon, daß die Mission der alten Romantik auferstehen müsse im Aktivismus einer katholischen Romantik; das sei eine Lebensform, die auf Schritt und Tritt im täglichen Leben Zeugnis gebe von der währenden Gegenwart Gottes unter uns. Träger dieser Lebensform sei der eucharistische Mensch. Und dieses sei die Aufgabe: gewärtig zu sein des Rufes Gottes und zuzustimmen, sogleich und unbedingt. Hier zitterte das Erlebnis der eigenen Konversion nach und gab dem Worte die Kraft des Bekenntnisses.

Kurse und Vorträge, dicht aneinandergereiht, nahmen den ganzen Menschen

* Sie werden im Theatinerverlag, München, im Druck erscheinen.

in Anspruch. Und, wie das Denken durch Musik sich am besten entspannt und am tiefsten beruhigt wird, so bot man Musik: Symphonien von Mozart und Bruckner — bei einer Fahrt nach Mannheim —, bei den liturgischen Feiern Werke der großen deutschen geistlichen Musik, in der man tiefste Äußerungen christlichen Geistes erkennen und verehren durfte.

So war diese Heidelberger Tagung auch schön, auch ästhetisch gerundet. Sie war aber auch bedeutend; es äußerte sich starke, Geschichte und Gegenwart durchdringende Geistigkeit, die nirgends Halt macht als erst vor den Pforten der Übernatur, der aber aus diesem Verzicht — das ist der heroische Akt des Glaubens — gerade die ganze Kraft kommt, — die Kraft, der Aufstieg und die Weihe und — die große, Natur und Übernatur umfassende Ganzheit. Hedwig Michel.

‚An Frankreich'. Am Rheine steht Deutschland weit offen nach Westen; hier haben Natur und Geschichte eine Brücke (wohl verstanden eine deutsche, keine neutrale) zu Frankreich hinübergeschlagen, und es ist ein Verhängnis, daß der rheinfränkische Stamm, dieses natürliche Organ Deutschlands, den westlichen Nachbarn zu verstehen und ihm sich verständlich zu machen, infolge roher Gewalt und dank der feinen Praktiken einer im Grunde doch plumpen Anbiederungspolitik seine Aufgabe nicht erfüllen kann. Die französische Rheinlandspolitik, mochte sie nun offen die Separation betreiben oder ‚die friedliche Durchdringung' als Parole ausgeben, hat am Rheine eine Atmosphäre der Zweideutigkeit geschaffen, in der jeder Verständigungsversuch, wie der gutgemeinte des Abbé Pradels, schon im Keime erstickt ist. Wer möchte auch mit einem Franzosen unter einem Dach zusammen sein an einem Orte, wo er Gefahr läuft, mit besoldeten Verrätern verwechselt zu werden? Wird nicht gerade der für die Werte französischen Wesens geöffnete Mensch in dieser Umgebung sein Herz, um seiner sicher zu sein, gegen die eigenen Sympathien doppelt panzern? Proteststimmung und Gefühlsreaktionen biegen so naturgegebene Neigungen um, und wenn ein Rheinländer, ein Süddeutscher und ein Preuße beisammensitzen, so mag man darauf wetten, daß der vom Rheine die Türe nach dem Westen am heftigsten zuschlägt. Nur ein Dichter — und er muß echt sein wie Jakob Kneip einer ist — kann da noch die Dinge unverrückt sehen und sie unbefangen aussprechen. Keiner Ideologie dienstbar, schildert er mit der sachlichen Anteilnahme des Dichters das schicksalhafte Sichanziehen und Sichabstoßen der beiden Nachbarn. Dieser Appell ‚An Frankreich' (Gonski & Co., Köln) ist kein tendenziöses politisches Pamphlet, kein rhetorisches Manifest, sondern die schlichterzählte Geschichte eines rheinischen Menschen und seines Nationalgefühls, die Geschichte des Dichters selber, die erst zum Schluß zu einem warmherzigen Appell anschwillt. Alte Erinnerungen tauchen auf an das Frankreich der Revolution, das dem Großvater, dem leibeigenen Hundsrückbauern, die Freiheit brachte. Die übermenschliche Gestalt des Bonaparte, der unter all den Potentaten, die dem Lande geboten, dem Volke immer noch als der freiheitlichste und großzügigste erschien, das Frankreich von 1870, von dem die Veteranen erzählten, frei von Haß, aber voll geheimer Sorge, der Tag der Revanche möchte kommen. Die eingewurzelte Abneigung gegen preußisches Wesen wird von steigender Achtung abgelöst. Preußisches Arbeitsethos, preußischen Willen zur Ordnung und Selbstbeherrschung vermittelt das Bonner Gymnasium. Frei von Chauvinismus gibt es dem Schüler die französische Literatur neben der deutschen in die Hand. Aber dem westlichen Nachbarn blieb trotz seiner verfeinerten Kultur und

des gemeinsamen Glaubens der Einfluß auf die junge rheinische Generation versagt. Der deutsche Protestantismus und Berlin wurden für sie die Vermittler des neuen deutschen wie europäischen Geistes. Wenn hier der preußische Norden nicht nur zum Befruchter und Erwecker, sondern auch zum Versucher wurde, so war es nicht der französische Katholizismus, der stärkend über die Grenze herüberwirkte. Aus dem deutschen Süden kam die Erneuerung des katholischen deutschen Geisteslebens. ‚Von München aus meldete sich eine bewußt-katholische Bewegung, deren Führer Karl Muth war. Seine Schrift von der „Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis" (Kneip meint wohl die 1899 erschienenen „literarischen Aufgaben der deutschen Katholiken") wurde von uns Studenten mit Begeisterung aufgenommen. München wurde von da ab für alle Folgezeit der Ausgangspunkt katholischer Strömungen in Kunst und Literatur . . . Wohl herrschte in unserem Bonner Kreis damals eine revolutionäre, kirchenfeindliche Stimmung. Aber das Manifest von Karl Muth und die ersten Hefte seiner neugegründeten Zeitschrift „Hochland" ließen die Kirche in völlig neuer Beleuchtung sehen. Wir erkannten: hier stand ein Bau vor uns von einer Mannigfaltigkeit, Schönheit und Größe, wie ihn die Menschheit nie und nirgendwo geschaffen hatte. Und noch immer eröffneten sich hier für jeden Denkenden und Schaffenden unendliche Perspektiven.' So ist Kneips Schrift zugleich ein Beitrag zur Geschichte jener Generation, die um die Jahrhundertwende aufwuchs. Als sie 1914 in den Krieg zog, war es ein rheinischer Katholik, der die Parole ausgab:

Deutschland muß leben,
Und wenn wir sterben müssen,

und in desselben Lerschs Gedicht an den ‚fremden toten Soldaten', in dessen Zügen er das Antlitz des Bruders sah, fand das Empfinden des christlichen deutschen Kämpfers seinen Ausdruck. Es kam der Zusammenbruch. ‚Los von Berlin!' hieß es. ‚Rheinische Republik!' Kneip nimmt die deutsche Gesinnung jener Männer, die mit der heutigen Dortenschar nichts gemein hatten, in Schutz. ‚Eine Inspiration Frankreichs war nicht vorhanden.' Im Gegenteil, das Auftreten des Siegers, der nun einrückte, ließ den Ruf ‚Los von Berlin!' bald verstummen, und seine Machenschaften kompromittierten den Gedanken der ‚Rheinischen Republik'. Kneip macht aus seiner Abneigung gegen ein hohenzollersches Preußen keinen Hehl, aber er warnt Frankreich davor, daraus den Schluß zu ziehen, der Rheinländer sei preußenfeindlich oder gar antideutsch. Auch für den versöhnlich gestimmten Franzosen bleibt der Preuße immer der Gegenpol, der sein ganzes Gefühl abstößt. Da wird es dem Rheinländer und dem Süddeutschen vorbehalten sein, den Begriff des Preußentums zu klären, aber sich dann auch ganz für das echte, gereinigte Preußentum einzusetzen. Wie fern und doch wie nah zugleich der rheinische Dichter sich dem französischen Volke weiß, mag seine eindringliche Apostrophierung des ‚Brudervolkes' lehren: ‚Wir aber, die Rheinfranken, die als Stämme sogar noch im Namen mit euch übereinstimmen, ihr Männer von Paris, wir Rheinfranken sehen mit tiefster Trauer, daß außer diesem Stammesnamen kaum etwas geblieben ist, das uns mit Frankreich verbindet. Ist das nicht Sünde gegen das gemeinsame Blut?' Und doch: ‚Die „Völker" hassen einander nicht. Die „Kinder des Volkes" haben sich sogar im tollsten Wüten der Schlachten . . . über die Gräben und Drahtverhaue hinweg die Hände gereicht. Sie haben längst erkannt, daß sie im Grunde weder Sieger noch Besiegte, sondern nur — Opfer sind. Und daß nur jene Wenigen, Mächtigen, die auf ihren Knochen die Reiche der Gewalt erbauen, die Kriege machen.'

—s.

Geschichte

Altmärkischer Adel. **Bertha von Kröcher**, das alte, fast siebzigjährige Fräulein, schreibt ihre Lebenserinnerungen* und sagt, daß es ihr ferne liege, ‚ein zeitgeschichtliches Bild' entwerfen zu wollen. Aber wie es oft ist, daß hohe Absichten zunichte werden und der Bescheidenheit gnadevoll ein hohes Gelingen gegeben wird, so sind auch Bertha von Kröchers Erinnerungen ein wertvolles zeitgeschichtliches Dokument geworden, das die Zeit von den Befreiungskriegen bis zur Regierung Wilhelms I. heller macht wie ein dickleibiges Geschichtswerk. Ich wüßte kein Buch, das den preußischen Junker alten Schlages trefflicher kennzeichnete als diese anspruchslosen Aufzeichnungen, die aus einem reinen, gläubigen, ein wenig beschränkten aber, ach, so liebenswerten Gemüt entstanden. Der alte Fontane, der seinen mittel- und neumärkischen Adel kannte und (trotz alledem) liebte wie keiner, hätte seine helle Freude an diesen altmärkischen familien- und zeitgeschichtlichen Erinnerungen gehabt. Trotz der trennenden Elbe ist es ja doch, wie in alten Zeiten, derselbe Schlag Adel: spartanisch einfach, patriarchalisch rauh und herzlich, fromm mit Neigung zum Konventiklerischen, durchaus konservativ und daher immer ‚Seiner Majestät allergetreueste Fronde', den Büchern die Kartoffeln allemal vorziehend, der Scholle nahe und Deutschland fern, und natürlich durchaus antirömisch. Die gute Bertha von Kröcher findet es selber erstaunlich, daß man im altmärkischen Adel zur Zeit der französischen Fremdherrschaft so wenig Nationalgefühl hatte. Die Briefe aus jenen Jahren sprechen nur von Requisitionen, dem wirtschaftlichen Druck, nicht aber vom geistigen Druck. Ob man zum Königreich Westfalen gehört oder zu Preußen, kümmert kaum einen, die Ernteaussichten sind wichtiger. Die schweren wirtschaftlichen Nöte bewirken nur eins: Das religiöse Erwachen auf der Grundlage des Gefühls von der eigenen Sündhaftigkeit und der Sündhaftigkeit der Menschen überhaupt. Man wird ganz klein, sucht durchaus das Reich Gottes, ‚die Welt' ist wieder einmal des Satans, und weltlich ist schließlich jedes noch so harmlose Vergnügen. Bildung, Dichtung, Philosophie sind natürlich durchaus satanisch, und Lisettchen von Westfalen verbrennt im Kreise ihrer Freundinnen Schillers und Goethes Werke. Der Pietismus, die dürre und muffige Mystik der protestantischen Kirche, geht um. Es war die Zeit, in der man ‚die Sprache Kanaans' redete, ‚Miß Kennedy' und ‚The Vicar of Wakefield' las, ‚Eine Mauer um mich baue' sang, und wenn man in der Lotterie 40 000 Thaler gewann: dies auf ein unmittelbares gnadenvolles Eingreifen Gottes dankbar zurückführte. Bei alledem aber ist nicht zu vergessen, daß auf diesem Boden der beschränkten aber ehrlich unbedingten Christlichkeit später so mächtige politische und religiöse Bewegungen entstanden wie die konservative Partei, die innere Mission, die christlich-soziale Bewegung, die einer ganzen Zeit ihren Stempel aufgedrückt haben. Es ist ungemein lehrreich, durch das Wirrsal der naiven Aufzeichnungen der Verfasserin diese Entwicklung zu verfolgen, die aus den altmärkischen Gutshäusern von Erxleben, Vinzelberg, Hohenerxleben, Isenschnibbe usw. zu jenem, ‚Maikäferei' genannten Berliner Kreis führt, dem die Gerlach, Senft, Stolberg, Thadden, Götze (mit dem Pastor Hermes von der Kirche am Spittelmarkt als geistigem Mittelpunkt) angehörten und in dem Brentano jene entscheidende Bekanntschaft Luise Hensels machte. Eine mächtige Bewegung zur Bekämpfung des Rationalismus entstand,

* ‚Die alte Generation'. Nach Familienbriefen und eigenen Erinnerungen von Bertha von Kröcher. 2 Bände. (Braunschweig, Hellmuth Wollermann.)

jene streitbare politisch-religiöse Einstellung, deren parteiliche Zusammenfassung, die konservative Partei, von Ludwig von Gerlach die geistige Prägung erhielt. Das Jahr 48 brachte das Junkerparlament, auf dem Gerlach die geflügelte Parole ausgab: ‚Den Rücken gegen den Mist, die Front gegen den Feind', d. h. gegen den Umsturz, (auch wenn er von der Krone ausging). 1848 brachte auch den Kirchentag in Wittenberg, den Geburtstag der ‚Inneren Mission', nach dem die Wanderprediger das Land durchzogen und Traktätchen aussäten, aber auch zum ersten Male die Augen offen wurden für die Not des vierten Standes, der unterirdisch zu grollen begann. Die unbedingte Christlichkeit jener Männer wie Ludwig von Gerlach stieß aber bald hart an die Interessen des Staates, den schließlich Bismarck ganz und gar verkörperte. Die Forderung der alten Konservativen, daß die religiösen Grundsätze auch im politischen Leben richtunggebend sein müßten, waren natürlich der Realpolitik der Bismarck'schen Aera unbequem, ja entgegengesetzt, und da die konservative Partei mehr und mehr ihre echten Grundsätze aufgab, trat Gerlach zum Zentrum über, das ihm die Bedingungen einer christlichen Politik am reinsten zu erfüllen schien.

Man sieht schon aus diesen flüchtiden Andeutungen, wie groß der Reichtum der beiden schmalen Bände, die der Absicht nach nur Familienerinnerungen wiedergeben sollten, an zeit- und kulturgeschichtlichem Material sind. Unsere Zeit wird klarer, ihre Beweggründe und Ursprünge offenbaren sich, und wenn die Verfasserin nur einen wehmütigen Rückblick aus dem Abendrot auf ihren sinkenden Tag zu tun glaubte, so wird dem einsichtsvollen Leser nicht nur die Vergangenheit, sondern auch der heutige Tag klarer sein.

Franz Herwig.

Ein Regentenspiegel erscheint in einer Zeit, da man an Monarchie kaum ernsthaft zu denken wagt, wo die deutschen Fürsten von ihren Thronen verjagt sind, die Zarenfamilie gemordet sein soll und der letzte österreichische Kaiser in der Verbannung gestorben ist. Freilich wurde Paul von Bergdorfs ‚Buch vom Herrschen' (Budapest 1921; neuerdings ist das Werk in den Verlag Kösel & Pustet, Kempten, übergegangen) vor dem Zusammenbruch der Völker Mitteleuropas geschrieben. Dem Fürsten, für den es eigentlich bestimmt war, konnte es nicht mehr dienlich sein. Aber auch die modernen Führer der Völker, die Herrscher des Geistes, ja die Familienväter könnten nach der Meinung des Verfassers daraus lernen. Doch ist es nur für den Träger des ausgesprochenen Autoritätsgedankens geschrieben. Wem dieser wichtigste Typ des homo civilis aus der Erinnerung entschwunden ist, der kann sich in unserer vielfach laxen und anarchischen Zeit aus diesem Buch das Bild eines wahren Herrschers formen. Regentenspiegel sind auch früher geschrieben worden. Für den dreijährigen Sohn Maximilians I., den späteren Ferdinand Maria, verfaßte der Jesuit Vervaux die monita paterna. Jesuiten haben in der Zeit des Absolutismus in der Fürstenerziehung eine bedeutende Rolle gespielt. Es ist das spanische Erbe der Staatsklugheit und der diplomatischen Feinheit, das sie den Fürsten vermittelten, orientiert an den ewigen Geboten christlicher Liebe und Gerechtigkeit. Von Spanien aus ist durch die Habsburger dieser Geist auf die österreichische Staatsverwaltung übergegangen. Auch das protestantische Altpreußen war von diesem Geist der Ordnung, Zucht und Pflichterfüllung beseelt. Etwas von diesem Geiste lebt in unserem Buche, nur ist es in seiner Grundauffassung massiver, geradliniger, systematischer, deutscher. Vor allem verrät es einen tiefen geschichtlichen Geist. Die Geschichte prag-

matisch aufgefaßt, als Fundgrube gediegener Lebenskunde und praktischer Staats- und Regentenweisheit, dient gleichwohl nur als Folie für die planvolle und übersichtliche Darstellung aller Probleme, die Leben und Wirken eines Herrschers berühren. Der Autor hat Sinn für die geschichtliche Kontinuität des Lebens; er weiß, das Volk hat noch immer ein Bedürfnis zu gehorchen, der geborene Herrscher noch immer ein Bedürfnis zu befehlen. Die Erfahrung des einzelnen ist beschränkt, ‚während die Geschichte die Schranken des Individuums aufhebt und vor ihm den ganzen Lauf der Jahrhunderte entrollt.‘ Belesen stützt der Verfasser seine didaktische und staatspolitische Weisheit durch Aussprüche von Plato, dem hl. Thomas, Leibniz, Spinoza und Hume; Thukydides, Plutarch, Macaulay geben ihre besten Erkenntnisse her; Ludwig IX., Maria Theresia, Richelieu, Katharina II. von Rußland, Washington, Fox und Pitt ihre wertvollsten Erfahrungen. Eine besondere Vorliebe zeigt Bergdorf für die Gestalt des Kaisers Ferdinand, während er auf Friedrich II. weniger gut zu sprechen ist, obwohl er seine Verdienste anerkennt. Sein Buch bringt jedoch keinen toten Gelehrtenkram; wie lebendig es ist, zeigen manche auf das moderne Empfinden zugestutzte Regeln. Vor unzeitgemäßen Äußerlichkeiten, wie Ordensmanie oder Verleihung von Regimentern an fürstliche Kinder wird gewarnt. Vor allem ist dem Fürsten die Lektüre der verschiedensten Zeitungen, der Berichte über die Sitzungen der Volksvertretungen im stenographischen Wortlaut empfohlen.

Die Staatsauffassung ist durchtränkt vom germanischen Empfinden. Ausgangspunkt der Fürstenmacht ist die freie Bewegung des einzelnen; diese ist nur soweit beschränkt, als umfassende Aufgaben es erfordern. Organisch-korporativ, wie bei den Germanen und ähnlich bei den Slawen, sollen sich die Gemeinschaften von unten herauf aufbauen und gliedern.

Der Grundton des Werkes, der sich auch in dem ruhigen, kräftigen und doch maßvollen Stil ausspricht, ist Maß und leidenschaftslose Zurückhaltung. Das ist in der Tat die Grundlage aller Staatsweisheit. Hierin könnte jeder Staatsbürger aus dem ‚Buch vom Herrschen‘ lernen.

Karl Debus.

Weihnachtsbücherschau

Literarische Neuausgaben

Noch für lange Zeit wird das Buch der einzige ‚Luxus‘ sein, den der Deutsche sich leisten kann und leistet. Luxus? Wohl einem jeden kam vorübergehend einmal der Gedanke, das Buch sei tatsächlich ein Luxusgegenstand geworden. Die Ansicht ließ sich nicht lange vertreten. Der Deutsche zuletzt kann nicht leben ohne das Buch, und was ihm heute daran Luxus ist, war es wohl immer: Kostbarkeit von Papier und Einband. Sie sind nicht unentbehrlich, unentbehrlich aber ist das Buch. Und zwar das Buch nicht nur als notwendiges Hilfsmittel in Beruf und Leben, sondern das Buch als Randverzierung des Lebens und als Freund und Freudenbringer. Und dennoch sind wir bescheiden geworden. Ob zu unserem Nachteil? Wie oft mußten ehedem die nach dem Ausmaß des Bücherschranks und Wandregals gekauften Klassiker die Bildung ihres Besitzers bloß repräsentieren! Wer heute kauft, kauft um zu lesen, nicht um zu prunken. Selbst wenn er sich zu einer Ausgabe von Goethes Werken aufschwingt, wie sie der Cottasche Verlag als erster wieder in den klassikerarmen Buchhandel zu bringen wagt. In 15 Oktavbänden ist alles für den nicht wissenschaftlich eingestellten Leser Wichtige und Notwendige in dieser Ausgabe, die sich eine Auswahl nennt, enthalten. Dafür bürgt der Name des Herausgebers, Eduard von der Hellen, dessen Erfahrungen an der großen Cottaschen ‚Jubiläumsausgabe‘ dieser Auswahl zugute kommen. Daß von dem ‚Urmeister‘ der Anfang mit aufgenommen wurde, ist ein Vorzug, der allen älteren Ausgaben ab-

geht. Von den Schriften zur Literatur und Kunst und zur Naturwissenschaft findet der Leser die charakteristischsten Stücke. Somit vereinigt diese stattliche Auswahl in der Tat, ‚was der gebildete Deutsche immer zur Hand haben möchte, was der Bildung Suchende immer lesen sollte, und was man kennen muß, wenn man von der Gesamterscheinung Goethes ein richtiges Bild haben will'. Buchtechnisch stellen sich die Bände in würdiger Gediegenheit dar. Klare, schöne Schrift und sauberer Druck auf gutem Papier, geschmackvoll in Ganzleinen gebunden. — Wie der ‚Urmeister' und Urfaust heute von einer Ausgabe Goethes nicht mehr zu trennen sind, so bildet Gottfried Kellers Roman ‚Der grüne Heinrich in ursprünglicher Fassung' einen Bestandteil seines Werkes nicht bloß für den Forscher, sondern für jeden Verehrer des Dichters. Gewährte er bloß Blicke in die Dichterwerkstatt, so wäre damit lediglich ein technisches Interesse befriedigt; aber er läßt tief in die Seele des Dichters, in ihre Wandlungen oder, besser gesagt, in ihr Reifen sehen, und wer von den Lesern dieser Monatsschrift sich die Gedanken der großen Abhandlung über ‚Gottfried Kellers Weg zum Atheismus' zu Beginn des 19. Jahrgangs zu eigen gemacht hat, der weiß, wie sauer Keller sich dieses Reifwerden im Leben hat ankommen lassen. Die von Harry Mayne besorgte große kritische Ausgabe von Gottfried Kellers Werken (Propyläen-Verlag, Berlin) enthält nunmehr neben dem ‚Grünen Heinrich' des dritten Bandes auch die ‚ursprüngliche Fassung' in einem gleich starken Bande, der auch gesondert zu haben ist und daher einem jeden Besitzer einer älteren oder unvollständigen neuen Ausgabe als wertvolle Ergänzung empfohlen werden kann. — Als eine Ausgabe für die Familie, unter pädagogischen Gesichtspunkten veranstaltet, stellen sich die zwei Bände ‚Ausgewählte Werke' von Gottfried Keller dar, die Professor Dr. O. Hellinghaus im Herderschen Verlag herausgegeben hat. Ueber die Auswahl selbst läßt sich streiten. Unbestreitbar übel aber ist es, wenn in solchen Ausgaben, ohne daß der Käufer und Leser davon unterrichtet wird, textliche Änderungen in usum Delphini vorgenommen werden. Man suche die Leser zur Reife des Dichters zu erziehen, wenn man ihn so wertvoll glaubt, daß er auch Jüngeren nicht vorenthalten werden darf, nicht aber ändere man an den Worten des Dichters, um sich der wichtigeren Aufgabe zu entziehen. — Nicht aus der Not unserer Tage hervorgegangen, aber ihr sehr wohl entsprechend, sind die Taschenausgaben kleiner Werke unserer Dichter und Erzähler, die immer zahlreicher hervortreten. Die schönste, weil größte Sammlung dieser Art ist und bleibt wohl Reclams Universalbibliothek. Waren die Heftchen früher unscheinbar, so sind sie in der neuen Ausstattung längst über das Schicksal, nicht zur Würde des Bücherschranks zugelassen zu werden, hinaus. Wie vielen werden heute gewisse Werke der Weltliteratur nur noch in Reclamausgaben zugänglich sein! Aber auch die lebenden Autoren kommen mehr und mehr darin zu Wort, sei es, daß Anton Dörrer Tiroler Novellen aus dem 19. Jahrhundert in einem Bande zusammenträgt, sei es, daß Wilhelm Schäfer rheinische Novellen oder Joseph Ponten eine Probe seiner erzählenden Eigenwilligkeit (‚Die Insel') darin erscheinen läßt, oder daß Hermann Bahr einen so stillen, sinnigen Plauderer wie Karl Christian Reh (‚Traum im Tag') plaudernd einführt. — Neben Reclam hat sich die Amelangsche Taschenbibliothek für Bücherliebhaber mit Erfolg hervorgetan, der eine ‚Novellenbücherei' im gleichen Format zur Seite geht, deren jüngste Bändchen Richard Wagners Novellen und Skizzen und zwei Erzählungen der Friede H. Kraze bringen, unter den dichtenden Frauen der Gegenwart der stillsten und reifsten eine. — ‚Der lichte Steg' (Verlag Franz Ludw. Habbel in Regensburg) nennt sich eine Reihe gleichmäßig ausgestatteter Einzeldrucke von kleinen Prosawerken älterer Dichter (Goethe, Kleist, Hoffmann, Brentano, Eichendorff u. a.), die zu gesammeltem Lesen einladen. Ich weiß nicht, ob der zweifellos gute Gedanke dabei maßgebend war, den Leser mit einem einzelnen Werk gleichsam zu isolieren und ihn so von der Unruhe und Hast zu befreien, zu der ein Band mit mehreren Erzählungen so leicht verführt. Jedenfalls bringen diese kleinen Einzelausgaben diese Wirkung hervor, und das ist ihre tiefere Rechtfertigung neben den wohl auch mitsprechenden kaufmännischen Berechnungen. Daß man sie durch Illustration verteuert, ist ein Nachteil, wenngleich man den Reiz solcher Zugaben wie in der Bänderreihe ‚Zeiten und Zonen' (Verlag Hegel & Schade, Leipzig), vor der uns Mörike, Mozart auf der Reise nach Prag, und G. Keller, Spiegel, das Kätzchen, beide mit Bildern von W. Reetz, vorliegen, nicht missen möchte.

Sie geben ihnen festlichen Charakter und Geschenkwert. In noch höherem Maße gilt das von der „Kleinen Amalthea-Bücherei‘ (Amalthea-Verlag, Zürich, Wien, Leipzig). In Reihen von je sechs Bändchen wollen diese schmuck uniformierten Bücherzwerge den Kampf gegen die dickleibige Brüderschaft in den Schaufenstern der Buchläden aufnehmen. Als die letzten der zweiten Serie liegen so reizvolle Leistungen vor wie die Judenbuche von der Droste und Spiegel, das Kätzchen von Keller, während Hoffmanns Kater Murr eine neue beginnt. — Die gleich ausgestatteten Amalthea-Damenbreviere bringen in den Bändchen 4 und 5 als ‚Kleinodien der Liebe‘ Altdeutsche Minnelieder und ‚Östliche Rosen‘, beide von Richard Zoozmann übertragen bzw. herausgegeben. — Nur wenige Jahre bevor das Dichterwerk C. F. Meyers für den Nachdrucker frei wird, verbreitet es sein Verleger H. Haessel, Leipzig, in Taschenausgaben von ebenso gediegener wie reizvoller Ausstattung. Die in mehreren der kleinen Erzählungen (‚Das Leiden eines Knaben‘, ‚Der Schuß von der Kanzel‘, ‚Plautus im Nonnenkloster‘) waltende konfessionelle Tendenz legen für die Verbreitung eine gewisse Vorsicht nahe, aber die Kunst der Erzählung, wie sie besonders in der Novelle ‚Die Richterin‘ hervortritt, rechtfertigt die Schätzung einer solchen handlichen und wohlfeilen Ausgabe immerhin. — Der Taschenausgabe von Chamissos Peter-Schlemihl-Dichtung, die Schurig mit der Wiedergabe der englischen Kupfer (Lehmann, Dresden) erscheinen ließ, schickt nun der Propyläen-Verlag gleichzeitig mit einem Neudruck von Goldsmith's Landprediger von Wakefield mit den Bildern von Ludwig Richter, Peter Schlemihls wundersame Geschichte mit den Holzschnittzeichnungen Adolf von Menzels nach, der zu den schönsten Drucken gehört, die uns in den letzten Jahren unter die Augen kamen. — Zum Schluß sei noch der neuen Ausgabe von Goethes ‚Reineke Fuchs‘ mit Illustrationen nach den 57 Radierungen von Allart van Everdingen Erwähnung getan. Goethe schätzte das graphische Werk des Niederländers sehr hoch. Die Blätter erscheinen hier zum erstenmal zusammen mit der Dichtung. Goethes ‚unheilige Weltbibel‘, wie er den Reineke Fuchs nannte, der ihm unter den Erschütterungen Europas durch die französische Revolution als ein auch so manche Zeitgeschehnisse wiedergebender ‚Hof- und Regentenspiegel‘ entstand, vermag auch heute den Lesern einen ähnlichen Dienst zu leisten wie ihrem Wiedererwecker, nämlich ihn ‚von der Betrachtung der Welthändel abzuziehen‘ und in eine leidenschaftslose Schau des Menschenwesens in der Einkleidung der Tierfabel emporzuheben. Dem hübschen Neudruck (J. J. Weber, Leipzig) ist eine gute kunst- und literaturgeschichtliche Einleitung von Dr. Johannes Hofmann vorausgeschickt.

Geschichte und Kulturgeschichte

Die Sammelbesprechung über Geschichte könnte mit keiner bedeutsameren und passenderen Schrift eingeleitet werden als mit dem Vortrag von Karl Brandi, ‚Einführung in die Geschichtswissenschaft und ihre Probleme‘ (Schule und Leben H. 7. Herausgegeb. vom Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht, Berlin 1922, E. S. Mittler und Sohn). In zwei großen Abschnitten behandelt der Verfasser einer gerngelesenen ‚Deutschen Geschichte‘ die zwei Seiten der historischen Wissenschaft: ‚Geschichte als Forschung‘ und ‚Geschichte als Gestaltung‘. Bewegt sich doch zwischen diesen beiden Polen der ganze Prozeß der Geschichtschreibung mit all seinen wesentlichen und akzidentellen Erscheinungen, mit all den Fragen, die immer wieder in den Kampf um den Besitz und die Auswertung der Geschichte hineingeworfen werden: Inhalt und Form, Objektivität und Subjektivität, Erkenntnis und Intuition, Epos und Didaktik, historische Ruhe und politische Ruhelosigkeit, Wissensbefriedigung und aktiver Enthusiasmus. Ist wirkliche, ungetrübte, wirksame und daher wertvoll-notwendige Geschichtsgestaltung im Individuum ein absolut erreichbares Ziel? Wenn überhaupt, dann nur in der Form, daß der Einzelne die Güter der Geschichte bewußt erwirbt, um sie zu besitzen, daß er die geschichtlich gewordene Kultur seines Volkes zu seiner eigenen macht, in ihr lebt, sich als ihr Produkt und als ihren Träger in die Zukunft feierlich mitfühlt, als Erbe und Erblasser. Tim Klein hat im Verlag R. Piper & Co. München 1921 ‚Ein deutsches Lesebuch‘ herausgegeben: ‚Das Erbe‘. Das Buch will Vermittler sein, will dazu helfen, das Bleibende, das die deutsche Vergangenheit in ihren größten Denkern, Dichtern und Künstlern gewirkt und geschaffen hat, dem Volk der heutigen Tage einzuverleiben, will systematisch in immer höher steigenden Kreisen, Kunst, Welt- und Lebensgefühl, Persönlichkeit, jene Halle errichten — wie gotisch

mutet sie uns an! — in der wir Deutschen von heute unser kostbarstes Erleben finden sollten und könnten. Die Edda redet zu uns, die mittelalterlichen Dichter, Grimmelshausen, Goethe, Schiller und die Romantiker; neben ihnen die großen Meister der Tonkunst bis Hans Pfitzner, die Philosophen von Kant bis Nietzsche, die Mystiker und die auf der Erde Geruhsamen; die deutsche Landschaft will erstehen und die politische Geschichte in den großen Staatsmännern sich verewigt sehen; Dürer, Altdorfer, Schongauer, Cranach und manche andere alten Holzschnitt- und Kupferstichmeister, dann Holbein, Rembrandt, Cornelissen, aber auch Alfred Rethel, Peter Cornelius, Ludwig Grimm, dann Wilhelm Busch, Max Slevogt und Alfred Kubin begleiten den Text, ohne ihn zu illustrieren, versuchen das Wesentliche des Buchs, das geistige Erbe des vergangenen Deutschland noch plastischer herauszuarbeiten. Ein Buch der Erhebung voll historischer Gestaltung und darum berechtigt in seinem nationalen Bewußtsein. Ein Buch, das man zwar ohne weiteres nicht *jedem* Volksgenossen in die Hand drücken kann, der sich aus dem chaotischen Zustand der Gegenwart heraus in die fortschreitende Bewegung der deutschen Kulturtradition eingliedern möchte — dafür setzt es viel zu viel an Wissen, Erfahrung, propädeutischem Unterricht voraus —, das aber als Idee befruchtend wirken kann auf praktische Versuche: in diesem Geist etwa sollte ein Lesebuch für die oberen Klassen unserer höheren Schulen verfaßt sein. Wünsche nach Verbesserungen und Änderungen läßt es offen wie jede Anthologie. Wie eine fleißige Schulmeisterarbeit, mit viel Wissen und gutem Willen, aber ohne inneren Schwung steht daneben *Gustav Tögel*, ‚*Die antike Welt*' (Reichenberg i. B., Verlag von Gebrüder Stiefel, G. m. b. H.), ‚Ausgewählte Stücke' — also mit weniger prätentiösem Titel: ‚Bilder aus der antiken Welt'. Aber es steckt viel Stoff in dem Buch: mehr historisch-antiquarisch als kulturpsychologisch, wie es bei Tim Klein uns entgegenleuchtet; mehr gesammelt als gesichtet (so sind die Vorsokratiker samt Platon schlechter bedacht als der spätgeborene Kasuist Seneca!); ein ehrenfester Bau ohne geistig belebten Stil. Freilich ist es eine schwierige Aufgabe, jene Kraft der Antike wieder herzuzaubern und in ihren Ursprüngen und Äußerungen aufzuzeigen, die jahrhundertelang kulturschöpferisch gewirkt hat und wirken wird. Auf reinem Sammlerwege wird dieses Ziel nie erreicht. Das versucht z. B. *Eduard Stemplinger*, ‚*Horaz im Urteil der Jahrhunderte*' (Das Erbe der Alten. Schriften über Wesen und Wirkung der Antike. 2. Reihe. Hsg. von Otto Immisch, Leipzig, Dietrich 1921). So sicher und so anerkennenswert es ist, daß hier von einer immensen Lesekraft ein denkbar reichhaltiger Zettelkasten angelegt und dann zum Zwecke des Buchs rasch umgestürzt worden ist, wir glauben doch, daß das Buch dem ‚Erbe der Alten' — im Geiste von Crusius oder Immisch oder Zielinski — nicht gerecht wird. Daß sich der philologisch erfahrene Leser sehr oft über merkwürdige grobe Nachlässigkeiten und bedenkliche Lücken — oft bei ganz wesentlichen Fällen — wundern muß, kommt bei unserer mehr kulturgeschichtlichen Würdigung weniger in Betracht, so bedauerlich das bei einem Manne vom Rufe und der Fruchtbarkeit des Verfassers ist; hier handelt es sich um die Tatsache, daß die Kulturbedeutung eines Dichters nicht durch Addierung einer beliebig zu vergrößernden Reihe von Zitaten gewonnen und erkannt wird, sondern durch psychologische Durchdringung der einzelnen Epochen; erst die Relation zwischen dem jeweiligen Kulturwillen und dem betreffenden Autor bedingt das Urteil, erst diese Arbeit verheißt nährende Frucht. Welche Erscheinung würde dabei zutage treten, wenn man z. B. in der deutschen Literatur jene Zeitalter von innen heraus würdigen wollte, die dem Formtalent Horaz die meiste Verehrung zollten? — Eine Sammlung von Quellen, wenn auch unter einem präziseren Gesichtspunkt wie etwa das Tögelsche Buch, ist auch *Johannes Bühler*, ‚*Die Germanen in der Völkerwanderung*. Nach zeitgenössischen Quellen' (Leipzig, Inselverlag 1922). Es ist ohne Zweifel ein Verdienst — wenn auch keine wesentliche Leistung —, ein Zeitalter von so eminenter Bedeutung durch die Öffnung der Originalschächte einer größeren Öffentlichkeit verständlich zu machen. Aus den Quellen — hier Tacitus, Cäsar, Ammianus Marcellinus, Gregor von Tours Eugippius, Jordanis, Prokop, Cassiodor, Paulus Diakonus, Salvian und Gildas — fließt reineres Wasser denn in schon lange strömenden Rinnsalen. Um dieser Tatsache willen mag man das schön ausgestattete Buch dankbar hinnehmen, so gerne man selbst oft anders ausgewählt und geurteilt hätte und so schleierhaft manchmal das prinzipielle Verhältnis der Übersetzung zum vorgelegenen Text bleibt. Jedenfalls hat der Subjektivismus des Heraus-

gebers nicht die Überhand bekommen. Es ist sehr zu beklagen, daß er sich in einem fürs weite Volk bestimmten Buch, bei Walther Claßen, ‚Das bürgerliche Mittelalter‘ (das Werden des deutschen Volkes, 6. Heft, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1922) in einer geradezu widerwärtigen Ungezogenheit austoben kann. Ganz abgesehen von der an manchen Stellen ans Pamphlet streifenden Barbarisierung des Stils kommt das Buch den vitalsten Elementen mittelalterlichen Denkens und Fühlens so wenig nahe, daß jeglicher Beruf zum Geschichtschreiber hier völlig zu mangeln scheint. Popularisierung darf nicht gleich sein mit Banalisierung, ihre pädagogische Kraft muß die Ehrfurcht, nicht die Spottsucht zum Ziele haben, Ehrfurcht vor den schöpferischen Kräften. *Kai ἔνθα θεοί* — das ist der vielzitierte Enthusiasmus der Geschichte. So mag auch eine harmlose, aber fleißige und interessante Zusammenstellung wie die von Albrecht Keller, ‚Der Scharfrichter in der deutschen Kulturgeschichte‘ (Bücherei der Kultur und Geschichte, hsg. v. S. Hausmann, Bd. 21, Bonn und Leipzig 1921, Kurt Schroeder) mit ihren Einblicken in die Psyche des Rechtslebens und der Rechtsgesinnung gewissermaßen einen Funken jener heiligen Scheu vor dem Gewordenen und dem Werden vermitteln. Um wie viel mehr aber ein monumentales, den Dingen auf den tiefsten Grund und bis in die feinsten Fäden folgendes Werk wie Robert Davidsohns ‚Geschichte von Florenz‘, von der jetzt der erste Teil des 4. Bandes — ‚Die Frühzeit der Florentiner Kultur‘ — (Berlin, E. S. Mittler & Sohn 1922) vorliegt. Hier ist, das große Ganze betrachtet, entsagungsreiche, aber fruchtbare historische Arbeit geschafft; hier werden von einem verhältnismäßig engen Kreis aus ungeheure Perspektiven geschaut und anderen zum Schauen geöffnet. Hier lebt, wie Nietzsche einmal sagt, ‚monumentalische‘ Geschichte. Welche Fülle von geschichtlichen Wirksamkeiten birgt auch Florenz, das Dantes Heimat war und der Sitz der Frührenaissance! — Wenn wir als letzte der vorliegenden Monographien noch die klare und verständliche Übersicht von Joseph Lippl, ‚Der Islam nach Entstehung, Entwicklung und Lehre‘ (Sammlung Kösel) als Muster einer auch fürs Volk in engerem Sinne brauchbaren Darstellung erwähnt haben, können wir auf zwei Bücher universaleren Charakters zu sprechen kommen: Alexander Cartellieri, ‚Grundzüge der Weltgeschichte‘, 2. Aufl. (Leipzig, Dycksche Buchhandlung 1922) und Albrecht Wirth, ‚Weltgeschichte der Deutschen‘ (Berlin, Karl Sigismund 1922). Die beiden stehen zufällig in einem lehrreichen Gegensatz zueinander. Cartellieris Buch ist offenbar mit didaktischer Berechnung ruhig, in etwas professoral dozierendem, nicht immer freiem Stil geschrieben, im Geiste eines biederen Liberalismus von nationaler Wärme durchzogen, im objektiven Gleichmaß chronologischer Folge vorgestellt. Eine krause Flut von Strichen, Witzen, Sprüngen, Abschweifungen, Modernisierungen, Räsonnements und Moralitäten, eine Auflösung des geschichtlichen Flusses in eine Zahl von Bächen und Bächlein, der großen geschichtlichen Schau in eine schimmernde und schillernde Reihe von kleineren Veduten — so gelungen sie im einzelnen manchmal sein mögen —, das ist ‚die Weltgeschichte der Deutschen‘. Ob man sich mit solcher Art Geschichtschreibung wird befreunden können? Ob hier nicht auf reine Spekulation gearbeitet ist? — Zum Schlusse sei — gerade im Hinblick auf den Münchener Tag im August des heurigen Jahres — erwähnt Johannes B. Kißling, ‚Geschichte der deutschen Katholikentage‘ 1. Band (Münster, Aschendorff 1920). Er setzt schon mit der Zeit der Säkularisation ein und führt die lehrreiche Geschichte dieser neben den Gewerkschaften wirksamsten deutschen Organisation fort bis 1869, bis an die Schwelle jener Periode, die für Deutschland und den deutschen Katholizismus die vorletzte große Schicksalswende bedeutet.

Philosophie

‚Die Rückkehr der Philosophie zum Objekt‘ — damit hat Peter Wust im Septemberheft des ‚Hochland‘ die philosophische Entwicklung, in der wir mitten darinstehen, klar und scharf umrissen. Breiter ausholend und weiter zurückgreifend hat er sie in seinem Buch ‚Die Auferstehung der Metaphysik‘ (Meiner, Leipzig 1920) dargestellt und dann nochmals, gedrängter, aber zugleich durch neuen Stoff bereichert und grundsätzlicher, ausgesprochener wegweisend für das Schaffen der Zukunft, in einem Aufsatz des Keyserlingschen Jahrbuches ‚Der Leuchter‘ (Reichl, Darmstadt 1922) über ‚Entwicklungsmöglichkeiten einer neuen Metaphysik‘. Wie sich innerhalb der im Banne des metaphysikfeindlichen Kantianismus stehenden Philosophie selbst durch eine eigen-

tümliche List der Idee unter dem Druck der Frage nach dem Prinzip der Individuation, des Problems der Besonderung, die Keime einer neuen Metaphysik entwickelten und sich damit auch die Befreiung von der ‚erdrückenden Autorität Kants' anbahnte, das ist der wesentliche Inhalt dieser, mit einer bei Philosophen seltenen Beherrschung der Sprache geschriebenen Untersuchungen, die zum ersten Male die Entwicklung der letzten Jahrzehnte in ihrer ganzen Bedeutung mit feiner Intuition erfassen. Was Wust kommen sieht, ist eine Synthese von Aristoteles und Kant, ein System, das die objektive und subjektive Seite der Philosophie gleichermaßen berücksichtigt. Das Hauptergebnis der Entwicklung schiene ihm zu sein, so schreibt er (im ‚Leuchter' S. 303), ‚daß auf der Grundlage einer allgemeinen Seinslehre, die zwischen der vielleicht etwas zu stark betonten Abbildtheorie des antiken und scholastischen Denkens und der maßlos übertriebenen Produktionstheorie Kants, also zwischen Passivität und Aktivität des Geistes vermittelt, eine allgemeine Philosophie des Lebens und der Welt geschaffen wird, die als ihre Spitze den theistischen Gottesbegriff aufweist'.

Es fügt sich nicht ganz in den Rahmen dieser Entwicklung, ist aber vielleicht gerade bezeichnend für ihre gegenwärtige Phase, daß die Schrift eines höchst selbständigen und ursprünglichen Denkers, ‚Unsere Außenwelt. Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis' von Joseph Gredt O. S. B. (Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1921), die Wendung zum Objektiven geradezu auf die Spitze treibt. Herzhaft und scharfsinnig tritt der Verfasser für den ‚natürlichen Realismus' ein, für die Lehre, ‚daß wir durch unsere Sinneserkenntnis Gegenstände erfassen, die von dieser Erkenntnis selbst verschieden sind, und daß wir diese Gegenstände unmittelbar erfassen, so wie sie an sich sind. . . . Dieser Realismus ist die Überzeugung eines jeden, nicht durch falsche Wissenschaft verbildeten Menschen'. Schade, daß diese Naivität, dieser herzhafte Glaube an die menschliche Erkenntniskraft, für die Gredt vielleicht nicht mit Unrecht ‚die ganze alte Philosophie, sowohl die christliche als auch die vorchristliche' in Anspruch nimmt, wohl doch für die moderne Philosophie durch unsere kritizistische Vergangenheit endgültig verscherzt sind. Ohne eine gewisse Dosis dieses Glaubens wäre ja jede Metaphysik unmöglich; er ist zweifellos heute in der ganzen metaphysischen Bewegung lebendig, aber in dieser ursprünglichen Stärke wird er bei Gredt wohl einzigartig bleiben. Bekennen sich doch auch die Neuscholastiker meist zu dem von Gredt bekämpften ‚Kritischen Realismus'. So auch Ludwig Baur in seiner ‚Metaphysik' (Band VI. der Philosophischen Handbibliothek; Kösel & Pustet, Kempten 1922). Es ist in dieser Zeit des Übergangs, der sich anbahnenden Synthese von moderner und mittelalterlicher Philosophie von großer Bedeutung, daß hier einmal das großartige aristotelisch-scholastische Begriffsgebäude unter Verarbeitung gewaltigen Gedankenmaterials und reicher Literatur in verhältnismäßig lesbarer Sprache und in einen einzigen umfangreichen Band zusammengedrängt, klar und streng systematisch dargestellt wird. Wer der Schule fernsteht, sieht aus diesem Buch mit Erstaunen, wie viel auch ihm noch ihre jahrtausendalte Geistesarbeit zu sagen, wie umsichtig sie einer künftigen Metaphysik vorgearbeitet hat. Er sieht freilich auch ihre Grenzen. In seiner Feindschaft gegen alles, was nach ‚Intuitionismus' riecht, bleibt Baur stark im abstrakt Begrifflichen stecken, ist er unfähig, ein wirkliches Weltbild vor uns hinzustellen, wie wir es von einer großen Metaphysik erwarten und wie es auch wohl keimhaft in seinem Gedankengefüge drinsteckt. — Lebendiger, flüssiger, anschaulicher sind Georg von Hertlings ‚Vorlesungen über Metaphysik' (Kösel & Pustet, Kempten 1922), durch deren pietätvolle Herausgabe in der ‚Sammlung Kösel' Matthias Meier dem Verstorbenen ein würdiges Denkmal setzte. In unserer, wie der Herausgeber betont, ‚nach Ewigkeitswerten suchenden, metaphysikhungrigen Zeit' wird sich das zur ersten Einführung vorzüglich geeignete Büchlein sicher viele Freunde erwerben.

Vorbildlich ist bei Baur die systematische Vollständigkeit. Er zeigt dem Forschenden klar, wo die Probleme liegen. Daß die traditionelle Lösung nicht stets ausreicht, sagt er selbst zuweilen. Aufzuzeigen, inwieweit die neueste Philosophie schon wertvolle Ansätze zur Lösung gebracht hat, lag nicht im Bereich seiner Aufgabe. Einzelne Abschnitte bei ihm schreien daher förmlich nach Ergänzung, besonders durch die Arbeiten der phänomenologischen Schule. Die ‚Metaphysischen Gespräche' freilich der Phänomenologin Hedwig Conrad-Martius (Niemeyer, Halle 1922) entbehren allzusehr des begrifflichen Knochengerüstes, das bei Baur zu ausschließlich vorherrscht. So geistvoll und anregend sie auch sind, schließlich zerrinnt dem Leser jedes greifbare Resultat unter den Händen

— was durch die gewählte Gesprächsform begünstigt wird. Übrigens hat die Verfasserin seinerzeit durch ihre Abhandlung im dritten Band des Phänomenologischen Jahrbuches (1916) ‚Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt' bewiesen, daß sie sehr wohl zu strengen, gründlichen und ergebnisreichen metaphysischen Untersuchungen befähigt ist. Leider ist die damals angekündigte Fortsetzung bis heute nicht erschienen. Der neuerschienene V. Band dieses von Husserl herausgegebenen ‚Jahrbuches für Philosophie und phänomenologische Forschung' (Niemeyer, Halle 1922) zeigt es wiederum deutlich, daß das phänomenologische Erkenntnisprinzip der Anschauung eine Hinwendung zum Objektiven einschließt, die ganz von selbst, trotz der Scheu des Begründers und Hauptes der Schule, Edmund Husserl, vor der Metaphysik (vgl. seinen Aufsatz ‚Philosophie als strenge Wissenschaft', Logos Bd. I), mitten hineinführt in metaphysische Fragen. Gleich der erste Aufsatz, ‚Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften' von Edith Stein behandelt den großen metaphysischen Unterschied zwischen psychischem und geistigem Sein, während Dietrich von Hildebrands Abhandlung ‚Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis' tief hineinführt in die metaphysische Struktur der geistigen Person und die ‚Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen' von Alexander Koyré sich mit einem der schwierigsten metaphysischen Probleme beschäftigen. Roman Ingarden schließlich zieht in seiner tiefen und gründlichen Untersuchung über ‚Intuition und Intellekt bei Henri Bergson' eine scharfe Grenzlinie zwischen dem subjektivistisch gefärbten, rein auf die persönliche Schaukraft seines Urhebers gestellten Intuitionismus Bergsons und der klaren, nüchternen phänomenologischen Methode, der ihre Gegner sehr zu Unrecht den Vorwurf des ‚Mystizismus' machen.

Jede neue, schöpferische Bewegung gibt sich zugleich als Renaissance überkommenen Kulturgutes. So ist das rege Interesse an der klassischen und romantischen Philosophie der Vergangenheit verständlich, von dem auch heuer wieder allerlei Neuausgaben zeugen. Die ‚Philosophische Bibliothek' des Verlages Felix Meiner setzt ihre vortreffliche, gediegene Aristotelesausgabe fort, die, wie wir schon in der vorjährigen Weihnachtsbücherschau hervorgehoben, sicherlich einem Bedürfnis entgegenkommt. In der Übersetzung von Rolfes liegen neu vor Teil III und IV des ‚Organon' (‚Lehre vom Schluß' und ‚Lehre vom Beweis'), die Schrift ‚Über die Seele', übersetzt von Busse, in zweiter Auflage. Die von Karl Vorländer besorgte Kantausgabe derselben Sammlung legt nun endlich den Schlußband in neuer, sich textlich an die Akademieausgabe und die Cassirersche anschließender Bearbeitung vor, die ‚Vermischten Schriften', die wohl den leichtesten Zugang zu Kant vermitteln und in ihrer Mannigfaltigkeit das Bild des Philosophen vervollständigen und abrunden, während die Fichteausgabe von Medicus eine zweite, durch neu entdeckte Zusätze Fichtes ergänzte Auflage der ‚Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten' herausbringt. — Leichter geschürzt als diese, vorwiegend dem wissenschaftlichen Gebrauch dienende Sammlung treten ‚Frommanns Philosophische Taschenbücher' auf den Plan, kleine Bändchen, die geschickt aktuell Lebendiges, weitere Kreise Anregendes herausgreifen. In der ‚I. Gruppe: Kämpfer' stellen sich uns Voltaire, Feuerbach, Kierkegaard und Dostojewski vor, daneben auch, in höchsteigener Person, geist- und charaktervoll ein Lebender: Christoph Schrempf, der liebedurchglühte Kämpfer gegen das dogmatische Christentum, der auch als Gegner achtens- und liebenswert bleibt. — Der romantisch-mystischen Seite des deutschen Denkens dient die Sammlung des Inselverlages ‚Der Dom. Bücher der deutschen Mystik'. Sie enthält u. a. neben einer als erste Einführung in das Werk des Vielverkannten gedachten, von Hans Kayser durch Einleitungen und Wörterbuch vorzüglich, wenn auch etwas sehr enthusiastisch kommentierten Auswahl aus Theophrastus Paracelsus die ‚Schriften Franz von Baaders', von Max Pulver umsichtig ausgewählt und mit einer kurzen, orientierenden Einleitung versehen. Durch seinen entschiedenen Theismus, seine tiefbohrende Spekulation über das Problem des Bösen, das uns heute alle bedrängt, und seine ‚Sozietätsphilosophie' (1917 im Hellerauer Verlag neu herausgegeben von Alexander Schmid) ist dieser eigenartige Denker plötzlich überaus zeitgemäß geworden. Von Paracelsus stark beeinflußt, verehrte er als Meister doch vor allem den Görlitzer Schuster und Mystiker Jakob Böhme, von dem der Furche-Verlag eine Auswahl unter dem Titel ‚Die hochteure Pforte, da der Mensch Gott und sich selbst beschauen und zum übersinnlichen Leben gelangen mag', veröffentlicht hat, wundervoll gedruckt und vorzüglich ausgestattet, aber lei-

der gänzlich unkommentiert. Diese Ausgaben lassen uns die Entwicklungslinie der irrationalen deutschen Philosophie an Hand der Quellenwerke überschauen. Leider fehlt nur das alle Vorgänger überragende Endglied, mit dem sie aus dem Okkulten hervorbricht ins volle Licht des katholischen Glaubens. Martin Deutinger, der von Baader wesentliche Impulse empfing, aber ihn an klarer Systematik und Universalität des Denkens weit übertrifft und auch nicht, wie Baader, zuweilen bedenklich ins Gnostische abbiegt, dieser einzige wahrhaft christliche Philosoph, den uns die große Epoche der deutschen Philosophie als späten Nachläufer geschenkt, hätte wohl auch eine Auferstehung verdient, zum mindesten im Umfang und Gewand der ‚Dom'-Bände. Das kleine Bändchen ‚Das große Gebot. Eine Philosophie der Liebe, aus den religiösen Schriften Martin Deutingers zusammengestellt von Franz Zimmer' (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1921) enthält ja gewiß lauter schöne, bedeutende Stücke, aber die einzelnen Abschnitte ganz aus dem Zusammenhang reißen und ohne Quellenangabe und zusammenfassende Einleitung dem Leser in die Hand geben, das ist gerade diesem großen Systematiker gegenüber ein Unrecht.

Nur in engster Beziehung zur metaphysischen läßt sich die religionsphilosophische Welle der Gegenwart in ihrer ganzen Tragweite überschauen. Daß auch hier eine Rückkehr zum Objekt, eine Wiederentdeckung der transzendenten Wirklichkeit Gottes sich anbahnt, geht z. B. aus der ‚Religionsphilosophie' von Heinrich Scholz (Reuther & Reichard, Berlin 1921) hervor. Wie schüchtern aber noch diese Ansätze sind, das zeigt desselben Philosophen ergänzende Studie über ‚Die Religionsphilosophie des Als-Ob' (Meiner, Leipzig 1921). Entschieden, klar und charaktervoll lehnt er Vaihingers Lehre, Religion sei Handeln unter dem Antrieb der ‚Gottesfiktion', aus religiösen und philosophischen Gründen ab. Sie sei, so schreibt er, ‚vom Standpunkt der Religion aus beurteilt eine Karikatur, ja noch mehr, eine Absurdität. Man braucht nicht Religion zu haben; aber wenn man sie hat, wird man sie in dieser Form ganz gewiß nicht besitzen'. Da Scholz selbst aber seine Gottesidee lediglich aus der ‚religiösen Erfahrung' herleitet, hält er als Philosoph an der ‚hypothetischen Auffassung des Gottesglaubens' fest. Das Dasein Gottes, an das alle echte Religion unerschütterlich glaubt, sei philosophisch möglich, aber durchaus nicht erwiesen. Nun gibt ja in der Tat der seelische Ablauf der religiösen Akte an und für sich noch keinerlei Gewähr für die philosophische Wahrheit ihres Gehaltes. Deshalb zieht Georg Wunderle in seiner ‚Einführung in die moderne Religionspsychologie' (Sammlung Kösel, Kösel & Pustet, Kempten 1922), einer klaren, flüssigen, durch zahlreiche Zitate belebten Darstellung der Geschichte und Methodik der Religionspsychologie, (während der Verfasser in kluger Besonnenheit die Zeit für eine systematische Darlegung ihrer inhaltlichen Ergebnisse noch nicht für gekommen hält), mit Recht eine scharfe Grenzlinie zwischen Religionspsychologie, dogmatischer Theologie und Religionsphilosophie. Das besagt aber schließlich nur, daß die religionspsychologischen Untersuchungen dringend der Ergänzung und Unterbauung durch erkenntnistheoretische und metaphysische bedürfen. Weit entfernt, sich mit der ‚hypothetischen' Haltung von Scholz zu begnügen, wird der Philosoph nun erst recht zu forschen anfangen, worauf denn eigentlich jenes unerschütterliche Wirklichkeitsbewußtsein beruht, das, wie wiederum Wunderle in seiner bedeutungsgeschichtlichen und psychologischen Studie über ‚Das religiöse Erleben' (Schöningh, Paderborn 1922) klar und fein dargestellt hat, unlöslich einem jeden religiösen Erlebnis anhaftet. Es wäre also vor allem zu untersuchen, ob nicht der religiösen Erfahrung eine eigene, jeder andern zum mindesten gleichberechtigte Erkenntnisart zugrunde liegt, deren Gewißheit und Evidenz auch von der Philosophie im vollen Umfang anerkannt werden muß, und welche Gründe, nicht religiöser, sondern rein metaphysischer Art sich außerdem für das Dasein Gottes anführen lassen. Wunderles psychologische Untersuchungen, die sich durch methodische Klarheit auszeichnen, sind wertvolle Vorarbeiten zu einer solchen philosophischen Neubegründung der Religion.

Beachtenswerte Ansätze zu einer christlich-theistischen Religionsphilosophie enthält das gediegene Werk von J. P. Steffes, ‚Eduard von Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewußten. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen theistischer und monistischer Weltanschauung' (Ohlinger, Mergentheim 1921), das an Hand einer umfassenden Darstellung und scharfsinnigen Kritik des gesamten Systems dieses universalen Denkers alle einschlägigen Fragen wenigstens berührt. — Die kleine Schrift von Johannes Hessen über ‚Hegels Trinitätslehre' (Freiburger Theologische

Studien, Heft 26, Herder, Freiburg i. Br. 1922) ist wirklich, wie der Untertitel sagt, ‚zugleich eine Einführung in Hegels System'. Sie stellt den schwierigen Stoff faßlich und übersichtlich dar. Vor allem aber muß von den Werken, die in historischer Rückschau das Grenzgebiet von Metaphysik und Religionsphilosophie behandeln, ‚Die philosophische Mystik des Mittelalters' (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd. 14, Reinhardt, München 1922) von Joseph Bernhart hervorgehoben werden. Wer glaubte, hier käme ein geschäftstüchtiger Autor der mystizistisch-pantheistischen Modeströmung entgegen, ist angenehm enttäuscht: mit erquickender Deutlichkeit rückt Bernharts nüchterne, besonnene Darstellung von ihr ab. Statt pantheistischem Überschwang zu huldigen, markiert er stets scharf und klar, wenn ein Denker von der christlichen Lehre abweicht, und die objektive Kühle des Stils vermag es nicht zu verbergen, daß seine Liebe nicht den Pantheisten gehört, sondern den Mystikern, die den Unterschied von Gott und Mensch' keinesfalls verwischen wollen, daß er mehr einem Augustin, Bernhard und Seuse zustimmt als einem Meister Eckhart. Bei aller Achtung, ja Liebe für Eckhart als Menschen, hält er sich doch fern von der modischen Bewunderung seiner Lehre, die er als ‚klarsten Pantheismus' bezeichnet. Das Buch verfolgt den mystischen Gedanken von seinem antiken Quellgrund bis zu seiner Fortentwicklung in der neueren Philosophie. Kein Wunder, daß bei der Bewältigung dieses gewaltigen Stoffes, der noch niemals in solchem Ausmaß zusammengefaßt wurde, gelegentlich Schiefheiten mit unterlaufen, so vor allem bei Darstellung der Antike und Patristik, bei Platon etwa, aber auch bei Augustin, der mit besonderer Liebe behandelt wird. Trotzdem ist das Werk zweifellos die bedeutendste philosophiegeschichtliche Neuerscheinung dieses Jahres, und der Verfasser hat recht, wenn er im Schlußwort schreibt, es sei doppelt nötig gewesen, ‚in einer Zeit endlosen Geredes über Mystik und was man in diese geheimnisvolle Lade zu stopfen liebt'.

Dagegen läßt sich über den zweiten Band der ‚Allgemeinen Geschichte der Philosophie' von Walter Kinkel, der den pathetischen Titel trägt ‚Das Ringen um Gott im Mittelalter' (Zwickfeldt, Osterwieck 1921), fast noch weniger Gutes sagen wie über den ersten (vgl. ‚Hochland' 18. I., 646). Der platte Rationalismus des Verfassers vermag dem christlich-mittelalterlichen Denken womöglich noch weniger gerecht zu werden als dem antiken. Die rationalistischen Schlagworte über das Christentum werden höchst überflüssigerweise und sehr post festum wieder aufgewärmt; die ganze, übrigens recht unselbständige Darstellung ist durchsetzt von fadem Geschwätz. Da greift man schon lieber zu der anspruchslosen, aber gediegenen ‚Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande', die Jos. A. Endres nun schon im 5. bis 6. Tausend in der ‚Sammlung Kösel' (Kösel & Pustet, Kempten) herausgibt. Auf Grund eingehenden Quellenstudiums hat Endres auf verhältnismäßig knappem Raum das Wesentliche in ansprechender Form dargeboten; sein Buch ist ungleich gehaltreicher und wertvoller als das Kinkelsche.

Religiöse Literatur

Der sich schließende Jahreskreis hat eine Reihe von Zentenarien gebracht, die das Gedächtnis so tief greifender Erneuerer der Kirche wie eines Ignatius von Loyola und eines Philipp Neri in der katholischen Christenheit aufgefrischt haben. Aus der schriftlichen Hinterlassenschaft des vor dreihundert Jahren zur Ehre der Altäre erhobenen Stifters der Gesellschaft Jesu hat der junge, aber durch seine Biographie des hl. Franz von Borja schon bestens eingeführte Hagiograph des Ordens Otto Karrer ‚Geistliche Briefe und Unterweisungen' (Herder) zusammengestellt und übersetzt: Partien aus den Exercitia Spiritualia, Briefe, ein kostbares Fragment aus dem geistlichen Tagebuch. Von diesen mit glücklicher Hand ausgewählten Dokumenten, in denen die polare Natur dieses geistesgewaltigen Mystikers und Verstandesmenschen, der sich gegen den Vorwurf ‚schlimmer Mischung irdischer Mittel mit der Gnade' verteidigen muß, wunderbar anschaulich in die Erscheinung tritt, gilt fast durchweg das Urteil Karrers über einen Brief des Heiligen, ‚daß er allein wohl hundert Seiten erbaulicher Reflexionen und Erörterungen aufwiegt, mit denen uns eine hergebrachte Hagiographie die Heiligen gar oft in einen künstlichen Dunst einhüllt, der sie der Menschlichkeit entrückt'. Um so gewinnreicher ist der verbindende Text, den Karrer selbst zu den einzelnen Stücken geschrieben hat. Mit knappen Strichen zeichnet er die historische Situation, und manch feine psychologische Bemerkung setzt die Dokumente ins rechte Licht. Eine deutsche Übersetzung

der ‚Geistlichen Übungen‘ (Manz), die Ignatius als Frucht eigenen Ringens nun gerade vor vierhundert Jahren in Manresa aufgezeichnet hat, schenkt uns Karrers Ordensgenosse Alfred Feder; sie hat außer einer knappen trefflichen Einleitung und eben solchen Anmerkungen den weiteren Vorzug, nach dem spanischen Urtext gearbeitet zu sein. Die lateinische Fassung der ‚Exercitia Spiritualia‘ in der Pustetschen ‚Bibliotheca Ascetica‘ stellt eine moderne Übertragung von dem Jesuitengeneral Johannes Roothaan dar. Das unmittelbarste Zeugnis vom Innenleben des Heiligen, so unmittelbar, weil beim Aufzeichnen das Erlebnis oft mit neuer Kraft auf den Heiligen einstürmte, so daß wir einmal lesen: ‚Beim Niederschreiben dieser Vorgänge wird mein Verstand entrückt, um die heiligste Dreifaltigkeit zu schauen,‘ — sind die Bruchstücke, die uns ‚Aus dem Geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola‘ (Kösel & Pustet) erhalten sind. Feder hat auch sie aus dem spanischen Original übertragen, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen. ‚Zum dreihundertjährigen Gedenktag der Heiligsprechung von Ignatius von Loyola und Franz Xaver‘ gibt der Jesuit Konstantin Kempf unter dem etwas befremdlichen Titel ‚Die Heiligkeit der Gesellschaft Jesu‘ (Benziger) eine populäre Sammlung von Lebensskizzen heiliger und heiligmäßiger Mitglieder seines Ordens heraus, welche Zeugnis dafür ablegt, daß der Geist der großen Stifterzeit der Gesellschaft durch die Jahrhunderte hindurch nie versiegt ist. Biographien von Ignatius und Franz Xaver enthält auch das neue Bändchen der von Konrad Kirch S. J. veranstalteten Sammlung ‚Helden des Christentums‘: III. Teil: Aus der Neuzeit, Band 1, Für Kirche und Papsttum‘ (Bonifaziusdruckerei). Aus diesen wissenschaftlich solid fundierten Heiligenleben klingt ein so frischer Ton, daß er unsere nach Heldenverehrung dürstende Jugend wird aufhorchen lassen.

An Sankt Ignatius, den straff disziplinierten Gründer des Jesuitenordens, schließt sich Sankt Philippus Neri an, der kindlich heitere Pippo, welcher dem hl. Ignatius, mit dem er im gleichen Jahre kanonisiert wurde, doch so viel verdankte, der Apostel Roms, den man nicht bloß aus der ‚Italienischen Reise‘ kennen sollte. Dem Stifter des Oratoriums hat sein großer Sohn Kardinal Newman zwei Vorträge gewidmet, ‚Die Mission des hl. Philipp Neri‘, gehalten in der Kapelle der Oratorianer in Birmingham, die samt einer Novene, Litanei und Gebeten zu dem Heiligen der Münchner Theatinerverlag in gutem Deutsch (Übersetzung von Maria Knöpfler) und in einer buchtechnischen Ausstattung herausgebracht hat, die zum Muster und zum Beweis dienen kann, daß auch heute noch ein geschmackvoll-solid gedrucktes und gebundenes Buch keine Unmöglichkeit ist. Was dieses Büchlein so wertvoll macht: hier ist ein großer Heiliger, durch das Temperament und das Schicksal eines großen homo religiosus gesehen, so wenn man liest: ‚Heiliger Philipp, du hast Verfolgung und Verleumdung, Not und Krankheit mit bewunderungswürdiger Geduld ertragen; erlange mir die Gnade einer wahren Tapferkeit in allen Prüfungen ...‘ Hier ist Zeugnis für den Heiligen und Selbstzeugnis zugleich! Aber nicht bloß fesselndes psychologisches Dokument, sondern Glaubenszeugnis für Gott und die Gnade! Die großen Gebetsgedanken des englischen Oratorianers hat bereits früher der Matthias-Grünewald-Verlag durch seine Bändchen ‚Karfreitagsbetrachtungen‘ und ‚Der Maimonat, Gebete und Betrachtungen im Anschluß an die lauretanische Litanei‘ für eine praktische Reform unserer Gebetbuchproduktion nutzbar gemacht. Im gleichen Verlag veröffentlicht M. Laros eine Sammlung ‚Religiöse Geister‘, Studien, wie die von Joseph Werle über den ‚Gotteskampf der Droste‘ und die von Max Fischer über Strindberg, sodann Texte wie Wladimir Solowieffs ‚Drei Reden, dem Andenken Dostojewskis gewidmet‘, St. Bernhard von Clairvaux, ‚Über die Gottesliebe‘, schließlich unter dem Titel ‚Auf heiligen Bergen‘, eine kleine von Franz Zimmer besorgte Auslese aus den Lettres spirituelles des hl. Franz von Sales, dessen dreihundertsten Todestag das Jahresende bringt. Der heilige Realismus dieses Kirchenlehrers tut unserer Zeit gut; man lese nur eine Stelle wie die: ‚Gott hat dich in die Welt gestellt, darum darfst du die Welt nicht fliehen. Die Vorsehung Gottes ist weiser als du. Wir meinen, daß wir besser wären, wenn wir unsere Natur ändern könnten ... ich bin ein geschworener Feind solcher Wünsche, die unnütz und gefährlich sind; denn wenn auch der Inhalt dieser Wünsche gut ist, der Wunsch selbst ist nicht gut, weil er nicht übereinstimmt mit den Tatsachen, wie sie Gottes heiliger Wille geschaffen hat.‘ Der blumige, honigträufelnde Stil des französischen Klassi-

kers, den man in seiner barocken Anmut freilich nur aus kulturhistorischer Distanz goutieren kann, möge einen nicht darüber hinwegtäuschen, daß dieser Priester des 17. Jahrhunderts uns Menschen von heute kennt; aber nicht nur erkannt, auch geliebt fühlt sich die Seele von ihm und so überläßt sie sich willig seiner Führung. Säkulare Heilige wie eine Teresa von Avila, deren dreihundertjährigen Ehrentag dieses Jahr wiederkehren sah, und schlichte, heiligmäßige Menschen, deren Tod vor Gott kostbar ist, ohne daß sich von den Umständen ihres Lebens viel erzählen ließe, umfaßt die an den Kalenderablauf sich anschließende, hübsch illustrierte Karmelitenlegende ‚Auf Karmels Höhen' von P. Redemptus Weninger (Kösel & Pustet), die allen Mitgliedern und Freunden des Ordens willkommen sein wird. Eine auf gewissenhaftem Quellenstudium beruhende Monographie widmete der ‚Seligen Irmengard von Chiemsee' (J. Pfeiffer, München) aus dem Karolingergeschlecht, der ersten Äbtissin des Benediktinerinnenstiftes Frauenwörth, deren Gebeine jüngst durch den Münchner Oberhirten zur Einleitung ihrer Beatifikation erhoben wurden, eine ihrer geistlichen Töchter M. Walburga Baumann O. S. B. Irmengard trete der Anna Katharina Emmerik an die Seite, deren Seligsprechung der Biograph Papst Pius XI. dem Neugewählten als Anliegen für das anhebende Pontifikat vorträgt. Dr. Max Biersbaum, ein Priester des Campo Santo in Rom, hat prompt ein flott und farbenfroh geschriebenes Lebensbild des Gelehrten, Seelsorgers und Diplomaten Achille Ratti geliefert: ‚Papst Pius XI.' (Bachem), dem eine Schilderung der letzten Lebenstage Benedikts XV., sowie der Sedisvakanz, der Papstwahl und Krönung in St. Peter vorausgeht. Vielleicht kann eine Neuauflage ein Verzeichnis der wissenschaftlichen Arbeiten des ehemaligen Präfekten der Ambrosiana und Vaticana beifügen. In einem Ausblick auf die Zukunft, mit der die Biographie abschließt, sieht der Verfasser die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat das neue Pontifikat beherrschen. Er denkt dabei wohl an Italien, Frankreich, Deutschland und die Konkordatsverhandlungen. Ein Rückblick in die Vergangenheit lag da nahe. Aus dem päpstlichen Geheimarchiv teilt er eine Bemerkung Metternichs zu dem Speyerer Kanonikus Helfferich mit: ‚Du wirst eher diese Marmorsäule aufheben, als daß ich die Ausführung des Konkordats von Bayern gestatte.' Auf die Kirchenpolitik der Restauration vor hundert Jahren, wie sie durch dieses Wort Metternichs gekennzeichnet wird, wirft eine gute Materialsammlung von Heinrich Heil ‚Der Polizeistock im Heiligtum der Kirche' (Carolusdruckerei, Frankfurt) grelles Licht. Was uns aber neben historischen Einzeldarstellungen vor allem nottut, ist eine grundsätzliche Darlegung des Problems ‚Katholische Kirche und moderner Staat'. Wir sind glücklich, eine solche zu besitzen aus der Feder des verstorbenen Straßburger Kanonisten Karl Böckenhoff. Albert M. Königer hat sie neu bearbeitet (Bachem). Die Materie ist schwierig, insoferne die Kirche sich nie in Form einer dogmatischen Entscheidung über ihr Verhältnis zum Staate direkt und deutlich ausgesprochen hat. So wird man auch in dem ‚Conspectus Codicis Juris Canonici' (Herder), in dem Joseph Laurentius S. J. die wichtigsten Bestimmungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches zusammengestellt hat, vergebens nach einer lehramtlichen Definition in dieser Hinsicht suchen. Die Theologen haben zu verschiedenen Zeiten verschiedene Formulierungen des Verhältnisses der Kirche zum Staat aufgestellt: potestas directa oder Zweischwertertheorie, die potestas indirecta Bellarmins, die auf weltliches Kompetenzgebiet übergreift, sobald die Erreichung des ewigen Ziels gefährdet ist, schließlich die potestas directiva oder die Befugnis, durch lehramtliche Entscheidungen, Mahnungen, Erklärungen, Ratschläge, Gebote die Gewissen der Fürsten und Völker aufzuklären. Von der Kirche sagt jedenfalls Böckenhoff, sie habe nie eine Universalmonarchie angestrebt, nie ein hierokratisches System schaffen wollen, bestimmt, die Staaten unmittelbar unter die Leitung des Heiligen Geistes zu stellen. ‚Wenn auch heute noch vereinzelt bei kirchlichen Schriftstellern sich Aufstellungen über die kirchenpolitische Macht der Hierarchie finden, die über das vernünftige Maß hinausgehen, so liegt der Grund dafür in einem weltfremden Doktrinarismus, der am einsamen Studiertische sich in mittelalterliche Theorien vertieft und dabei nicht inne wird, daß die Welt rund ist und sich inzwischen ein gut Stück gedreht hat.' Ein Zweifaches steht bei all dem fest, daß der Staat sein weltliches Schwert unmittelbar von Gott hat und daß die Kirche um ihres hohen Zieles willen dem Staate übergeordnet ist. Wenn Böckenhoff-Königer bei ihrer Ablehnung des hierokratischen Systems noch von der apologetischen Tendenz bestimmt sind, die Kirche

dem liberalen Staate als harmlos zu erweisen, so will unsere Generation, die sich diesem Staate gegenüber einer Apologie überhoben glaubt, die Kirche von einer ihr wesensfremden Bürde entlasten und sie frei machen für ihre rein priesterliche Tätigkeit. Auf dem Umweg, nein, dem nächsten Weg über die Gewissen wird die Kirche auf die Gestaltung der Politik einwirken. Im gleichen Sinne wie Böckenhoff hat Joseph Mausbach das Verhältnis von Kirche und Staat in seinem jetzt in fünfter Auflage vorliegenden Werke ‚Die katholische Moral und ihre Gegner' (Bachem) dargestellt, diesem wahrhaft vornehmen Muster katholischer Apologetik, wie sie vor dem Kriege aus den konfessionellen Kontroversen erwachsen war. Der reiche Inhalt des Werkes, das in Übersetzung seinen Weg auch nach Frankreich und Amerika gefunden hat, ist in zwei Teile gegliedert: ‚Die Stellung der Kasuistik in der katholischen Moral' und ‚Die katholische Gesamtauffassung der Sittlichkeit und der Protestantismus'. Hatte die katholische Theologie vor dem Kriege der Umwelt gegenüber sich dauernd in der Stellung des borghesischen Fechters befunden, so kehrt sie jetzt in die ihrem eigenen Wesen gemäße, natürliche Lage zurück. Von der Außenwelt kehrt sie sich ab zu ihren eigensten Bezirken: Dogmatik, Mystik, Liturgie. Das Erstarken des liturgischen Gefühls, das aus der aktiven Teilnahme an der Liturgie erwachsen muß, wenn es von Bestand sein soll, wird von dem Bedürfnis nach theoretischer Belehrung über liturgische Dinge begleitet sein. Diesem Bedürfnis kommt das ‚Liturgische Handlexikon' von Joseph Braun S. J. (Kösel & Pustet) entgegen, der auch in der auf weiteste Kreise berechneten ‚Sammlung lexikalisch geordneter Nachschlagebüchlein, Die Auskunft' (Verlag W. Ehring, Heidelberg) ein Bändchen ‚Liturgik' herausgegeben hat. Das Handlexikon bringt in seinen, die gegenwärtige Übung wie die historische Entwicklung berücksichtigenden knappgefaßten Artikeln Aufschluß über Riten und Weihen, Feste und Zeiten, Gewänder und Geräte, Sakramente und Sakramentalien. Auch der kirchliche Osten ist berücksichtigt. Mit den Spendeformeln der ‚Sakramente und Sakramentalien' (Kösel & Pustet), wie sie das ganze Christenleben, es immer wieder an das göttliche Leben anschließend, begleiten, macht auf Grund des römischen Rituales ein Büchlein desselben Verfassers vertraut. Daß die Meßgebete der Kirche, dieses Kernstück aller Liturgie, vom Volke wieder verstanden und mitgebetet werden, dafür sorgen die erfreulicherweise immer mehr verbreiteten lateinisch-deutschen Meßbücher. Hier sei auf das neu erschienene Kunz'sche ‚Sonntagsmissale' (Kösel & Pustet) verwiesen, das die Messen aller Sonn- und Feiertage lateinisch und deutsch mit ausführlichen Erklärungen enthält. Vielleicht folgt der Herausgeber in einer Neuauflage dem Schott'schen Missale und gibt seine Bedenken auf, auch den Abendmahlbericht mit den heiligen Wandlungsworten in deutscher Übertragung zu bringen. Genaueste Kenntnis der einzelnen Meßteile würde jedoch noch nicht genügen, wenn das geistige Band fehlte, das Erfassen des Opfergedankens, der die Meßliturgie durchwaltet. Nachdem Joseph Kramp S. J. in einer liturgie- und dogmengeschichtlichen Untersuchung ‚Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie' (Kösel & Pustet) untersucht und in ihnen den alten vortridentinischen Opferbegriff wieder entdeckt hat, der da sagt: Ich überreiche und weihe Gott als meinem höchsten Herrn eine Huldigungsgabe als Symbol meiner eigenen Hingabe und Weihe (Konsekrationstheorie) im Gegensatz zur nachtridentinischen Destruktionstheorie, die besagt: Ich bringe und zerstöre vor Gott als dem Herrn über Leben und Tod eine Gabe als Symbol meines sündhaften Nichts, hat er für weitere Kreise eine Erklärung der kirchlichen Opfergebete ‚Opfergedanke und Meßliturgie' (Kösel & Pustet) geschrieben, der die größte Verbreitung zu wünschen ist, auf daß der geistige Inhalt der Messe in seiner ganzen Tiefe ausgeschöpft werde: hier ist nicht lediglich ein Akt der Anbetung, sondern die Vereinigung der Seele und der Gemeinde mit Christus als Haupt des mystischen Leibes der Kirche in der Opferhingabe an den Vater und im Opfermahl der Kommunion. Ein Stück echter Volksandacht, die neben der Liturgie immer ihren Platz behaupten wird, hat gerade ein Wegbereiter der Liturgie, Romano Guardini, erneuert im ‚Kreuzweg Unsres Herrn und Heilandes' (Matthias Grünewald-Verlag). Dieser schon in vielen Tausenden verbreitete Kreuzweg, der nicht wie die Liturgie den erhöhten und verklärten Herrn, sondern den Mann der Schmerzen dem betrachtenden Christen vor Augen stellt, ist so echt und innig im Ton, so frei von sentimentaler Verstiegenheit, daß jeder ihn wie aus eigener Seele gesprochen nachbeten kann.

Unsere Kunstbeilagen stehen im inneren Zusammenhang mit dem Aufsatz ‚Das Problem der christlichen Kunst‘, S. 131 ff. Sie wollen nur einen einzigen Gedanken des dort Geäußerten illustrieren, wie nämlich das Mittelalter eine aus den Zeitströmungen erwachsene, daher stets veränderliche Formung, stärkste Ausdruckskraft — das was heute der Expressionismus in schulmäßiger Zielstellung erstrebt —, und schließlich christliche, Alle umfassende Grundeinstellung in sich zu vereinigen wußte. Das, was noch das 13. Jahrhundert wollte: transzendentale Würde und bis zur klassischen Vollendung getriebene organische Richtigkeit, ist nicht mehr das Ziel des 14. Jahrhunderts. Eine neue gefühlsmäßige Einstellung erstrebt eine milde Anmut oder eine auch vor dem Furchtbarsten nicht zurückschreckende Wiedergabe des Leidens im Gottmenschen. Aus mystischer Religiosität erwachsen die zahlreichen Darstellungen des ‚Christus patiens‘, wie er sich in den berühmten Kruzifixen in St. Maria im Kapitol in Köln oder in Coesfeld findet. Einer andern Linie dieser Entwicklung, die mehr in slawische Gegenden führt, entstammt das Kruzifix im Diözesanmuseum in Breslau, das wohl um das Jahr 1420 für die Corpus-Christi-Kirche dortselbst gefertigt wurde. Mit dem Schlagwort Naturalismus ist ein solches Werk nicht abzutun, denn gerade die übernaturalistische Betonung des Leidens in dem verzerrten Körper, den klumpigen Füßen, den geronnenen Blutstropfen entspricht einer geistigen, innerlich begründeten Einfühlung. Und bei allem liegt über dem grausen Bild der Passion das zage Tasten des schöpferischen Künstlers in der Vorstellung von der geheimnisvollen Gottessohnschaft des Sterbenden, etwas, was man bei neueren derartigen Versuchen, wie dem Giesschen Christus in der Dombauhütte (vgl. Oktoberheft, S. 107), vermissen muß. Ähnliches wird man auch in dem Ausschnitt einer Pietà finden, die sich jetzt in dem Museum auf der Feste Koburg befindet und die ungefähr um 1380 für die Kirche in einem benachbarten Dorfe gefertigt sein dürfte. Auch hier die herbste Darstellung in den Gesichtern, bewußte anatomische Unrichtigkeit, wie in der Halspartie des Leichnams, um die innere Ausdruckskraft zu steigern. Aber auch hier eine aus dem Seelischen aufsteigende, stilistische Bändigung, die das willkürlich Subjektive nimmt und auch den im Geiste armen, aber religiös tiefen Menschen der damaligen Zeit diese Kunst miterleben läßt.

Dr. Georg Lill.

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, wird keine rechtliche Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen.

Hochland

Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens / der Literatur u. Kunst · Herausgegeben von Karl Muth

Drittes Heft 1922/1923 * Zwanzigster Jahrgang

Dezember

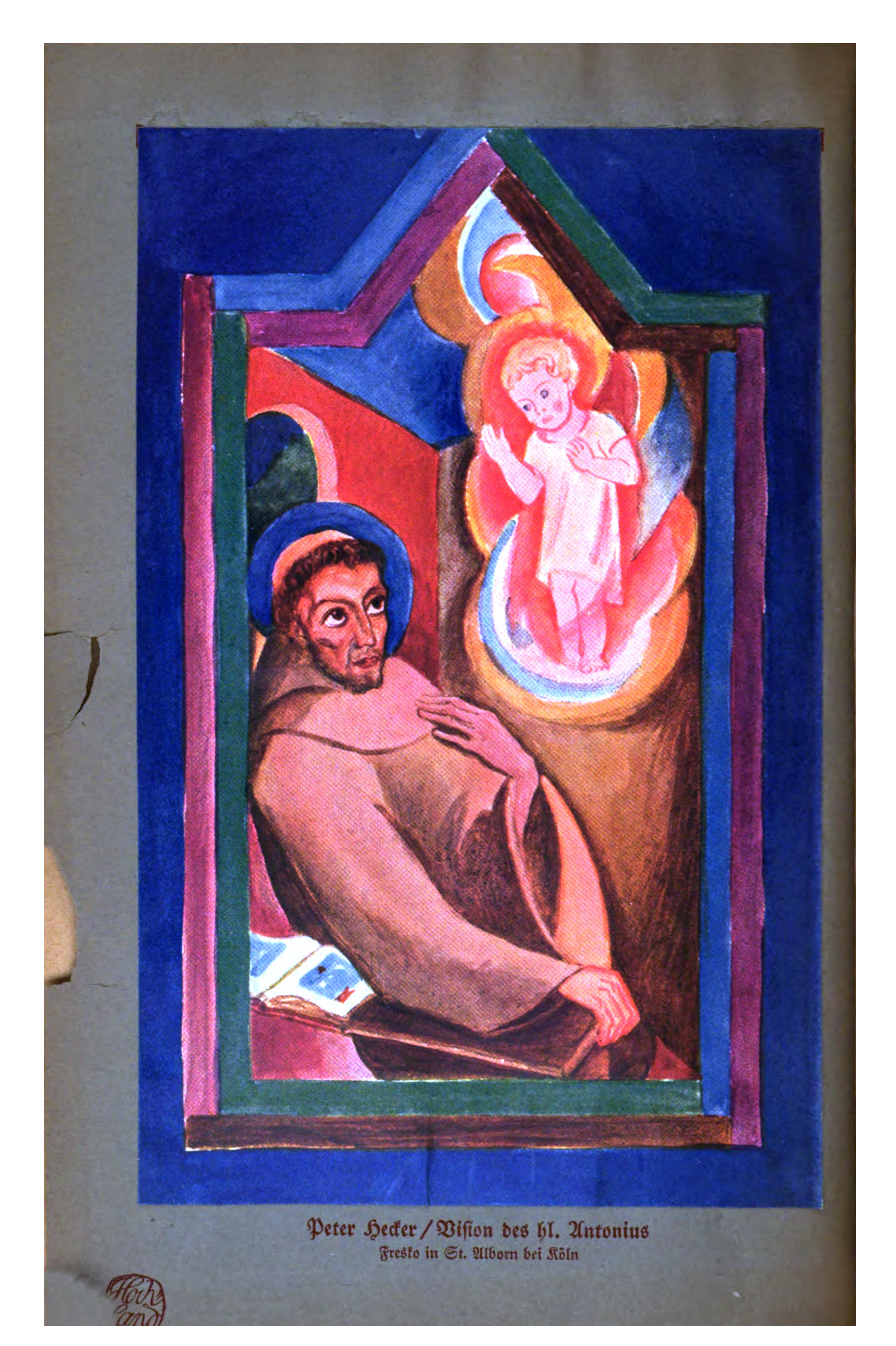
Jos. Köselsche Buchhandlung München u. Kempten

Inhalt des Dezember-Heftes

Hochland erscheint monatlich. Bezugsbedingungen: Bei allen Buchhandlungen und Postanstalten oder direkt beim Verlag M. 450.— vierteljährlich; Einzelheft M. 180.—

Auslandspreise vierteljährlich:

Argentinien	2.50	Pes.	Frankreich	10.—	Fr.	Schweden	6.—	Kr.
Belgien	10.—	Fr.	Holland	2.50	fl.	Schweiz	6.—	Fr.
Brasilien	3.75	Mr.	Italien	10.—	L.	Spanien und Länder spanischer Währung	6.—	Pes.
Chile	5.—	Pes.	Japan	3.—	Yen			
Dänemark	6.—	Kr.	Luxemburg	10.—	Fr.	Vereinigte Staaten und Mexiko	1.20	Doll.
England	6.—	Sh.	Norwegen	6.—	Kr.			



Peter Hecker / Vision des hl. Antonius

Fresko in St. Alborn bei Köln

[illegible]

Die Kirche als gesellschaftliche Notwendigkeit / Von Karl Neundörfer

Die Kirche läßt sich nicht nur vom theologischen, sondern auch vom philosophischen Standpunkte aus betrachten. Das scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein. Aber es ist doch notwendig, diesen Satz auszusprechen und klarzustellen, um das Folgende vor Mißverständnissen zu bewahren. Denn wir Katholiken sind so sehr gewohnt, die Kirche ausschließlich im Lichte des Glaubens zu sehen, daß es uns oft schwer fällt, auch nur methodisch einen rein wissenschaftlichen Standpunkt ihr gegenüber einzunehmen. Das macht sich selbst in wissenschaftlichen Werken geltend. In der Kirchengeschichte hat diese methodische Scheidung sich zwar ziemlich durchgesetzt, in der Kirchenphilosophie herrscht jedoch darüber noch große Unklarheit. So hat Franz Heiner in seinem Kirchenrecht* die Behauptung: ‚Ein rein aus menschlicher Vernunft hervorgebrachtes und entwickeltes, auf den Prinzipien des Naturrechtes aufgebautes Kirchenrecht kann es ebensowenig geben, als es eine natürliche oder philosophische Kirche gibt.' Wenn Heiner gesagt hätte, daß das katholische Kirchenrecht, wie es ist, nicht aus Vernunftprinzipien ableitbar sei, so hätte er unzweifelhaft recht gehabt; denn dieses Kirchenrecht beruht in wesenhaften Punkten auf göttlicher Offenbarung. Wenn er aber die Möglichkeit eines natürlichen Kirchenrechtes überhaupt in Abrede stellt, so geht er ebenso unzweifelhaft zu weit. Die natürliche religiöse und die natürliche gesellschaftliche Anlage des Menschen führen in ihrem Zusammenwirken notwendig zu einer religiösen Gemeinschaftsbildung, d. i. zur Kirche im philosophischen Sinne. Und es ist nicht einzusehen, warum nicht aus Erfahrung und Nachdenken allgemeine Möglichkeiten und Notwendigkeiten einer solchen natürlichen Kirche erkannt werden sollten. So gut es eine natürliche Religionsphilosophie gibt, so gut kann und muß es auch eine natürliche Kirchenphilosophie geben. Diese Philosophie der Kirche tut der Theologie der Kirche in keiner Weise Eintrag. Sie rührt selbstverständlich nicht an die Offenbarungselemente der Kirche. Aber wie überall die Gnade die Natur voraussetzt, so auch hier. Die Offenbarungslehre der Kirche kann darum nur gewinnen, wenn die Naturlehre der Kirche tief durchforscht und recht erkannt ist. Auch hier gilt das schöne Wort, das der hl. Basilius von dem Verhältnis des Vernunfterkennens zum Glauben überhaupt gesagt hat: ‚Wir müssen uns gleichsam gewöhnen, die Sonne im Wasser anzuschauen, und dann erst werden wir das Auge zum Lichte selbst erheben. Wenn nun beide Gedankenreiche miteinander verwandt sind, so wird uns ihre Erkenntnis förderlich sein; wenn aber nicht, so werden wir doch wenigstens durch die Nebeneinanderstellung den Unterschied erfassen, und das ist keine geringe Sicherstellung des Besseren.'**

---

* 5. Auflage, Paderborn 1909, I, 8.

** Nach Odo Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg i. B. 1922, S. 98.

Von dieser methodischen Einstellung aus möchte der Verfasser hier die Kirche als gesellschaftliche Notwendigkeit betrachten. Dies allerdings nicht ganz im allgemeinen, wie es eine systematische Philosophie der Kirche tun müßte, sondern ausgehend von den besonderen Verhältnissen Europas in seiner neueren Geschichte. Was hat die Kirche für unsere neueste gesellschaftliche Entwicklung zu bedeuten? — das ist die Frage, die uns hier beschäftigen soll. Dies ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob die wesenhafte Aufgabe der Kirche in dieser Funktion innerhalb der natürlichen Gesellschaft bestehe. Die Aufgabe der Kirche ist es, Reich Gottes zu sein, und zwar im vollen Sinne der göttlichen Offenbarung, die uns Jesus gebracht hat. Auf nichts anderes darf das Wirken und auch die Politik der Kirche gerichtet sein. Aber gerade als Reich Gottes hat die Kirche doch auch im Gesamten des gesellschaftlichen Lebens eine notwendige Funktion, und diese Funktion in ihrer gegenwärtigen Ausprägung für uns möchte dieser Aufsatz klarzustellen suchen.

Das gesellschaftliche Leben Europas im letzten Jahrhundert ist auf das stärkste bestimmt worden durch das Problem der Masse. Europas Bevölkerung hat sich von 175 Millionen im Jahre 1805 auf 392 Millionen im Jahre 1900 vermehrt; in einzelnen Ländern, wie in England, Wales und Sachsen, hat sich die Bevölkerungszahl sogar verdreifacht. Das ist eine Tatsache, die feststeht, einerlei, wie wir sie zu erklären versuchen oder zu bewerten geneigt sind. Aus dieser Tatsache aber erwuchsen vor allem zwei Aufgaben: diese neue Masse auf dem alten Gebiete zu ernähren und sie in die überkommenen Gemeinwesen einzuordnen. Der Zwang dieser beiden Aufgaben schuf die Industrie und das Parlament. Gewiß hatte die Industrie auch andere Voraussetzungen wie die technischen Erfindungen und den kapitalistischen Erwerbstrieb; und gewiß sind die Wurzeln des Parlamentarismus auch in den geistigen Strömungen zu suchen, welche die Souveränität des Volkes und die Freiheit der Persönlichkeit zu Mittelpunkten einer Weltanschauung machten. Aber erst die wachsende Massenbevölkerung gab doch die praktische Möglichkeit zur industriellen Anfertigung von Massenartikeln und verlangte darnach, da die alten Wirtschaftsweisen der Landwirtschaft und des Handwerks unmöglich diese früher unerhörten Massen ernähren konnten; und erst der Druck dieser Massen, die nach politischer Geltung strebten, vermochte es, die alten Formen staatlicher Ordnung zu sprengen oder umzubilden.

Industrie und Parlament sind so Produkte der Masse; aber sie haben zugleich auf die Gestaltung dieser Masse entscheidend zurückgewirkt. Im Anfang der industriellen Entwicklung standen sich Unternehmer und Arbeiter untereinander sowie die Unternehmerschaft auf der einen und die Arbeiterschaft auf der anderen Seite unvermittelt und schroff gegenüber. Die werdende Masse war noch ungeformt. Heute sehen wir ein ganz anderes Bild. Kaum einen Unternehmer und kaum einen Arbeiter gibt es mehr, der nicht in einem beruflichen Verbande wäre. Und diese Unter=

nehmerverbände auf der einen, die Gewerkschaften auf der anderen Seite haben gelernt, nicht nur gegeneinander zu streiten, sondern auch miteinander zu schaffen. Die Tarifverträge gewinnen immer mehr an Ausdehnung und zugleich an rechtlicher Anerkennung. Darüber hinaus führen Gewinnbeteiligung, Betriebsräte und bewußte gewerbliche Arbeitsgemeinschaft immer mehr einem Zustande zu, in welchem die moderne Massenwirtschaft in einem Massenorganismus eine geordnete und fruchtbare Gestalt gewinnt.

In ähnlicher Weise wie die wirtschaftlichen Interessen hatten auch die politischen Meinungen in den europäischen Massen zu Anfang der neueren Entwicklung noch keine organisierende Kraft. Soweit sie überhaupt da waren, lebten sie in Köpfen einzelner oder doch nur in kleinen Gruppen, die wohl ihre Ideen verbreiten, aber mit ihnen nicht schaffen konnten. Erst die Ausbildung der Parteien und des parlamentarischen Wesens gab ihnen Wirkkraft nach außen. Aber auch die Parteien vermochten die Massen politisch nicht durchzubilden, solange sie ohne Verantwortung waren. Sie standen einer von ihnen unabhängigen Regierung gegenüber, wurden von derselben bald herangezogen, bald verworfen, und kamen so auch untereinander zu keinem organischen Verhältnis. Wo aber die Parteien, wie nun in allen europäischen Ländern, berechtigt und genötigt sind, selbst die Regierung zu bilden, lernen sie sich von selbst als Teil eines übergeordneten Ganzen fühlen. Nicht zwar als ob nun eitel Friede und reibungsloses Zusammenarbeiten der Parteien zum gemeinsamen Wohle des Landes gegeben wäre. Im Gegenteil! Die Gegensätze sind jetzt schärfer und die Kämpfe erbitterter als früher, weil ein größerer Erfolg den Siegenden winkt. Aber gerade weil die Stärke der Parteien sich jetzt ganz anders als früher umsetzt in politische Macht, weil die Parteien selbst, beim Gegeneinanderkämpfen sowohl als beim sich Untereinandervertragen, dem Ganzen des Gemeinwesens seine Form und Lebensrichtung geben, wächst notwendig und unwillkürlich das Bewußtsein dieser Gemeinschaft. Dieser politische Gemeingeist des Parlamentarismus bedeutet ebenso wie der wirtschaftliche des Industrialismus keinerlei sittlichen Wert; er kann sittlich gut oder schlecht sein, je nach dem Geist, in dem er die Gemeinschaft zu formen und zu lenken unternimmt. Er ist lediglich eine seelische Eigenschaft, die unsere Zeit von der vorhergehenden Periode unterscheidet und ihr hilft, die neuen Massen zu einem Gemeinwesen zu bilden.

Dieses staatliche Gemeinwesen hat durch die geschilderte Entwicklung selbst ein neues Aussehen und ein neues Gewicht erhalten. Zu Beginn des vorigen Jahrhunderts ging die herrschende politische Richtung auf die Freiheit der Persönlichkeit im Staate und demgemäß auf die möglichste Beschränkung der Staatsaufgabe. Das war die naturgemäße Forderung eines Bürgertums, das sich materiell selbst genügend versorgte und nun für seine schaffenden Kräfte Freiheit von der überlieferten absolutistischen Bindung erstrebte. Mit dem Anschwellen der Masse im Staate mußte dieses Staatsideal sich verschieben. Den Massen war mit Freiheit allein wenig gedient.

Sie verlangten Brot, und zwar vom Staate. Mit dieser Materialisierung der staatlichen Funktion war aber eine Sozialisierung der wirtschaftlichen Produktion auf die Dauer notwendig gegeben. Je mehr sich der Staat um die wirtschaftliche Versorgung kümmert, desto mehr nimmt diese Versorgung Formen staatlichen Lebens an. So entstand der gegenwärtige Staat mit seiner weitverzweigten Fürsorgetätigkeit auf der einen und seinem Verwachsensein mit dem ganzen Wirtschaftsprozeß auf der anderen Seite. Die Not des Krieges hatte diese Entwicklung übereilt und übersteigert. Darum ist jetzt eine rückläufige Bewegung erklärlich und gesund. Aber unser Staat kann nicht mehr in den alten Zustand zurückkehren, in dem Rechtsschutz nach innen und Interessenschutz nach außen als seine alleinige Aufgaben betrachtet wurden. Die Bevölkerungsmasse ist heute zu groß, die Bedürfnisbefriedigung zu verwickelt, der Bewegungsraum nach außen zu gering, als daß man das gesellschaftliche Leben derart sich selbst überlassen könnte, wie das früher möglich und ersprießlich war. Haben wir heute eine viel breitere Grundlage und einen viel durchgebildeteren Aufbau des gesellschaftlichen Lebens, so muß auch der staatsorganisatorische Abschluß dementsprechend umfassend und gewichtig sein.

Dieser wirtschaftlichen und politischen Entwicklung geht eine geistig-sittliche parallel. Die Bildung, von Lesen, Schreiben und Rechnen an bis zur Philosophie und Kunst, war lange das Vorrecht einer oberen Schicht der Bevölkerung. Jetzt hat auch die Masse des Volkes daran steigenden Anteil. Gab es vor 20 Jahren in Deutschland unter 10 000 Ausgehobenen noch 52 Analphabeten, so 1913 nur noch 2. Auf der Grundlage dieser Elementarbildung konnte dann der Masse der Bevölkerung auch höhere Kultur zugängig gemacht werden. Daß dies in weitem Umfang geschehen ist und gerade gegenwärtig mit besonderem Nachdruck gefordert und gefördert wird, beweisen die zahllosen Bücher und Bibliotheken, Vorträge und Kurse, die überall diesem Zweck zu dienen bestimmt sind. Man mag über Qualität und Erfolg dieser Volksbildungsarbeit verschieden urteilen; aber daran kann kein Zweifel sein, daß zahlreiche und wertvolle Bildungselemente in die große Masse des Volkes gedrungen sind und daselbst in ihrer Art mitwirken, diese Massen aus einem ungeformten und triebhaften zu einem geordneten und bewußten Dasein zu erheben.

Dieses durch Bildung gehobene Bewußtsein der Masse richtet sich aber nicht nur auf sachliche Kulturgüter, sondern auch auf sittliche Verantwortung. War es beim ersten Aufkommen der neuen Wirtschaftsweise verständlich, daß jeder triebhaft nur für sich selber sorgte, so hat sich seitdem das Gefühl gesellschaftlicher Solidarität bedeutsam entwickelt. Es ist zwar leicht, bei allen Klassen auf Tatsachen hinzuweisen, welche diesem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit widersprechen. Pflichtbewußtsein und Pflichterfüllung sind eben zwei verschiedene Dinge. Das Mittelalter hat vielleicht nicht weniger gesündigt als unsere Zeit, ist sich aber des Sündhaften in seinem Leben zweifelsohne stärker bewußt gewesen,

als wir es im Durchschnitt sind. So sind auch heute die egoistischen Triebe kaum mehr gebändigt als vor hundert Jahren. Aber es werden doch Glück und Erfolg des einzelnen Menschen nicht mehr in dem Maße als sittliches Ideal betrachtet als in den Jahrhunderten vorwiegend individualistischer Einstellung. Vom tiefen Philosophen bis zum platten Agitator hat heute jeder den Gemeingeist wenigstens im Munde, und zahlreiche Gesetze und Einrichtungen tragen auch tatsächlich seinen Stempel. Diese gewisse Selbstverständlichkeit, mit der heute fast jeder sich auf die Gemeinschaft einstellt, beweist einerseits, daß es sich hier nicht um einen sittlichen Wert im Sinne eines persönlichen Verdienstes handelt; andererseits aber, daß doch die tatsächliche sittliche Verpflichtung gegenüber dem Gemeinwesen heute stärker empfunden wird als früher.

Wir stehen also vor der Tatsache, daß sich das Schwergewicht des Lebens in Hinsicht auf Wirtschaft und Politik, Bildung und Gesittung unter dem Druck der neu entstandenen Masse nach der Seite der Gemeinschaft hin verschoben hat. Und es liegt die Frage nahe, ob dieser Wechsel der seelischen Einstellung sich auch auf dem Gebiete der Religion geltend macht und dadurch dem Problem der Kirche eine neue Form und Aktualität gibt.

Innerhalb der kirchlich gläubigen Kreise ist ein vermehrtes Interesse für die Kirche offensichtlich. Bei den Katholiken ist die liturgische Bewegung ein Kennzeichen dieses neuen kirchlichen Gemeingeistes; bei den Protestanten aber brachte die Revolution eine so starke Erschütterung der kirchlichen Verfassung, daß die Gläubigen schon aus diesem Grunde die Kirche mehr denn je als Aufgabe empfinden mußten und auch empfinden. Von dieser Neubelebung des Kirchengedankens von der Religion her soll jedoch hier nicht weiter die Rede sein. Wir wollen das Ganze des gesellschaftlich-kulturellen Lebens im Auge behalten und uns fragen, ob auch von daher die Kirche als Notwendigkeit erkannt und als Bedürfnis empfunden wird.

Und da scheinen nun allerdings zunächst die recht zu behalten, welche zugleich mit einer fortschreitenden Sozialisierung des wirtschaftlichen eine fortschreitende Individualisierung des geistigen Lebens als Kennzeichen und Vorzug unserer Zeit ansprechen. Friedrich Paulsen sprach sich in seinem Kolleg über Rechtsphilosophie oft in diesem Sinne aus. Tatsächlich erklärt auch die sozialdemokratische Partei, welche alle die genannten Ansätze einer zunehmenden Vergesellschaftung begrüßt und fördert, ja übertreibt und radikalisiert, in ihrem Programm die Religion als Privatsache und fordert demgemäß Trennung von Staat und Kirche. Daß hier der Gedanke einer neuen Vergesellschaftung auch des religiösen Lebens ganz ferne liegt, erklärt sich allerdings nicht unschwer. Die Masse und wohl auch die meisten Führer dieser Partei haben von ihrer materialistischen Geschichtsauffassung aus eine solche Geringachtung der Religion als einer bloßen Ideologie wirtschaftlicher Verhältnisse und von ihrer demokratisch-revolutionären Einstellung her

eine so starke Abneigung gegen die bestehende Kirche als die stärkste Stütze der alten Ordnung, daß ihnen das Problem der Kirche als einer gesellschaftlichen Notwendigkeit kaum aufgehen konnte. Aber auch die religiösen Sozialisten, die neuerdings als eine geschlossene Gruppe sich geltend machen, scheinen dieses Problem noch kaum zu empfinden. In dem Sonderheft der „Tat"* vom August 1922, in dem sie ihre Anschauungen und Forderungen dargelegt haben, tritt es wenigstens nicht hervor. Paul Tillich erkennt zwar, daß die seitherige Kirchenpolitik des Sozialismus im Grunde Liberalismus war: ‚Wenn der Sozialismus die Religion in ihrer kirchlich-dogmatischen Form bekämpfte und dazu alle Kampfmittel und Schlagworte der liberalen Kirchenbekämpfung übernahm, so sah er nicht, daß er damit in Gefahr geriet, die Wurzeln abzuschneiden, aus denen allein ihm selbst Enthusiasmus, Weihe, Heiligkeit und unbedingte Hingabe strömen können: das unbedingte Ja zum Unbedingten, ganz gleich in welchen Formen oder Symbolen.' Und Emil Fuchs spürt, daß der neue Religions- und der neue Gemeingeist sich finden müssen: ‚Wo in unserer Zeit die Ahnung und der Wille einer neuen Menschengemeinschaft auftaucht und ihre Verwirklichung gesucht wird, da erleben die Menschen wieder die Urtiefe, und wo sie Frömmigkeit erleben, ist sie zugleich Wille und Schaffen neuer Gemeinsamkeit, neuer Wertschätzung, neuer Lebensformen.' Aber diese neue Gemeinschaft aus der Frömmigkeit her will nicht Kirche sein, weder im Sinne einer der bestehenden Religionsgemeinschaften noch im Sinne einer neu zu schaffenden, sondern lediglich religiöser Grund jeder lebensnotwendigen Menschengemeinschaft: ‚Kirche! Das kann für uns nur der Wille sein, Menschen aus den Urtiefen ihrer Seele her zusammenzuführen, aus den Urtiefen her — aus ihnen allein — Menschengemeinschaft leben, wirken, sich bilden zu lassen, sie mit Wahrheit und Echtheit zu durchdringen.' Auch dieser Sozialismus also sucht noch keine Religionsgemeinschaft in der Welt, sondern nur eine Weltgemeinschaft in der Religion.

Und doch wird die neue Sozialidee auch zu einer neuen Kirchenidee und von da aus zu einer neuen Idee des Verhältnisses von Staat und Kirche führen. Darauf weisen ihre ersten theoretischen Anfänge, ihre letzten praktischen Auswirkungen und die Zergliederung ihres inneren Gehaltes hin.

Für den Individualismus seit dem 15. Jahrhundert konnte die Kirche im Grunde nichts sein. Und der Liberalismus seit der Wende des 18. Jahrhunderts mußte eine Trennung von Staat und Kirche fordern, wie er es auch tatsächlich und zuerst getan hat.** Der philosophische Umschlag dieser Strömung erfolgte in Fichte und Hegel. Für Fichte ‚besteht das vernünftige

* Verlag Eugen Diederichs, Jena.

** Vgl. die Abhandlung des Verfassers über ‚Der ältere deutsche Liberalismus und die Forderung der Trennung von Staat und Kirche' im Archiv für kath. Kirchenrecht Bd. 89, 1909. Auch für sich bei Kirchheim in Mainz 1909.

Leben darin, daß die Person in der Gattung sich vergesse, ihr Leben an das Leben des Ganzen setze und es ihm aufopfere'.* Und Hegel sagt: ,Die Vereinigung als solche ist der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen.'** Von dieser Einstellung aus kommen beide dazu, auch die Kirche positiv zu werten und ihre Verbindung mit dem Staate zu fordern. So schreibt Fichte: ,Das letzte Geschäft der neuen Erziehung bleibt die Erziehung zur wahren Religion.' Diese wahre Religion ist ihm aber eine andere als die der bestehenden Kirche. Denn ,die Religion der Selbstsucht soll allerdings mit der alten Zeit zu Grabe getragen werden. . . . Aber die Religion des Einwohnens unseres Lebens in Gott soll auch in der neuen Zeit herrschen und in derselben sorgfältig gebildet werden'.*** Da er aber alle Bildung als vorzügliche Aufgabe der Gemeinschaft betrachtet, kommt er folgerichtig dazu, auch für die religiöse Bildung eine neue Kirche zu fordern. In dem Bruchstück ,Die Republik der Deutschen zu Anfang des 22. Jahrhunderts'† beschreibt er in utopischer Form diese seine neue Kirche: ,Die Gesetzgeber fanden die drei bekannten Hauptkonfessionen des Christentums im Besitzstand. Sie hielten für nötig, ein viertes Bekenntnis zuzulassen, wovon sie wußten, daß alle Freigebildeten, die über diesen Gegenstand je nachgedacht, ihm zugetan seien, . . . dasselbe bestimmt auszusprechen, anzuerkennen und es zur allgemeinen bürgerlichen, die Staatsverhandlungen begleitenden und sanktionierenden Religion zu erheben. . . . Sie errichteten einen Kultus dieser allgemeinen christlichen Kirche, ließen aber gleichzeitig den Kultus der übrigen drei Konfessionen völlig also bestehen, wie er war, und stellten allen Bürgern frei, zu welchem sie sich halten wollten, vollziehend übrigens die bürgerlichen religiösen Handlungen ohne Ausnahme nach der neuen Weise.' Hegel hat dieselbe kirchenpolitische Grundauffassung, nur daß er, seinem mehr auf das Geschichtliche gerichteten System entsprechend, den bestehenden Kirchen dieselbe Aufgabe zuerteilt wie Fichte seiner neu zu gründenden: ,Es ist in der Natur der Sache, daß der Staat eine Pflicht erfüllt, der Gemeinde für ihren religiösen Zweck allen Vorschub zu tun und Schutz zu gewähren, ja, indem die Religion das ihn für das tiefste der Gesinnung integrierende Moment ist, von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu irgendeiner Kirchengemeinde halten.'††

Zeigen so Fichte und Hegel in der Theorie die Neigung, vom Boden der neuen Gesellschaftsauffassung aus auch die Kirchenidee in irgendeiner Form zu bejahen, so scheint der russische Sozialismus in der Praxis diese Verbindung versuchen zu wollen. Es ist allerdings sehr

* ,Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters', Werke, Berlin 1845/46, VII, 35.
** ,Grundlinien der Philosophie des Rechtes', Werke, Berlin 1854, VIII, 306.
*** ,Reden an die deutsche Nation', Werke VII, 268/298.
† Werke VII, 533 ff.
†† ,Grundlinien der Philosophie des Rechtes', Werke, Berlin, 1854 VIII, 330.

schwer, über die kirchenpolitischen Verhältnisse im derzeitigen Rußland sich ein zuverlässiges Bild zu verschaffen. Zwar wird übereinstimmend von einer heftigen Verfolgung der bestehenden Kirchen seitens der Sowjetrepublik berichtet, aber es bleibt meist unklar, von welcher grundsätzlichen Einstellung aus diese Verfolgung betrieben wird. Und das ist für uns hier das Entscheidende. Immerhin können wir einige vertrauenswürdige Zeugnisse dafür anführen, daß tatsächlich dem in Rußland herrschenden Sozialismus die Religion nichts weniger als Privatsache ist, sondern daß er auch die staatliche Gemeinschaft in ein positives Verhältnis zur religiösen Gemeinschaft zu bringen sucht. So schreibt der bekannte Berliner Universitätsprofessor Rudolf Stammler:* ‚In dem letzten Jahre wurde aus Rußland berichtet, daß die Sowjetregierung eine Verfügung erlassen habe, die das orthodoxe und das protestantische Glaubensbekenntnis verbiete und eine neue Religion einführe, die das neue Christentum genannt wird, und die die einzig zulässige Religion in Rußland sein soll.' Das wäre vollkommen eine Verwirklichung der Fichteschen Utopie, nur ohne deren toleranten Einschlag. Nach derselben Richtung deutet das, was Alfons Goldschmidt in seinem Buche über Moskau** aus eigener Anschauung berichtet. Es stellt fest, daß es dem Bolschewismus weniger um eine Trennung von der Kirche als um einen Kampf gegen die Kirche zu tun sei, und daß offiziell eine ‚umfassend organisierte Propaganda zur Befreiung der werktätigen Massen von religiösen Vorurteilen' und natürlich zur Erfüllung derselben mit dem bolschewistischen Glauben betrieben werde. Diesen Bestrebungen scheint sich aber in dem neu erwachten religiösen Bewußtsein kirchlich-gläubiger Kreise ein starker Wellenbrecher entgegengestellt zu haben. Die herrschenden Kreise beginnen daher, wie L. Galin*** berichtet, an der Möglichkeit zu verzweifeln, die religiösen Kräfte des Volkes in einer eigenen bolschewistischen ‚Kirche' zu sammeln und versuchen dafür, ‚auf allerlei verborgenen Wegen die Verwaltung der (bestehenden) Kirchen in ihre Hand zu bekommen'. Es wäre das ein Versuch, der etwa dem Geiste Hegels entspräche, auf jeden Fall aber ebensoweit davon entfernt wäre, die religiöse Gemeinschaft als Privatsache zu betrachten, wie der Versuch, von dem Stammler berichtet.

Zeigt uns so die Geschichte, daß die neue Sozialidee theoretisch und praktisch zur Kirchenidee hinführt, so gilt es nun, diesen Zusammenhang auch logisch zu erweisen. Von zwei Punkten aus kann dieser Nachweis geführt werden. Die neue Sozialidee enthält nämlich eine doppelte Forderung: sie verlangt Sättigung der Masse mit allen Kulturgütern und Organisierung der Masse durch eigene Lebenskräfte. Von beiden Forderungen aus führt ein Weg zur Kirche.

* ‚Recht und Kirche', Berlin 1919, S. 3.
** Berlin 1920, S. 46.
*** ‚Sowjet-Rußland in der Wirklichkeit'. Stuttgart 1920, S. 44.

Wir setzen hier — im Gegensatz zum materialistischen, im Einklang aber mit dem religiösen Sozialismus — voraus, daß auch Religion zu jenen Gütern gehöre, die das Leben wertvoll machen und auf welche darum auch die Masse einen Anspruch habe. Sobald wir jedoch diese Voraussetzung machen, sehen wir uns der schweren Frage gegenübergestellt: Kann die Masse wirkliche Religion haben? Sind nicht Religion und Masse nach Weltanschauung, Lebensgestaltung und Gemeinschaftsordnung derart verschieden, daß Religion gar nicht zur Masse und Masse gar nicht zur Religion kommen kann?

Die Weltanschauung der Religion ist ganz vom Geiste her bestimmt, geht vom denkenden und schauenden Menschengeiste aus und auf den schöpferischen und waltenden Gottesgeist hin. Sie bejaht von dieser geistigen Einstellung aus die Welt in ihrem ganzen Umfange, mit all ihren Gegensätzen und Widersprüchen. Denn der Geist versteht auch das Nichtgeistige und erlebt bewußt den Kampf, der zwischen diesen beiden Elementen der Welt besteht. Wo der Menschengeist aber so das Weltbild in seiner ganzen Weite und den Weltgrund in seiner ganzen Tiefe zu erfassen sucht, da stößt er überall auf das Geheimnis. Die Weltanschauung der Religion achtet und verehrt dieses Geheimnis, ja lebt von dem Geheimnis. Ganz anders die Weltanschauung der Masse. Die Masse läßt sich beherrschen von den Sinnen. Was in die Sinne fällt, ist ihr nicht nur Erst-, sondern auch Letztgegebenes — sie bleibt daran haften. Sie sucht eindeutige Formeln, die leicht zu behalten und leicht zu gebrauchen sind. Sie liebt das Gemeinverständliche und Selbstverständliche, das Glatte und Klare. Wo sie aber dem Geheimnis nicht aus dem Wege gehen kann, verzerrt sie in Aberglauben sein Wesen und seinen Sinn.

In der Lebensgestaltung geht die Religion aus von dem Bedürfnis und Erlebnis der Gnade. Der Mensch aus sich ist nichts und kann nichts — alles muß ihm gegeben werden von Gott. Ist ihm aber die Gnade gegeben, so kommt ihm die Begeisterung. Er vergißt sich selbst und verleugnet sich selbst. Dafür aber übertrifft er sich auch selbst, getragen von übermenschlichen Kräften. Und in solchem Zug und Willen ruht er nie, sondern strebt er immer, über alles Menschenmaß hinaus einer Vollkommenheit zu, die ihn Gott ähnlich macht. Die Masse weiß von alle dem nichts. Sie meint alles machen zu können. Beim Machen aber läßt sie sich leiten von Furcht und Hoffnung. In beidem bejaht der Mensch sich selbst, beschränkt er aber auch sich selbst. Furcht ist zu bannen und Hoffnung zu erfüllen. Die Masse kennt darum kein unendliches Streben, sondern genügt sich am festen Besitz.

Der persönlichen Lebensgestaltung entspricht auch die Gemeinschaftsordnung. Die Gemeinschaftsordnung der Religion kennt darum in irgendeiner Form stets ein auserwähltes Priestertum, das die Gnade vermittelt. Solche Vermittlung liegt im Wesen der Gnade als eines unverdient Gegebenen. Was jeder sich selbst geben kann oder notwendig

empfängt, ist nicht Gnade. Bestimmt so das Priestertum den Aufbau der religiösen Gemeinschaft, so ist die Liebe das Bindemittel unter den Gliedern. Die begeisterte Selbstverleugnung der religiösen Menschen hebt die Schranken und Reibungen auf, welche im naturhaften Leben die Menschen voneinander trennen und untereinander befeinden. Religion hat ihrem Wesen nach eine menschenversöhnende und menschenverbindende Kraft. Aus diesem Grunde kennt auch die Religion keine äußere Grenze der Gemeinschaft. Der Mensch als solcher ist ihr Gotteskind ohne Unterschied des Alters und Geschlechtes, des Standes und Volkes. Alle Menschen möchte die Religion in einem Gottesreich verbinden. Und dieses Gottesreich um uns ist ihr ebenso eine unendliche Größe und Aufgabe wie das Gottesreich der Persönlichkeitsgestaltung in uns. Und wieder geht die Masse ganz andere Wege. Der Masse widerstrebt die Auserwählung einzelner. Wie sie meint, alles sei zu machen, meint sie auch, jeder könne alles machen. Sie kennt keine Hierarchie, weder eine solche des Genies noch eine solche der Weihe. Sie verlangt aber auch nicht von ihren Führern, daß sie Liebe auslösen, sondern nur, daß sie Interessen ausgleichen. Die Gemeinschaftsordnung erwächst ihr nicht aus dem Drang einander bejahender Liebe, sondern aus dem Zwang einander widerstreitender Interessen. Sie ist ihr nur eine Formel, unter welcher jeder seinem Nutzen nachgehen kann, ohne fürchten zu müssen, von dem Egoismus der anderen dabei gestört zu werden. Eine solche Interessengemeinschaft hat aber ihre natürlichen Grenzen. Es gibt überall und immer wieder Punkte, in denen man glauben kann, seine Interessen besser durch Absperrung als durch Auflassung, besser bei Krieg als bei Frieden zu wahren. Klassenkampf und Nationalismus erscheinen so als naturgemäße Symptome der Massengemeinschaft.

Auf der ganzen Linie des Lebens stehen sich so Religion und Masse fremd, ja feindlich einander gegenüber. Gewiß gilt das Gesagte nicht von jeder *wirklichen* Religion und jeder *wirklichen* Masse. Es gibt ins Materielle versunkene Religions- und ins Ideelle erhobene Massenerscheinungen. Gerade daß wir aber erstere als einen Abfall und letztere als einen Aufstieg empfinden, zeigt, daß zwischen Religion und Masse doch eine wesenhafte Spannung besteht. Diese Spannung muß eine Lösung finden, wenn Religion Volksgut, wenn ‚religiöser Sozialismus' wirklich werden soll. Und zwar gibt es drei geschichtliche und an sich mögliche Wege zu dieser Lösung: die Gemeinschaftsbewegung, der Staatskult und die Kirche. Unter *Gemeinschaftsbewegung* verstehen wir das Bestreben, das Religiöse zuerst rein, voll und stark in kleinen Gruppen lebendig werden zu lassen, um von diesen Gruppen aus dann die Masse religiös zu durchdringen und zu erheben. Die Gemeinschaftsbewegung geht also von der Religion aus und hat in überstarker Betonung alle die Züge, die wir für eine religiöse Weltanschauung, Lebensgestaltung und Gemeinschaftsordnung als wesenhaft aufgezeigt haben. Solche Gemeinschaftsbewegung

hat es zu allen Zeiten und in allen Religionen gegeben. Sie hat nie und nirgends die Masse auf die Dauer erfaßt. Und sie konnte es nicht. Sie wurde noch immer in ihrer Weltanschauung mystizistisch, in ihrer Lebenshaltung quietistisch, in ihrem Gemeinschaftswesen separatistisch. Und da kann die Masse nicht mit. Von der entgegengesetzten Seite her versucht der Staatskult die Lösung. Er geht aus von der Masse und ihrer notwendigen und höchsten Organisation, dem Staate. Er sucht das Staatsleben als solches entweder durch äußere Kultformen religiös zu verbrämen oder durch innere Gesinnungspflege religiös zu vertiefen. In beiden Fällen hat er noch immer die Religion als Mittel zum politischen Zwecke mißbraucht und sie daher in ihrem wahren Wesen nicht zur Geltung kommen lassen. Denn Religion ist unbedingte Hingabe an das Unbedingte, ist absoluter Selbstzweck und hört darum in dem Augenblick auf zu sein und zu wirken, in dem sie von einem wesenhaft Nichtreligiösen in Dienst genommen wird. Erweisen sich somit beide Wege als ungangbar, die nur von einem Pole unseres Problems ausgehen, so kann dessen Lösung nur darin liegen, daß beide Pole zugleich und doch voll zur Geltung kommen. Diese Lösung liegt in der Idee der Kirche. Die Kirche ist ihrem Wesen und Willen nach Massenorganismus wie der Staat und doch durchaus religiös bestimmt wie die Gemeinschaft. Dieser Doppelcharakter prägt sich in ihrem ganzen Sein und Wirken aus und löst so die Spannungen, die wir in dreifacher Hinsicht zwischen Religion und Masse festgestellt haben. Ihr Dogma gibt eine Weltanschauung von geistigem Gehalt und doch bildhaftem Ausdruck, von umfassender Spannung und doch eindeutiger Prägung, von unergründlicher Tiefe und doch gemeinverständlichem Sinn. Ihr Sakrament begründet eine Lebenshaltung, die ‚betet, als ob alles von Gott, und wirkt, als ob alles vom Menschen abhinge'; die Begeisterung weckt und doch Hoffnung befriedigt; die sich nie genügen und doch froh besitzen läßt. Und ihr Recht bildet eine Gemeinschaftsform, die das Heilige herrschen läßt, aber doch allen den Weg zu diesem Heiligen öffnet; die Liebe voraussetzt und doch Interessen schont, die alles umfaßt und doch Eigenes beläßt.

Eine solche Kirche ist hier nur hingestellt als Idee, die verwirklicht werden muß, wenn die Masse zur Religion kommen soll. Setzen wir aber diese Bedingung im Sinne der neuen Sozialidee als gegeben, dann dürfte sich diese Kirchenidee in der Tat als notwendige Folgerung und höchste Krönung dieser Sozialidee erwiesen haben.

Eine wirkliche Sättigung der Masse mit materiellen und ideellen Gütern wird aber nur dann möglich und ersprießlich sein, wenn die rechte Organisierung der Masse sich vollzogen hat. Auch unserem Körper nützt ja die reichste und beste Nahrungsaufnahme nichts, wenn es an den inneren Organen fehlt. Wir haben darum diese Organisierung der Masse als ein zweites Grundproblem erkannt und zugleich gesehen, daß Industrie und Parlament, Volksbildung und Sozialmoral im Sinne einer

solchen Organisierung wirken. Diese Kräfte genügen jedoch nicht, um die gestellte Aufgabe zu bewältigen. Sie schaffen im Grunde nur das Mechanische, das jeder Organismus braucht, das aber doch den Organismus nicht ausmacht. Wie in unserem körperlichen Leben vieles sich mechanisch vollzieht, vom Stoffwechsel bis zu Gedankenverbindungen, so braucht auch die Masse eines Volkes, gerade um Organismus zu werden, mechanische Hilfsleistungen gröberer und feinerer Art. Und nicht mehr als solche Hilfsleistungen sind das, was die politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung zum Organisierungsprozeß der Masse beizutragen vermag. Das, was wirklich das Leben gibt und den Organismus schafft, ist ein anderes: die Religion. Walter Rathenau, der wie wenig andere das moderne Massenproblem gespürt und um seine Lösung gerungen hat, schreibt darüber: ‚Unfaßbar und unausdenkbar ist es, diese Welt, in der ein nie erhörtes Maß von geistigen Kräften kreist, preisgegeben sich vorstellen zu müssen den zufälligen Konstellationen materieller Bedürfnisse, physischer Gleichgewichte, majorisierender Bestrebungen, ohne das Gleichgewicht einer einigen, unerschütterten ethischen Triebkraft. Ohne die Überzeugung eines absoluten Gutes, das not tut; ohne Glauben an ein gemeinsames Ziel, das Leben und Tod umschlingt; ohne eine gültige Wertung, die sagt: Dies ist gut und jenes böse.'*

Aber die Notwendigkeit der Religion für die Organisierung der Masse zugegeben, stehen wir auch hier nun erst vor dem wahren Problem: kann Religion als Organisationsprinzip in die Masse eingehen, ohne sich selbst aufzugeben? Und kann die Masse sich von der Religion organisieren lassen, ohne ihre Eigenständigkeit zu opfern?

Die Eigenständigkeit der Masse, der Wille aus sich selbst heraus, nicht durch irgendeine Oberschicht, organisiert zu werden, ist ein Grundzug des neuen Gemeinschaftswillens. Soweit dieser die Religion als Organisationsprinzip anerkennt, neigt er dazu, sie vollkommen sich anzugleichen und in sich hineinzuziehen, d. h. sie zu materialisieren, utilitarisieren, demokratisieren. Der krasseste Ausdruck dieser Neigung ist die Vergötterung des Wirtschaftlichen selbst, die ‚Religion der Arbeit', wie sie in den sozialdemokratischen Massen lange herrschend war und vielfach noch ist. Die Hoffnung auf den Zukunftsstaat in gröberer oder feinerer Form verdrängte und ersetzte da bei vielen die Religion. Sie konnte wohl auch eine Zeitlang als Ersatz in ähnlicher Weise wie die Religion organisierend wirken. Aber auf die Dauer mußte sich doch diese Heiligsprechung des Nichtheiligen eben als Ersatz herausstellen und seine Wirkung einbüßen. Das Religiöse verlor dabei Geist und Schwung und Weihe, sein wahres Wesen, und wurde so auch in seiner gesellschaftlichen Funktion kraftlos. ‚Wenn das Salz schal geworden ist, womit soll man ihm seine Salzkraft wiedergeben?' Das beginnen denn auch weite Kreise der Sozialdemokratie ein-

* ‚Von kommenden Dingen', 1917, S. 154 f.

zusehen, und es regt sich in ihnen wieder das Verlangen nach echter Religion, nach dem Unbedingten gegenüber all den Bedingtheiten des wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Lebens, ohne daß sie doch den Weg dazu aus sich heraus zu finden vermöchten.

Versucht aber dieses Religiöse einseitig von sich aus auf die Masse zu wirken, so führt es ebensowenig zu einer wahren Organisierung derselben. Denn das Religiöse neigt dazu, sich selbst zu genügen, sich von anderem abzuschließen, nur von oben herunter auf die Masse zu wirken. Das schließt aber die Gefahr in sich, daß der eigene Lebenswille der Masse nicht beachtet und die eigene Lebensart der Masse vergewaltigt wird. Bei der Masse liegt nun einmal vorwiegend das Schwergewicht im Sinnlichen, die Spannkraft im Nützlichen und die Mehrheit im Weltlichen. Einseitige Religiosität, die das verkennt, verkörpert sich aber im Integralismus, der Unbedingtheit fordert, wo Bedingtheit das Wahre ist; der wirtschaftliche, politische und kulturelle Systeme für alle Zeiten heiligt, wo sie doch gesunderweise sich mit den Zeiten wandeln; der auch da hierarchisch ordnen will, wo doch nur organisch wachsen kann. Solcher Integralismus hat noch nie die Masse erfaßt und wird sie nie erfassen. Denn in der Masse ist der elementare Trieb nach eigenem Wachstum und die Einstellung auf den Wechsel der Zeiten viel zu stark, als daß eine solche gewalttätige und unwirkliche Religiosität auf sie einwirken könnte. Wo aber das Salz nicht in die Masse dringt, nützt auch all seine Kraft der Masse nichts.

Zwischen diesen unfruchtbaren Gegensätzen eines wirtschaftlichen Sozialismus, der sich selbst als Religion setzt, und eines religiösen Integralismus, der aus sich eine Kultur ableitet, steht nun wieder als wahre Lösung dieser Spannung die Idee der Kirche. Die Kirche ist als Gemeinschaftskörper der Masse immanent und doch als Religionsträger der Masse gegenüber transzendent. Die Kirche ist ihrem Wesen nach Massenerscheinung, denkt, fühlt und spricht wie die Masse, erneuert sich aus der Masse, rechnet mit der Masse und läßt der Masse in allem Bedingten ihren eigenen Willen und ihre eigene Art. Sie ist volkstümlich und kulturfreundlich, politisch beweglich, wirtschaftlich vernünftig. Auf der anderen Seite wacht sie jedoch in allem wesenhaft Religiösen eifersüchtig auf ihre Freiheit und Selbständigkeit. Sie hält unerbittlich ihr Dogma rein von allen Tagesmeinungen, ihr Lebensideal hoch gegenüber allem Sinnentaumel, ihre Gemeinschaftsordnung fest gegenüber allen Herrscherlaunen. Die Kirche ist ein Reich in dieser Welt aber nicht von dieser Welt, mit dem Volke verwachsen und doch vom Staat unabhängig, die Kultur bejahend und doch über die Welt erhaben. Durch diese Doppelseitigkeit allein gelingt es ihr, für den Organisationsprozeß der Masse innerste Triebkraft und zugleich verlässigster Ordner zu sein.

In doppelter Hinsicht also erweist sich die Kirche als gesellschaftliche Notwendigkeit: sie stillt den Hunger der Masse nach Religion und formt das Leben der Masse durch Religion. Dabei löst sie nach jeder dieser

Seiten hin Spannungen, die nur durch eine Kirche gelöst werden können: die Spannungen zwischen Religion und Masse nach Wesensart und Wirkungsweise. Da diese Spannungen aber durch die Entwicklung des letzten Jahrhunderts bei uns eine neue und außerordentliche Schärfe erhalten haben, ist das Problem der Kirche zu einem der brennendsten nicht nur für den einzelnen Menschen,* sondern auch für die Volksgesamtheit geworden.

Wie schon eingangs betont, hatten wir bei der ganzen nun zu einem gewissen Abschluß gekommenen Darlegung den philosophischen Begriff der Kirche im Sinne, d. h. die Idee einer Gemeinschaft, die der vereinigte Religions- und Sozialtrieb fordert und auch, soweit er sich selbst überlassen ist, zu gestalten unternimmt. Wie weit die bestehenden Religionsgesellschaften dem Bilde dieser natürlichen Idealkirche entsprechen, wieso ferner für uns Gläubige diese Naturkirche in der Offenbarungskirche enthalten ist, muß hier unerörtert bleiben. Denn das ist eine historische und eine theologische Frage, die beide über den Rahmen unserer rein auf das Philosophische eingestellten Fragestellung hinausgehen. Aber das sei doch als praktisch bedeutsame Einsicht aus dem Gesagten noch gefolgert: den innersten Bedürfnissen unserer Zeit zu entsprechen und darum in unserer Zeit zu wirken vermag nur eine Kirche, die jene Spannungen, zu deren Lösung sie berufen ist, in ihrer ganzen Stärke und Tragik empfindet, und aus solcher Empfindung heraus sowohl dem Eigengesetz der Religion wie dem der Masse gerecht zu werden versteht.

---

* Darüber vgl. das Buch von Dr. Romano Guardini, ‚Vom Sinn der Kirche', Mainz 1922, Math. Grünewald-Verlag.

Ein Heiliger der Wüste, Charles de Foucauld
Von Luzian Pfleger

Tief unten im Süden der westlichen Sahara liegt das wilde Bergland des Hoggar. Seine Bewohner, räuberische Tuaregs, waren bis in die neueste Zeit hinein der Schrecken der Wüste. Die vollständige Vernichtung der französischen Expeditionstruppe des Colonel Flatters im Jahre 1881 ist eines der blutigsten Blätter in der nordafrikanischen Kolonialgeschichte. Dieses Bergland hat der gleich nach dem Kriege erschienene, beispiellos erfolgreiche Roman Pierre Benoits, 'L'Atlantide', — der Romanzier verlegt in dasselbe den paradiesischen Überrest der versunkenen Atlantis, von der Platon erzählt und die der Catalane Jacinto Verdaguer besungen hat — in einen romantischen Zauber ohnegleichen getaucht. Ach, wie schön können die Dichter lügen! Wie weit, weit ist dieses trostlose Tafelland der unendlichen Sahara von aller Romantik, außer von der Räuberromantik, entfernt! Am 1. Dezember 1916 ist es der Schauplatz eines tragischen Mordes geworden: Räuberische Tuaregs haben im armseligen Hochlandsdorf einen Mann getötet, dessen Tod in der ganzen französischen Sahara und im Mutterland das größte Bedauern hervorrief: den ehemaligen Vicomte Charles de Foucauld, jetzt Einsiedler im Wüstenland, den größten Wohltäter der Wüstenbewohner, einen Mann, dessen außergewöhnlicher Lebensgang, wie ihn kürzlich René Bazin in einem glänzend geschriebenen Buche gezeichnet hat,* auch den Gleichgültigsten packt und ergreift. Wie verblaßt auch der farbigste Abenteurerroman gegen dieses farbenbunte, bewegte und innerlich so reiche Menschenschicksal, das in einer Zeit des trostlosesten Materialismus fast wie ein Märchen anmutet! Ist es uns nicht, als tauchte aus vielhundertjähriger Vergangenheit einer der Altväter der thebaischen Wüste wieder auf, um der schwächeren Generation von heute zu zeigen, daß auch ein Sohn der raffiniertesten Kultur in sich das Zeug zu einem Heiligen haben kann, und daß die Heiligkeit nicht bloß, wie so manche wähnen, in vergilbten Blättern alter Legenden schlummert?

* * *

Am 15. September 1858 wurde Charles de Foucauld in Straßburg geboren. Sein Vater, François-Edouard de Foucauld de Pontbriand, ein höherer Forstbeamter, stammte aus einer uralten Adelsfamilie des Périgord, deren Mitglieder schon in den Kreuzzügen Heldentaten verrichteten. Als fünfjähriges Kind verlor er beide Eltern und wuchs nunmehr unter der Obhut des Großvaters (mütterlicherseits) Charles Gabriel de Motet, eines pensionierten Obersten, heran. Der Knabe besuchte zuerst das bischöfliche Kolleg S. Arbogast, dann das staatliche Lyzeum. Nach dem Kriege siedelte der Großvater nach Nancy über, wo Charles am Lyzeum die Studien fortsetzte. Hier verlor er den Glauben der Kindheit, war auch ein schlechter

* René Bazin, Charles de Foucauld, explorateur du Maroc, ermite au Sahara. Paris, Plon-Nourrit 1921, 478 p.

Schüler. Das wurde nicht besser, als er, um sich auf die École polytechnique vorzubereiten, die berühmte Jesuitenanstalt in der rue des Postes zu Paris besuchte. Er war so faul und gleichgültig, daß man ihn sanft hinaussetzte. Mit knapper Not gelang es ihm, da ihm das polytechnische Studium der größeren Anstrengung wegen nicht behagte, in die Militärschule St. Cyr aufgenommen zu werden. Er verließ sie als Leutnant, der dem 4. Husarenregiment zu Pont-à-Mousson zugewiesen wurde. Und begann ein flottes Garnisonsleben. Der junge Offizier trieb es so bunt, daß man ihm schließlich kein Zimmer mehr vermieten wollte. Zu seinem Glück wurde das Regiment (als 4. Chasseurs d'Afrique) 1880 nach Algerien verlegt. Aber auch hier setzte er das lustige Leben fort, warf das Geld mit vollen Händen hinaus, spielte den Snob, dessen Extratouren legendär wurden, ward immer dicker und blasierter, und als schließlich die Vorgesetzten, die in dergleichen Dingen nicht gerade prüde sind, ihm nahelegten, eine vom Festland mitgebrachte Geliebte heimwärts zu befördern und weniger skandalös zu leben, weigerte er sich schlankweg. Nicht etwa, weil sein Herz in unzerbrechlichen Banden schmachtete, dazu war der Lebemann schon viel zu blasiert, sondern weil ihn der Eigensinn, ein starrer Wille sich nicht unter den gegebenen Befehl beugen ließ: derselbe harte Wille, der seinem Leben später eine so merkwürdige Richtung geben sollte. Er nahm den Abschied und zog sich nach Evian zurück.

Doch es war bestimmt, daß dieser eigenwillige Genußmensch nicht in törichtem Müßiggang sein Leben vertrödeln sollte. Auf dem Grund seiner Seele schlummerte doch die soldatische Energie, und er war zu sehr Franzose, zu sehr Abkömmling eines kriegerischen Adelsgeschlechts, als daß er tatenlos hätte zusehen können, wie im folgenden Jahre (1881) seine ehemaligen Kameraden gegen den aufständischen Marabut Bu Amama zogen, der im Süden der Provinz Oran die Fahne des Propheten gegen die Eroberer entfaltete. Flugs trat er wieder in das Regiment ein, schlug sich so tapfer, ertrug all die Entbehrungen im schwierigen Wüstengelände mit solcher Ausdauer, legte so glänzende militärische Eigenschaften an den Tag, daß man den flotten Lebemann von ehedem nicht wieder erkannte.

Der 24jährige Offizier stand jetzt an einem entscheidenden Wendepunkte seines Lebens. Er hatte die Wüste und ihre kühnen Söhne kennen gelernt. Die Wüste hatte ihr sonnenbeglänztes Zaubernetz über ihn geworfen. Ihre Geheimnisse zu ergründen, zog ihn mächtig an. Als ihm ein Urlaub für eine Forschungsreise nach Südalgerien verweigert wurde, nahm er abermals seinen Abschied, um seine berühmt gewordene Marokkoreise vorzubereiten.

* * *

Der dunkle Schleier des Geheimnisses, der über dem scherifischen Reiche lag, war damals nur an wenigen Stellen gelüftet. Nur einigen kühnen Forschern, wie dem Deutschen Gerhard Rohlfs, war es gelungen, in das durch den Fanatismus der muselmännischen Bevölkerung ängstlich behütete

Land einzudringen, und auch sie hatten nur geringe Landesteile erforscht. Für den einmal geweckten Tatendrang Charles de Foucaulds war es darum ein lockendes Unterfangen, von dem Grenzland Algerien aus die unbekannten Striche aufzusuchen. Verlockend, aber auch voller Gefahren, namentlich in dem Landesteil (und das waren vier Fünftel des ganzen Reiches), der von unabhängigen Stämmen bewohnt war, die nur die geistliche Oberherrlichkeit des Sultans von Fez anerkannten. Als Christ und Europäer zu reisen, war unmöglich. Nur zwei Möglichkeiten gab es für unsern jungen Forscher: als Moslem oder Jude sich zu verkleiden. Caillié, Lenz, Rohlfs hatten das erstere gewählt, aber wie oft waren sie nahe daran, in der Verkleidung erkannt zu werden! Mac Carthy, der mit den nordafrikanischen Verhältnissen genau vertraute Vorstand der Bibliothek von Algier, mit dem Foucauld sich lange und eingehend über seinen Reiseplan unterhielt, schlug ihm daher vor, als russischer Rabbiner die gefährliche Erkundungsfahrt zu wagen. Diese Maske trug zwar reichlich Spott und Verdemütigung ein, gewährleistete aber wenigstens die Sicherheit, leichter wissenschaftliche Aufzeichnungen zu machen, Uhr, Sextant und Kompaß zu gebrauchen; so konnte der Forscher, weil meist in jüdischen Häusern übernachtend, ohne Argwohn zu erregen, seine Beobachtungen mit hebräischen Lettern dem Papier anvertrauen. Wie wohl er daran tat, zeigte der Erfolg. Mit Eifer und bewundernswerter Energie eignete er sich das nötige Arabisch und Hebräisch an; der russische Jude hatte für die sprachlichen Schnitzer und Lücken ja immerhin seine fremde Nationalität als Entschuldigungsgrund. Ehe er die Reise antrat, lebte er drei Monate lang in Algerien in der verachteten Tracht des Juden, um sich in seine Rolle einzuleben. In dem Rabbiner Mardochai Abi-Serur, der schon manche Reise in Marokko gemacht hatte, fand er gegen einen Monatslohn von 270 Franken einen Führer, der zwar nicht immer eine angenehme Gesellschaft bildete, aber doch unbezahlbare Dienste leistete. Das anfängliche Vorhaben, von der Stadt Tlemcen aus ins Rif zu dringen, erwies sich wegen Kriegswirren als undurchführbar, und so sah sich der nunmehrige Rabbiner Josef Aleman gezwungen, von Tanger aus das verbotene Land zu betreten.

Am 20. Juni 1883 begann die eigentliche Erkundungsfahrt von Tanger aus. Sie war abenteuerlich und gefahrvoll genug. Nicht immer gelang es der erstaunlichen Lügenkunst Mardochais, den wahren Ursprung seines Reisegefährten vor den scharfen Augen der Glaubensgenossen zu verbergen, und was ungleich gefährlicher war: in der Kasbah von Tadla wurde dieser von einem jungen Marabut als Christ erkannt. Nur das freimütige Eingeständnis der Wahrheit, das den Moslem rührte, so daß er Stillschweigen versprach, rettete Foucauld. Aber auch sonst war er gelegentlich räuberischer Überfälle auf die kleine Karawane oft in Lebensgefahr. Doch nichts hielt den mutigen Reisenden von seinem Vorhaben ab. So durchquerte er, den großen Atlas überschreitend, fast das ganze Land, überschritt an zwei Stellen den kleinen Atlas, mußte nach Mogador

an der Küste, um sich Geld nachschicken zu lassen, und besaß noch Energie genug, westlich des Atlas auf einer neuen Route den Weg nach Algerien einzuschlagen. Am 23. Mai 1884 betrat er bei Lalla-Marnia wieder französischen Boden. Ein großes Werk war vollendet.

Die nächstfolgenden Monate blieb der kühne Forscher vorerst in Algerien, weniger um der Ruhe zu pflegen, als um seine Papiere zu sichten, sie zu entziffern, da seine Notizen oft unter den denkbar ungünstigsten Umständen niedergekritzelt waren. Die mühselige Ausarbeitung erfolgte später in Paris. Aber noch ehe das Werk der Öffentlichkeit übergeben war, wurde (am 24. April 1885) in der geographischen Gesellschaft zu Paris ein vorläufiger Bericht des berühmten Saharaforschers Duveyrier über Foucaulds Reiseerlebnisse verlesen. Es hieß da: ‚In elf Monaten, vom 20. Juni 1883 bis zum 23. Mai 1884 hat ein einziger Mann, der Vicomte de Foucauld, die Länge der sorgfältig bestimmten Reiserouten mindestens verdoppelt. Er hat 689 Kilometer der Leistungen seiner Vorgänger wieder aufgenommen und sie vervollkommnet und hat 2250 Kilometer neu hinzugefügt. In betreff der astronomischen Geographie hat er 40 Längen und 40 Breiten bestimmt. Er bringt 3000 neue Höhenmessungen. Mit Herrn de Foucauld beginnt in Wahrheit eine neue Ära, und man weiß nicht, was man mehr bewundern soll: die so schönen und so wertvollen Ergebnisse oder die Hingebung, den Mut und die aszetische Abtötung, denen sie der junge französische Offizier verdankt.‘ Als im Jahre 1888 das monumentale, außerordentlich gewissenhaft gearbeitete Werk ‚Reconnaissance au Maroc‘ erschien, machte es seinen Verfasser mit einemmal zum berühmten Manne. Vor allem die Engländer wußten die kolossale Leistung, die er, nebenbei gesagt, mit seinen persönlichen Geldmitteln ermöglicht hatte, zu schätzen. Ein so kompetenter Forscher wie Budgett Meakin, der ein mehrbändiges Werk über Marokko verfaßte, urteilte viele Jahre später: ‚Kein moderner Reisender kommt an Herrn de Foucauld heran, sowohl was die Präzision seiner Beobachtungen als die Vorbereitung der Reise selbst betrifft... Im Vergleich zu der vollendeten Leistung sind alle Versuche anderer Reisender nur Kinderspiel.‘ Auch in Deutschland fand Foucaulds Werk die größte Anerkennung. ‚Petermanns Mitteilungen‘ schrieben: ‚Wie seine Reise bahnbrechend gewirkt hat für die Erforschung Marokkos, so wirkt sein Werk umgestaltend und grundlegend für die Kenntnis des Landes.‘ Man rühmt dem Verfasser besonders nach, daß er nicht in Selbstverherrlichung und ruhmredige Phrasen verfällt, daß er nicht (was gerade bei vielen Reisenden die Hauptsache zu sein scheint) sich auf die Erzählung von interessanten Erlebnissen und Abenteuern einläßt, sondern nur die wissenschaftlich bedeutsamen Tatsachen registriert. Man zollt aufrichtige Bewunderung der ‚Entschlossenheit und Entsagung des jungen Forschers, welcher elf Monate lang die Rolle eines verachteten Juden spielte und sich willig der schlechten Behandlung unterwarf, die ihm in dieser Verkleidung zu teil ward, um nur ungestört seine wissenschaftlichen

Beobachtungen machen zu können.'* Diese Verkleidung gestattete dem Forscher auch einen genauen Einblick in die eigentümlichen Kulturverhältnisse der marokkanischen Juden. Er hat ihnen im Anhang seines Buches ein hochinteressantes Kapitel gewidmet, das auch die Leser des ‚Hochland' kennen zu lernen Gelegenheit hatten.**. Es ist überflüssig zu betonen, daß er mit seiner Reise vor allem seinem Vaterlande die größten Dienste geleistet hat. Seine 1887 veröffentlichten ‚Itinéraires au Maroc'*** sind eine gründliche wissenschaftliche Vorbereitung der späteren militärischen Durchdringung, deren Verwirklichung der Forscher bereits vorausahnt.

* * *

Nach einem kurzen Aufenthalt in Frankreich, der der marokkanischen Odyssee folgte, kehrte Foucauld nach Algerien zurück, dachte einen Augenblick daran, zu heiraten, gab aber, nachdem er den Sommer 1885 bei seiner Tante in der Nähe von Bordeaux zugebracht hatte, den Plan auf: Noch einmal lockte ihn die Wüste. Ende 1885 durchquerte er Südalgerien, das Land der Chotts, bis an die kleine Syrte, wo er sich nach Frankreich einschiffte. Paris wurde nun zunächst seine Heimat. Es galt, sein Reisebuch fertigzustellen und den Druck zu überwachen. Die freie Zeit verbrachte er im Kreise stiller Verwandter. Für die Vergnügungen der Seinestadt hatte er nichts mehr übrig. Der Lebemann von früher war tot. Aber in seiner Seele arbeitete es unaufhörlich. Dieser Mann war nicht oberflächlich genug, um sich des religiösen Lebens begeben, zu wahrhaftig, um beim Zweifel stehen bleiben zu können. Jetzt, wo die Tollheiten der Jugend hinter ihm lagen, ertrug er es nicht mehr, ziellos ins Mannesleben hineinzusteuern. Dazu kam die harte Schule der Marokkofahrt. Sein Mitschüler und Freund, der spätere General Laperrine, einer der tüchtigsten Kolonialoffiziere Frankreichs, der jetzt neben Charles de Foucauld in Tamanrasset schlummert, schreibt darüber: ‚Das Leben, das de Foucauld inmitten überzeugter Glaubensanhänger führte, versetzte seinem Zweiflertum den letzten Stoß. Er sah mit Staunen, welche Kraft alle Marokkaner in ihrem Glauben schöpfen, sowohl diese fanatischen Muselmänner als auch diese Juden, die trotz jahrhundertelanger Verfolgung unerschütterlich an ihren Überzeugungen festhalten. Bei seiner Rückkehr nach Frankreich hatte er Hunger und Durst nach Religion.' Darf es uns wundern, daß islamitisches Glaubensfeuer die Seele eines abgestandenen Christen in zitternde Wallungen versetzt, schlummernde Stimmen wieder erweckt? Auch Ernest Psichari, der Enkel Renans, ein vielversprechender Schriftsteller,

* Petermanns Mitteilungen aus J. Perthes' Geographischer Anstalt 35 (1889), S. 52 f.; vgl. auch Jahrg. 1884, S. 313, und 1885, S. 225.

** Abgedruckt im 2. Jahrgang, 2. Bd., S. 139 f. Zur Würdigung des Forschers Foucauld vgl. den Aufsatz Ostheims über die Marokkaner, ebd. 659 ff.

*** In dem Bulletin de la Société de géographie de Paris.

den leider der männermordende Weltkrieg allzufrüh dahinraffte, ist unter den Nomaden der Wüste gläubiger Christ geworden.*

So gärten in Foucaulds Seele die Keime weiter, die das Leben in Marokko hineingeweht hatte. Ja, er trug sich anfangs mit dem Gedanken, Muselmann zu werden. Doch der wohltuende Einfluß, den der Verkehr mit lieben, streng christlichen Verwandten auf den Gottsucher ausübte, trug seine Früchte. „Wie sind Sie glücklich, glauben zu können! Ich suche das Licht und finde es nicht,' sagte er eines Tages zu einer Cousine. Aber er war dem Lichte schon näher, als er glaubte. Wie dem zweifelnden und ehrlich ringenden Karl Joris Huysmans führte auch ihm die Vorsehung einen Mann auf den Weg, der ein Seelenkenner und ein Seelenleiter war, den ausgezeichneten, ebenso geistvollen als frommen Abbé Huvelin. In den letzten Oktobertagen 1886 suchte Foucauld ihn auf. „Ich bin ungläubig,' bedeutete er dem Priester. Doch dieser erfahrene Weltstadtpriester ließ sich auf keine langatmigen Diskussionen ein: ‚Nein, mein Freund, Sie sind gläubig! Ihnen fehlt nur eines, Sie müssen Ihr Gewissen in Ordnung bringen.' Und ohne weiteres unterzog er ihn der Radikalkur einer Lebensbeichte. Charles erhob sich als gläubiger Christ. Wie er das neugewonnene Christentum auffaßte, zeigt sein ferneres Leben, das in eine neue, überraschende Phase tritt.

* * *

Was wird er nun beginnen? Draußen winkt der Ruhm, der nach dem Erscheinen des Marokkobuches die lockenden Kränze nach ihm warf. Er ist berechtigt, von einer glänzenden Laufbahn zu träumen. Was hat seine Jugend, die sich einer stählernen Gesundheit erfreut, vom Leben nicht noch alles zu erwarten? Seine Freunde spornen ihn an, der mit solchem Erfolg betretenen Forscherlaufbahn treu zu bleiben und weitere Gebiete des dunkeln Erdteils zu erschließen. Er läßt sie reden und schweigt. Er vollendet die Drucklegung seines Werkes, verkehrt nur im engern Verwandtenkreise und lebt nur mehr in der neuen, transzendenten Gedankenwelt, die sich ihm erschlossen hatte. Hier macht er Entdeckungen, die ihn noch mehr überraschen als die Wunder der marokkanischen Bergwelt. Ein kundiger Führer, der Beichtvater, hilft sie ihm deuten und führt den wundersam gelehrigen und verständnisvollen Schüler immer tiefer hinein in die geheimnisschwere Welt der Mystik, immer höher auf den steilen Pfaden der Askese, die den stahlharten Willen des neuen Adepten mit unwiderstehlicher Gewalt in ihren Bann zog. Wo wird die Fahrt enden? Wo wird dieses Herz, das sich immer noch in unruhigen Nächten nach einem ruhenden Pol verzehrt, endgültig Befriedigung finden?

Vorerst verlangte ihn nach den ehrwürdigen Stätten des heiligen Landes; er will die Orte kennen lernen, an denen der Herr lebte und litt, um sich noch stärker vorzubereiten für die Nachfolge Christi, deren persön-

* Vgl. sein prächtiges Bekenntnisbuch Les voix qui crient daus le désert.

liche, restlose Verwirklichung ihm als das künftige Lebensideal vorschwebt. Vielleicht ist ihm in Nazareth, der weißen, engen Stadt an den Hängen des Nebi Sain die endgültige Offenbarung über Sinn und Zweck seines ferneren Lebens gekommen. Der Ort, an dem der Herr drei Jahrzehnte in Demut und Armut betete und arbeitete wie der letzte der Knechte, zog ihn mit magischer Gewalt an und hat ihn später noch einmal festgehalten. Und noch eine Örtlichkeit war es, die ihn lockte: die kleine Trappistenabtei Cheikle bei Akbes in Syrien. Die bleierne Ruhe dieser wilden, von der orientalischen Sonne durchglühten Bergabgeschiedenheit wirkte mit magnetischer Anziehungskraft auf eine Seele, die nur mehr nach der augustinischen Ruhe in Gott bangte. Die Frage, als der Wanderer im März 1889 die Heimat wiedersah, war nur die: Wo und in welchem Beruf würde er diese Ruhe finden? Monate ernster Selbstprüfung zeigten den Weg, den die Gnade wies.

* * *

Am 17. Jan. 1890 klopfte an der Klosterpforte der auf rauher Höhe der Cevennen gelegenen Trappistenabtei Notre Dame des Neiges ein Wandersmann an, der um Aufnahme in das Noviziat bat. Es war Charles de Foucauld. Nur seine allernächsten Verwandten wußten um diesen Schritt, der beim Bekanntwerden alle Welt überraschte. Der Abt, Dom Martin, obwohl er wußte, wen er vor sich hatte, da der Bittsteller sich schon brieflich angemeldet hatte, stellte ihm die üblichen Aufnahmefragen:

Was können Sie?

Nicht viel!

Lesen?

Ein wenig.

Aus diesen und anderen Antworten ersah der Abt, daß der Fremdling den Offizier und berühmten Mann draußen in der Welt gelassen und bereits eine starke Dosis Demut und Bescheidenheit mitgebracht habe. Als Bruder Alberich begann er die harte Schule des Noviziats in diesem strengen Orden. Und er fühlte sich wohl; nur der Gehorsam, so gestand er, machte ihm anfänglich schwer zu schaffen. An die strenge Lebensführung hatte ihn die Marokkoreise hinreichend gewöhnt, gesundheitlich bekam sie diesem merkwürdigen Manne sogar gut. Auf seinen Wunsch setzte er nach fünf Monaten das Noviziat fort in der kleinen Abtei Cheikle bei Akbes in Syrien. Warum? Der Biograph Bazin meint, daß abgesehen von der Sehnsucht nach dem Orient ihn vor allem der Wunsch dahin trieb, in noch größerer Armut und Abgeschiedenheit zu leben, sich in größerer Nähe der heiligen Stätten zu wissen, an denen Christus lebte und litt. Am 2. Februar 1892 machte er Profeß und legte i. J. 1896 die feierlichen Gelübde ab. In der ersten Abtei wie hier war er das Muster eines Ordensmanns. Der Novizenmeister, der eine halbhundertjährige Klosterzeit hinter sich hatte, bekannte, daß er in diesem Zeitraum nie einer Seele begegnete, die so völlig in Gott aufging. Die Demut des Büßers

hielt ihn vom Priestertum ab. Der Gedanke, daß seine Obern ihm das theologische Studium befehlen könnten (was auch eintrat) erschreckte ihn. Seltsam berührt es, wie dieser starke Intellektuelle, wie aus den Briefen an seine Schwester hervorgeht, sich mit Vergnügen auf die harte Feldarbeit wirft. Eine Mitteilung an seinen Seelenführer Huvelin, mit dem er bis zu dessen Tod in inniger Beziehung stand, erklärt uns diese auffallende Liebe und beleuchtet zugleich den Grundzug seines Wesens: ‚Wenn man mir von Studieren spricht, werde ich darlegen, daß ich bis zum Hals im Getreide und im Holz stecken bleiben will, und daß mir alles aufs äußerste widerstrebt, was mich der Niedrigkeit entreißen könnte, die ich aufsuchte und in die ich mich immer tiefer hineinstürzen will in der Gefolgschaft des Herrn, und schließlich werde ich gehorchen ...‘ Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis des herrlichen Mannes: Die Selbstentäußerung bis zur letzten möglichen Grenze treiben, in den Augen der Welt nichts mehr sein und scheinen, alles von sich schleudern, was an die Erde kettet, um frei und leichtbeschwingt, wie Bruder Franz von Assisi, sich auf die lichten Höhen gottähnlichen Lebens zu heben. In diesem Wesenszuge liegt auch die Erklärung für den ferneren wundersamen Lebensgang Foucaulds.

* * *

Denn er sollte sein Leben nicht im harten Gottesdienst des weltfernen syrischen Klosters beschließen. Im September 1896 wurde er nach der Trappistenabtei Staoueli bei Algier geschickt. Nach wenigen Wochen berief ihn der Generalabt des Ordens nach Rom, wo er die theologischen Kurse des Römischen Kollegs hören sollte. Hier rang sich in seiner Seele ein Entschluß durch, der ihn seit Jahren quälte: den Orden zu verlassen. Er war ihm, man höre und staune, nicht streng genug! Schon 1893 hatte er es in einem Freundesbrief durchblicken lassen, wo er über die neuen Konstitutionen des Zisterzienserordens urteilte: ‚All das ist sehr fromm, sehr streng, sehr gut in jeder Hinsicht, und dennoch, es sei ein für allemal unter uns gesagt, das ist nicht die ganze Armut, die ich wünschte, nicht die Niedrigkeit, von der ich träumte ... Meine Wünsche in dieser Hinsicht sind nicht befriedigt.‘ Das trappistische Mönchsideal enttäuscht ihn also. Er fand in ihm nicht, was er suchte. Die eigene persönliche Heiligung genügte dieser glühenden Seele nicht. Die Nachfolge Christi erschöpft sich für ihn nicht in dieser Erfüllung. Er denkt an ein Apostolat, an die Gründung einer kleinen Genossenschaft mit bestimmtem Zweck (er ist stets das einzige Mitglied geblieben!), mit eigenartiger Regel: ‚So genau als möglich das Leben unseres Herrn führen, nur von der Arbeit der Hände leben, ohne irgend ein Geschenk, sei es freiwillig angeboten oder gefordert, anzunehmen; und buchstäblich alle Räte Christi befolgen, nichts besitzen, jedem, der fordert, geben, nichts verlangen, so viel als angängig sich alles versagen; diese Arbeit mit vielem Beten verbinden ... nur ganz kleine Gruppen bilden, sich besonders in

ganz ungläubigen oder verlassenen Ländern verbreiten, wo es so süß wäre, die Liebe und die Diener unseres Herrn Jesus zu vermehren.'

Man versteht, daß die wenigen Vertrauten, denen Bruder Alberich von diesem Plane sprach, vor allem auch der Abbé Huvelin über seine Zukunft sich Sorge machten, versteht, daß dieses ständige Sehnen nach Besserem, Höherem, schier Unerreichbarem, sie beunruhigte. Huvelin, der Menschenkenner, riet ihm ab, eine Regel zu verfassen, für die er doch keine Anhänger finden würde, aber wenn er sich noch mehr erniedrigen, der Auswurf der Menschheit sein wolle, möge er sich irgendwo als Einsiedler zurückziehen. Endlich erlangt Foucauld, im Einverständnis mit dem Generalabt, der den außergewöhnlichen Fall dem Papst Leo XIII. vorlegt, die Entbindung von den Gelübden, er solle aber, ehe er endgültig die neue Lebensweise beginne, noch drei Jahre sein Vorhaben bedenken. Diese drei Jahre bringt er zu — als Klosterknecht bei den Klarissen zu Nazareth, die lange Zeit gar nicht ahnten, wer der sonderbare Kauz war, der um ein Stück Brot und einige Früchte ihnen als Küster, Gärtner, Hausbote diente. Und das wenige, was er bekam, verteilte er noch an die Bettler, er, der selbst äußerlich einem Bettler glich, dem die Kinder, wegen der seltsamen Gewandung oft ‚Narr, Narr!' nachriefen. Und das waren köstliche Minuten für diesen Fanatiker der Selbsterniedrigung. Seine Wohnung war eine stallähnliche Holzhütte neben dem Kloster, sein Lager ein hartes Brett, sein Schlaf dauerte zwei Stunden; die Zeit, die nicht der Arbeit gewidmet wurde, war durch Gebet ausgefüllt. Mit Vorliebe weilte er in der hl. Grotte, in der Marien die Verkündigung ward. Die Schwestern merkten bald, daß in dem Sonderling ein Heiliger steckte und berichteten darüber an die Klarissen in Jerusalem, deren Oberin, anfänglich mißtrauisch, ihn kennen lernen wollte. Foucauld wanderte nun nach Jerusalem, war auch hier Klosterknecht und erregte allgemeine Bewunderung. Die Oberin, eine erleuchtete Frau, erreichte durch ihr Drängen, daß der demütige Büßer sich entschloß, Priester zu werden. Und in seiner glühenden Seele stieg ein neuer Plan auf: er wollte den Berg der acht Seligkeiten erwerben und sich allein oder mit einigen Gleichgesinnten dort niederlassen, ein Heiligtum mit dem hl. Sakrament erbauen, die vorbeiwandernden Beduinen und Pilger aufnehmen, und so würde er als Priester, Mann der Betrachtung, des Gebets, der strengsten Lebensweise ‚stillschweigend das Evangelium predigen'. Wir werden sehen, wie dieser Traum sich später, aber in einem anderen Erdteil, verwirklichte. Nichts ist ergreifender als die herrlichen Briefe, die dieser Held der Entsagung und Demut von Palästina nach der fernen Heimat schreibt. Sie atmen ein restloses Glücksgefühl, einen Seelenfrieden ohnegleichen, ein völliges Aufgehen in Christus und seiner erhabenen Lehre.

Nachdem Bruder Charles einmal den Entschluß gefaßt hatte, Priester zu werden, schüttelte er den heißen Staub des hl. Landes von den Füßen und reiste nach der Heimat. Das erste, was er tat, war seinen kranken

Seelenführer, Huvelin, in den er ein unbegrenztes Vertrauen hatte, zu besuchen. Seinem Rate folgend ging er in die Abtei Notre Dame des Neiges, um hier die theologischen Studien zu vollenden. Am 5. Juni 1901 empfing er in der Kapelle des Priesterseminars zu Viviers die Priesterweihe. Was nun? Hören wir ihn selber, was er über sein künftiges Leben beschlossen hat: ‚Die Exerzitien meiner Diakonats- und Priesterweihe haben mir gezeigt, daß ich dies Leben zu Nazareth, das mein Beruf zu sein schien, nicht in dem geliebten heiligen Lande führen muß, sondern unter Seelen, die ganz krank sind, unter den am meisten verlassenen Schäflein. Das göttliche Festmahl, dessen Verwalter ich wurde, durfte ich nicht den Verwandten, den reichen Nachbarn anrichten, sondern den Lahmen, Blinden, Armen, d. h. den Seelen, die ohne Hirten sind. In meinen jungen Jahren hatte ich Algerien und Marokko durchwandert. Marokko, das so groß ist wie Frankreich, mit seinen 10 Millionen Einwohnern, hat im Innern keinen einzigen Priester; in der Sahara, die sieben- oder achtmal so groß ist als Frankreich und viel bevölkerter, als man früher annahm, gibt es nur ein Dutzend Missionäre! Kein Volk schien mir verlassener als dieses ...‘

Wir sehen: die Wüste, die ihn in ihren Bann gezogen hat, holt ihn wieder. Aber diesmal folgt er nicht dem abenteuerlichen Drang, der Sehnsucht nach dem Unbekannten; heiliger Seeleneifer treibt ihn jetzt in ihre glühenden Regionen. Er erinnert sich, daß in den blutigen Tagen der Expedition gegen Bu-Amama viele Kameraden ohne priesterlichen Beistand verschieden. Und so bittet er den General der weißen Väter, Bischof Livinhac, zu dessen Missionsgebiet die Sahara gehörte, ihm zu gestatten, in einem der Garnisonsorte der westlichen Sahara sich niederzulassen, um dort den Soldaten die Sakramente zu spenden und gegebenenfalls sich gleichgesinnte Genossen zuzugesellen, um mit ihnen der Anbetung des allerheiligsten Sakraments obzuliegen. Den Plan einer eigenen Kongregation, ‚Der kleinen Brüder vom Herzen Jesu‘, hegte er also immer; einem andern Orden, auch dem der weißen Väter, wollte er nicht angehören. Die nachgesuchte Erlaubnis wurde gern gewährt, auch das Militärgouvernement von Algerien hatte nichts dagegen einzuwenden.

Und so sehen wir eines Tages, von der Oase Figuig herkommend, den Bruder Charles de Jesus, wie er sich nannte, mit einer kleinen Militäreskorte in der Oase Beni Abbes landen. Die dortigen Offiziere bereiten ihrem alten Kameraden einen herzlichen Empfang. Er macht sich sofort ans Werk, erbaut eine kleine Kapelle mit einer Klause und mehreren Gelassen, um arme Wüstenwanderer zu beherbergen. Sich selbst schreibt er eine strenge Tagesordnung vor, die er nur unterbricht, wenn er Werke der Nächstenliebe gegen Arme und Kranke und Trostbedürftige zu üben hat. Sein Leben ist geteilt zwischen Gartenarbeit, Studium, Gebet, Unterricht. Den sechsstündigen Schlaf unterbricht er um Mitternacht, um Matutin und Laudes zu rezitieren. Seine Nahrung besteht aus Gerstenbrot, einigen Datteln und einem für alle anderen ungenießbaren Teeaufguß

aus einer Wüstenpflanze. Die Ausgaben für seine Küche belaufen sich auf 7 Franken monatlich. Alle anderen Mittel, die er von seiner Familie erhält, wandern den Weg der Nächstenliebe. Geldgeschenke nimmt er nur an, wenn er Schulden zu bezahlen hat. Allen alles zu werden, allen, Christen und Moslems ein Bruder zu sein, ist nunmehr sein Lebensprogramm. Wundert man sich, daß ihn eine Verehrung ohnegleichen umgibt, daß selbst die rohesten Legionäre, die wohl anfangs den sonderbaren Heiligen spöttisch betrachteten, ihn achten und lieben, daß die primitiven Wüstensöhne ihm die Hochachtung und Liebe entgegenbringen, die sie ihren frömmsten Marabuts zollten? Aber es ist ja immer so: Nur die Selbstlosigkeit erobert die Herzen, erzwingt die Achtung.

Dieser Mann vollendetster Innerlichkeit hat ein Tagebuch geführt, dem er alles anvertraute, was sein Herz bewegte. Aus ihm strahlt uns ein Bild entgegen, wie wir es uns kaum in der nüchternen Wirklichkeit unserer Zeit vorstellen können: so rein und hoch erhebt sich diese Menschlichkeit über alles Erdhafte und Kleinliche. Wir wissen nicht, was wir mehr bewundern sollen: seine Demut, die ihresgleichen sucht, seine grundlose Liebe für die Armen und Leidenden, seinen unerschütterlichen Mut angesichts der ungeheuren Aufgabe, die er auf sich genommen, oder den unverwüstlichen Optimismus, der seine Seele beschwingt. Dieser Optimismus, der nur aus dem Felsengrunde eines unerschütterlichen Gottvertrauens und dem nie aussetzenden Bewußtsein engster Gottverbundenheit in solcher Stärke entsprießt, zeigt sich besonders auf der letzten Station dieses rastlosen Erdenpilgers. Denn auch der Palmengürtel von Beni-Abbes ist ihm nicht bleibende Stätte geworden. Er sollte ihm so wie so nur als eine provisorische Haltestelle dienen, von der er in das nahe Marokko eindringen könnte. Diese ganz im Übernatürlichen aufgehende Seele verzehrt sich im heiligen Eifer des Apostolats. Charles hat den gigantischen Plan gefaßt, die muselmännische Welt zu bekehren oder vielmehr sie für die Bekehrung vorzubereiten. Weil aber die damaligen politischen Verhältnisse des scherifischen Reiches dem Missionär den Eingang verschlossen, reifte in seiner glühenden Phantasie ein anderer Plan, der in seinem Tagebuche fortschreitend Umriß und Gestalt gewinnt: die nomadisierenden Stämme der südlichen Sahara für das Christentum zu gewinnen. Es gehört der ganze Idealismus dieses Mannes dazu, an die Verwirklichung eines solchen Planes zu denken. Die sehr geringen Resultate, welche die Christenmission bis dahin unter den Völkern des Islam erzielt hatte, und die in keinem Verhältnisse zu der aufgewandten Mühe standen, waren wenig ermutigend. Ja, in europäischen Kreisen war es vielfach Glaubenssatz geworden, daß man überhaupt nie an eine dauerhafte Christianisierung der Anhänger des Propheten denken könne. Man wies auf das Scheitern der großartigen Pläne des Kardinals Lavigerie, des Stifters der Genossenschaft der ‚Weißen Väter' hin, über dessen sterblichen Resten sich heute stolz die weiße Kathedrale von Karthago erhebt. Immer noch steht sie einsam auf dem Trümmerhügel der alten Punier- und

Römerstadt, aber auf ihren Mauern glänzen in goldenen Lettern die Worte des großen Papstes Leo IX., der in den Zeiten schlimmster Verfolgung durch die Araber dem Erzbischof von Karthago den Titel des ‚ersten Erzbischofs nach dem römischen Pontifex und des Hauptmetropoliten von ganz Afrika' übertrug mit dem Bemerken, daß dieses Privileg bis ans Ende der Zeiten dauern werde, ‚sei es, daß das verwüstete Karthago in Trümmern verbleibe, sei es, daß es eines Tages sich ruhmreich wieder erhebe'. Nicht ohne Ergriffenheit las ich vor vielen Jahren diese bedeutungsvollen Worte meines großen elsässischen Landsmanns, deren prophetischer Sinn den berühmten Sklavenbefreier Lavigerie in seinem Werke bestärkte. Foucauld lebte ganz in der Ideenwelt Lavigeries, der trotz allen Mißerfolgs nicht verzweifelte. Er hatte zu lange in Algerien gelebt und die Denkweise der arabischen Bevölkerung hinlänglich kennen gelernt, als daß er sich von der üblichen Art der Heidenmission, durch Katechese und Predigt, bei den Anhängern des Propheten rasche Erfolge versprochen hätte. Es konnte sich hier nur um Massenbekehrungen, Konversionen ganzer Stämme handeln, und diese mußten in mühseliger, vielleicht ein Jahrhundert dauernder Arbeit vorbereitet werden. Lavigerie sagte das immer seinen Missionaren. Doch welcher Idealismus gehört dazu, Werke zu beginnen, deren Vollendung erst spätere Geschlechter schauen sollen! Aber ist nicht alles Große stets von Idealisten ausgegangen, die sich durch die Enttäuschungen des Lebens nicht irre machen ließen? Waren die Heiligen nicht alle Idealisten?

Weil Foucauld beides war: ein Idealist und ein Heiliger, schreckte er nicht vor der harten Aufgabe zurück, bloß ein Wegbereiter, ein Vorläufer zu sein. Wie ein zweiter Johannes der Täufer kommt uns dieser Wüstenheilige vor, ein Büßer wie er, nur daß er nicht predigte noch taufte. Und darin liegt für den oberflächlichen Beobachter vielleicht das Seltsame und Rätselhafte dieser Persönlichkeit. Aber es genügt ein aufmerksames Studium der zahlreichen Tagebuchauszüge, die Bazins Biographie so lebendig und reizvoll machen, und Foucaulds persönlicher Lebenswandel, der die eindringlichste Predigt war, um uns von der Richtigkeit seiner Handlungsweise zu überzeugen.

In einem Schreiben an den Herzog von Fitz-James vom 11. Dezember 1912 entwickelte er gewissermaßen sein Programm. Nach ihm haben die Franzosen im nordafrikanischen Kolonialreich zwei Hauptaufgaben zu erfüllen. Zuerst das Gebiet zu verwalten und zu zivilisieren, die Bevölkerung moralisch und intellektuell zu heben. Sodann, und das ist ihm die Hauptsache, das Land zu christianisieren. Er begreift, aber bedauert, daß die Weißen Väter, angesichts des zu langsamen Ganges und der Schwierigkeit der Islammission ihre Hauptarbeit dem äquatorialen Afrika zuwenden, während sie kaum 70 Patres im Norden des Kontinents, davon bloß 11 in der weiten Sahara, verwenden. ‚Algerien, Tunesien und Marokko (wo nur an den Konsulaten Kapläne sind) sind ganz verlassen. Dieser Lage der Dinge abzuhelfen ist Aufgabe der Katholiken Frankreichs. Dies ist ein langwieriges Werk, das volle Hingabe, Tugend und Beharrlich-

keit erfordert. Man brauchte gute Priester in hinreichender Anzahl (nicht um zu predigen: man würde sie empfangen, wie man in den bretonischen Dörfern Türken empfangen würde, welche die Lehre Mohammeds predigen wollten, und, bei der herrschenden Barbarei, noch schlimmer), aber um Fühlung zu nehmen, sich beliebt zu machen, Achtung, Vertrauen und Freundschaft zu wecken. Man brauchte dann brave, christliche Laien beiderlei Geschlechts, um die gleiche Rolle zu spielen, noch engere Fühlung zu nehmen, dort einzudringen, wo es, namentlich bei den Moslems, dem Priester nicht leicht möglich ist; das Beispiel christlicher Tugenden zu geben, das christliche Leben, die christliche Familie, den christlichen Geist zu zeigen. Ferner wären tüchtige Schwestern nötig, um die Kranken zu pflegen und die Kinder zu erziehen, Schwestern, die in engen Verkehr mit der Bevölkerung treten . . . Dann würden die Bekehrungen in absehbarer Zeit, nach 25, 50, 100 Jahren von selbst kommen wie Früchte, die von selbst reifen, in demselben Maße, wie die Belehrung um sich greift. Aber wenn die bedauernswerten Muselmänner keinen Priester kennen, wenn sie als sogenannte Christen nur ungerechte, tyrannische Ausbeuter kennen, die ein lasterhaftes Beispiel geben, wie sollen sie sich bekehren, wie nicht unsere heilige Religion hassen?' Dieser letzte Punkt, das wenig musterhafte, irreligiöse Betragen des Europäers in muselmännischen Gegenden ist tatsächlich ein Haupthindernis für die Missionierung, und Foucauld spricht immer wieder davon. Denn der Moslem ist, bei allen Mängeln seiner Lebensführung, doch tief religiös und verachtet nichts mehr als den religiösen Indifferentismus des Europäers, der für ihn immer der roumi, der Christ bleibt. Unvergeßlich sind mir die höhnischen Bemerkungen, die mir einst in einer Oase der nördlichen Sahara ein Kaid über die vergeblichen Anstrengungen der Missionäre machte. ‚Ihr wollt uns Gott kennen lehren? Wir brauchen euch nicht, denn wir sind frömmer als ihr. Gehen denn eure Soldaten in die Kirche? Und die Kaufleute?' Ich konnte ihm nichts darauf erwidern. Sehr lehrreich sind auch die bittern Bemerkungen, die René Bazin an die Adresse des algerischen Gouvernements richtet.

In dem angezogenen wichtigen Brief bedauert Foucauld, daß man die Eingeborenen, namentlich die arabische Bevölkerung viel zu wenig kenne. Doch dieses Hindernis sei nicht unüberwindlich. Er selbst zeigt es in glänzender Weise. Um sein Vorbereitungsapostolat ausüben zu können, machte er in der weiten Wüste ausgedehnte Erkundungsreisen als Begleiter militärischer Expeditionen. Allein, nur von Führern begleitet, hätte er sie zur Zeit, als er sich in Beni-Abbes niederließ, gar nicht wagen können. Die Unsicherheit war noch zu groß, die Eroberung der Sahara im Stadium der Endkämpfe begriffen. War er doch selbst noch Zeuge der hartnäckigen Kämpfe bei Taghit und El Mungar gewesen (1903), wo er in heldenmütiger Weise den Sterbenden und Verwundeten beistand. Sehr zustatten kam ihm seine Vergangenheit als Offizier und Forscher, die ihm von seiten der Offiziere stets eine kameradschaftliche Behandlung

sicherte. Vor allem war es der spätere General Laperrine, sein ehemaliger Mitschüler, der ihm von großem Nutzen war, und der ihm auch die Möglichkeit gewährte, auf längeren Touren Land und Leute kennen zu lernen. Eine solche — Zähmungstouren (tournées d'apprivoisement) nannte er sie, weil er in engste Fühlung mit den Wüstensöhnen trat — dauerte fast ein ganzes Jahr (1904). Sie war entscheidend für sein ferneres Leben. Denn sie brachte ihn in nähere Berührung mit dem seltsamen, wilden Volk der Tuaregs, deren unzugängliche, sagenhafte Gebiete noch nie der Fuß eines christlichen Missionärs betreten hatte. Sie waren kurz zuvor nach einem erbitterten Kampfe der Macht Frankreichs unterworfen worden.* Laperrine regte in Foucauld den Gedanken an, sich unter diesem wilden Wüstenvolke niederzulassen. Dieser betrachtete den Wink als Fügung.

Wir sind bei der letzten Etappe dieses wechselvollen Menschenlebens angelangt. Mitten in den kahlen, ausgeglühten Hoggarbergen, am steilen Ufer eines ausgetrockneten Flusses, bei dem armseligen, aus einigen Schilfhütten bestehenden Haratindorfe (Haratin sind Eingeborene, die etwas Ackerbau betreiben) Tamanrasset, in 1494 m Meereshöhe erbaute sich in den Herbsttagen 1905 Charles de Foucauld seine Einsiedelei. Sein Entschluß ist gefaßt. Er glaubt, bei den Tuaregs, Abkömmlingen alter Berberstämme, vielleicht Überreste der Libyer des Altertums, die der arabische Eroberer in die unfruchtbare Wüste trieb, und deren islamitisches Bekenntnis fast nur auf Äußerlichkeiten beruht, am ehesten Erfolg mit seinem Apostolat zu haben. Aber welches Opfer, das er bringt! Er ist allein unter einer heimtückischen Rasse, weit von jeder Berührung mit Europäern entfernt; erst einige Jahre später wurde in einer nördlichen Entfernung von 50 km ein kleines Fort erbaut, von dem er ab und zu landsmännischen Besuch erhält. Messe lesen, sein erhabenster Trost, kann er nur, wenn ein christlicher Europäer zufällig bei ihm ist, bis ihm 1908 durch ein besonderes Privileg das Zelebrieren ohne Meßdiener erlaubt wird. Er weiß, daß es ihm kaum vergönnt sein wird, noch vor seinem Tod die Frucht seiner mühseligen Aussaat reifen zu sehen. Und er bleibt, begnügt sich mit der für den gewöhnlichen Sterblichen undankbaren Rolle des Wegbereiters. Schon der Gedanke, daß zwischen El Golea (der bis dahin südlichsten Missionsstation der Sahara) und Timbuktu wenigstens eine Seele den Herrn anbetet und sein heiliges Opfer darbringt, daß er für die irrenden, in der weiten Wüste umherstreifenden Schäflein beten kann, daß er sie an den Anblick und das Leben eines Priesters gewöhnt, ist ihm Trost und Freude. Aber er tut mehr. Er wird Wohltäter, Freund, Arzt, Berater dieser unzivilisierten Nomaden. Er studiert sie, ihre Sprache

* Vgl. darüber das Werk eines der besten Saharakenner, E. F. Gautier, La conquête du Sahara. 2e. édition, Paris 1919, S. 1—39. Der Verfasser, der auch einige Zeit mit Foucauld zusammen war, hat ihm in der ‚Revue de Paris' am 15. September 1919 eine begeisterte Würdigung gewidmet.

(er hat ein Wörterbuch verfaßt und das Evangelium übersetzt), ihre Sitten, belauscht ihre Seele, lernt ihre vielen Fehler und das wenige Gute in ihnen kennen, besucht sie in ihren Zelten, folgt ihnen nach entlegenen Weideplätzen, macht sich unentbehrlich, wird der Freund des Stammeshauptes, das er zur Gerechtigkeit und Billigkeit erzieht. Er hat für alle die Güte einer Mutter, ist selbstlos bis zum äußersten, gibt in Zeiten der Hungersnot, die sich öfters einstellt, seine eigenen geringen Vorräte her, lebt arm und beweist überdies durch die große Heiligkeit seines Wandels, seine Entbehrungen, seine gleichmäßige Liebenswürdigkeit, seine langen Gebetsstunden diesen Natursöhnen, daß er ein besonderer Freund Gottes ist. Seine ganze Persönlichkeit ist eine lebendige Predigt des Evangeliums. Durch langjährigen, vertrauten Umgang kennt er seine Tuaregs hinlänglich, um zu wissen, wie weit er gehen kann auf dem Wege, den ihm sein apostolischer Eifer vorzeichnet. Er weiß, daß er nichts übereilen darf. Er spricht ihnen immer von Gott, bewegt sich in dem Rahmen der natürlichen Religion, trägt immer und immer die erhabenen Lehren der Bergpredigt vor. Er will vor allem das ganze Vertrauen des Muselmanns gewinnen. ‚Mein Leben,' schreibt er einmal, ‚besteht darin, daß ich in möglichst enge Beziehungen mit meiner Umgebung trete und alle Dienste leiste, die ich zu leisten vermag. In dem Maße, wie die Intimität fortschreitet, rede ich in aller Kürze, immer zu einem einzelnen, von Gott, wobei ich jedem gebe, was er ertragen kann: Flucht vor der Sünde, Akt der vollkommenen Liebe und Reue, die zwei großen Gebote der Gottes- und Nächstenliebe, Gewissenserforschung, Betrachten der letzten Dinge, Pflicht des Geschöpfes, an Gott zu denken.' Er weiß, daß alles übereilte Predigen des Christentums zu nichts führte. Sein Vorgehen, das aber durch seine ungewöhnlich genaue Kenntnis des Volkes gerechtfertigt ist, erregte da und dort wohl Befremden, wurde auch wohl mißverstanden. Sonst hätte man nicht die Bärennachricht kolportieren können, der Pater Foucauld hätte der sterbenden Mutter des Stammeshauptes Suren des Korans vorgelesen! Der Verfasser seiner Biographie stellt auf Grund der ihm zuteil gewordenen schriftlichen Äußerung des Amenokal Moussa Ag Amastane (so heißt der Fürst) die Tatsachen ins rechte Licht: Foucauld hatte der Sterbenden nur von Gottesfurcht geredet.

Foucauld ist die ‚Seele des Hoggar', sagte von ihm ein französischer Arzt, der einige Zeit seine Einsamkeit teilte. Und der Hauptmann Dinaux, der Zeuge seines Wirkens war, konnte dem Generalgouvernement mitteilen: ‚Der Ruf der Heiligkeit des Paters, die Erfolge, die er bei Krankenheilungen erzielte, werden für die Ausdehnung unseres Einflusses wirksamer sein als eine permanente Besetzung des Landes.' Er wirkte als Zivilisator ersten Ranges. Was man nie für möglich gehalten hätte, schien sich zu verwirklichen; die ruhelosen Nomaden fingen schon an, seßhaft zu werden, das Wanderzelt in ein festes Haus zu verwandeln, Acker- und Gartenbau zu treiben. Und der nimmermüde Apostel sah schon

ein leuchtendes Bild der Zukunft, in der seine Nachfolger auf dem von ihm vorbereiteten Boden mit vollen Händen den Samen der Heilslehre ausstreuen könnten. Für ihn, der sich zugleich als einen Pionier seines Vaterlandes betrachtete und an den Ausbau des nordafrikanischen Kolonialreichs dachte, war es klar, daß dessen Festigung nur durch die Christianisierung der islamitischen Massen ermöglicht werde. ‚Wenn wir,' schrieb er im Jahre 1916 an René Bazin, ‚nicht verstanden haben, Franzosen aus diesen Völkern zu machen, werden sie uns verjagen. Das einzige Mittel, sie zu Franzosen zu machen, ist, daß sie Christen werden.'

Er schrieb das mitten im Weltkrieg, dessen Toben auch die Bergmassen des Hoggar erschütterte. Der ‚Heilige Krieg' der Moslems, den die Senussi predigten, brachte auch die kaum bezähmten Tuaregs ins Wanken. Der Einsiedler von Tamanrasset, den man vergebens nach dem nahen Fort Motylinski zu ziehen versuchte, blieb auf seinem weltfernen Posten. Nur seine Klause verlegte er auf das geschütztere andere Ufer des Flusses und umgab sie mit Wällen, um nicht ganz schutzlos zu sein. Aber dem Schicksal, das seine heroische Seele sich oft gewünscht, eines gewaltsamen Todes zu sterben, konnte er nicht entrinnen! Am 1. Dezember 1916 ist er unter den Kugeln senussischer Räuber gefallen.

Dieser seltsame Mann, den manche als einen Toren betrachteten, weil er die Welt des Scheins verließ und den ewigen, unwandelbaren Dingen nachjagte, war groß. Die ihn kannten, Zeuge waren seines in selbstgewählter Niedrigkeit zugebrachten Lebens, beugten sich vor dieser stillen Größe. Es kann für einen Sterblichen kein größeres Lob geben als das, was in den schlichten Worten eines Protestanten, der mehrere Monate lang in seiner Nähe lebte, enthalten ist: daß die Bewunderung für ihn um so mehr wachse, je länger man in seiner Nähe sei. Und diese Bewunderung teilten auch solche, die dem christlichen Gedanken, den Foucauld restlos verkörperte, ferne standen. Er gehörte unter die Auserwählten, von denen Goethe einmal sagte: ‚Die Charaktere, die man wahrhaft hochachten kann, sind seltener geworden. Wahrhaft hochachten kann man nur das, was sich nicht selbst sucht. Ich muß gestehen, selbstlose Charaktere dieser Art in meinem ganzen Leben nur da gefunden zu haben, wo ich ein festbegründetes religiöses Leben fand, ein Glaubensbekenntnis, das einen unwandelbaren Grund hatte, gleichsam auf sich selbst ruhte, nicht abhing von der Zeit, ihrem Geiste, ihrer Wissenschaft.' All dies trifft auf den Einsiedler des Hoggar zu. Man kann ein leises Bedauern nicht unterdrücken, daß er das Licht seines sittlichen Heroismus nicht in der Heimat leuchten ließ, um durch dessen Wärme so viele in Gleichgültigkeit Erfrorene zu neuem Leben aufzuwecken, und daß er es vorzog, in den Tiefen der Wüste zu verschwinden. Der innerste Drang seines Wesens, ein unersättlicher Durst nach Demut und Selbsterniedrigung, trieb ihn dahin. Aber der Glanz, der ausstrahlt von seinem einsamen Grabe, an dem betende Moslems den christlichen Marabut betrauern, wird nicht erlöschen.

Die Papstfahrt durch Schwaben
Erzählung von Peter Dörfler

(Fortsetzung.)

Kaspe war es wie einem Schiffbrüchigen, der sich auf ein Riff geflüchtet hat, aber nun wieder in die Abgründe des Meeres hinausschwimmen soll. Die Täler rechts und links lagen so fleckenlos grün, wie sich der Himmel in wonnigstem Blau dehnte. Zwischenhinein schwangen sich neuaufgeworfene Furchen wie Saiten über die Harfe, und der Lerchenjubel war so unsichtbar und weitgespannt, daß man glauben konnte, die Täler, vom Finger der Sonne angerührt, klängen und frohlockten so süß. Aber die Wasser rannen verdreht. Sogar die Sonne wandelte rückwärts, statt dem regelrechten Untergang zu. Und diese armen Flächen! Keine Ziege und keine Herde macht die Fluren lebendig, sie blieben tot, und es kam dem Alten immer wieder in den Sinn: Im Anfang war alles wüst und leer. Die Häuser kauerten sich alle auf einen Haufen wie Hennen, wenn der Hack in den Lüften krächzt; einsam lag das Tal, als gäbe es hier nur angstvoll zueinander geflüchtete Menschen und vergessene, verlassene Flur. In diese Wüste blickte er wie ein Schwindelnder und gedachte seiner reichen Heimat, wo Hügel an Hügel und Berg an Berg sich drängte. Und gedachte seiner Tiere, seiner Stube, seiner Bücher. In diesen Jammer hinein leuchtete die Erinnerung an seinen Kauf. Indes der Student auf den Turm kletterte und, vom Gezänk der vertriebenen Dohlen umzirkelt, die Kirchtürme zählte, die sich aus den Tälern schwangen und hinter Wäldern und sachten Hügeln her ihre Satteldächer zeigten, aussehend, als seien sie erst am Aufsprossen, saß Kaspe an der ziegelsteinernen Kirchenschwelle und las aus dem neuerstandenen Werk Worte und Taten gottseliger Personen. Es waren da aber viele Rebellen darunter und Neinsager: Der böhmische Huß und der italienische Giordano Bruno und Galilei, lauter Männer, die Kaiser und Päpsten ‚wahr'gesagt hatten. Das stärkte ihn. ‚Vierspännig und sechsspännig kan a jeda Bankir kutschiera, bal' er 's Geld hat. Mir bruchet an Petrus; mit'm Buckelkreatta soll ar ku!'

Und gestählt von eigenem und fremdem Trotz, wagte er sich denn in die blühende Wüste hinab, die bei Buchloe wahrhaft schreckbar wurde. Da stürzte der Blick haltlos von Horizont zu Horizont, da ragten nur noch Pflüge, Häuser, Türme und Wälder schüchtern in die Höhe. Kaspe war es, als gähnte diese Welt in die Ewigkeit hinaus. Als die Webstühle Schwabmünchens die untergehende Sonne mit letztem Eifer umklapperten und ein heftiger Regen die Lüfte verschleierte, kamen sie zu diesem ansehnlichen und fleißigen Markt an der Wertach. Verdrossen, müde, von Nässe triefend, der Student wieder krumm wie ein alter Postgaul, trotteten sie zwischen die Häuser. Kaspe aß in der Post heiße Knödel und suchte dann sogleich seine Kammer auf. Schwabmünchen warf den Pilgern die erste Welle der Augsburger Feste entgegen. In den Höfen jeder Wirtschaft reihten sich die

Reisekutschen, die Fremdenställe standen gedrängt voll Pferde, in den Stuben wirrten sich die Trachten und sogar Landvolk und Herrenvolk. Der flinke Blick des Studenten erhaschte ein Plätzchen, wo steif und würdevoll neben zwei spitzenbetreßten, edelfeinen Töchtern ein Landedelmann saß. Sogleich wandte sich ihm das Erbarmen der Fräulein zu und sie äußerten es im Rokoko der damaligen Gefühlssprache. Sie beneideten ihn, jede Etikette im Rahmen dieses ländlichen Drangs und im Überschwang des alles einenden Zieles beiseite lassend, daß er einem Glück, das es verdiene, mit Schweiß und Blut erobert zu werden, in mühevollem, die Sehnsucht anfachendem Schritt für Schritt zustrebe, nicht wie sie in müheloser Bequemlichkeit. Ihn zu sehen, ihn, ihn, den großen, guten, edlen Pius, ihn fahren, gehen, beten, lächeln zu sehen, von seinen Händen gesegnet, von ihm vielleicht gar angeblickt zu werden und einen Laut aus seinem Mund zu vernehmen, das sei wahrhaft eine Wüstenreise wert.

Balthes, der nun tagelang an der Seite des kargen und herben Kaspe und zusammen mit dem tiefsinnigen, leidaufgewühlten und der Menschheit Leid im Busen wälzenden Melchior gewandert war, fühlte sich seltsam von der Zierlichkeit dieser Gestalten, Reden und Gebärden betroffen. Der Duft zartester Weiblichkeit und verfeinerter Kultur stießen zuerst betäubend gegen seine Empfindung, es reizte ihn, sich mit bärbeißigem Naturburschentum zur Wehr zu setzen. Allein, wie ein warmes Bad im Anfang zu brennen scheint, aber alsbald wohlig alle Glieder umwallt, so fand er sich geschwind zurecht, ja fühlte sich so ganz wie einer, der aus dem rauhen Boreas an den traulichsten Ofen gekommen ist. Er wärmte sich an der zartfrisierten Wohlredenheit, an den gepflegten Lauten einer geglätteten Sprache, an den poetischen Sentenzen, die einflossen, und an den genießerisch empfundenen Seufzern der Melancholie, die modisch den natürlichen Frohsinn der Damen würzten. Die eine war schwarz, die andere blond. Er schaute sie an; und schaute sie fast verwirrend starr an. Die Spitzen quollen so duftig aus den lilafarbenen Kleidern, die Wangen leuchteten beim Erröten wie Pfirsiche auf und ließen dann den zarten Hals um so lieblicher weiß erscheinen. Er mußte fürchten, die edlen Fräulein durch seine starren Blicke zu beleidigen und konnte sich gleichwohl nicht beherrschen. Endlich stammelte er das Geständnis: ‚Wenn Sie selbdritt dasäßen, ich würde schwören, Sie wären die drei Märzenfräulein, denn so stellte ich mir die singfrohen und leiddunklen Schwestern vor, so klang Ihr „Ach" in meine Ohren!'

‚Ach!' lachten beide hellauf. ‚Sehen wir denn so erlösungsbedürftig aus?'

Da sprang der Purpur auf seine Wangen über und er rettete sich mit Mühe aus der Klemme: Irgendwie erlösungsbedürftig sei doch jede Seele, insbesondere die edle, ja mehr als jede andere, die edle, aufgeklärte Seele unserer Zeit. Denn sie empfände, wenn nicht die roheren Quälereien der Unnatur unserer Gesellschaft oder des Hungerns und Darbens, so doch den

Peter Hecker / Grablegung und Auferstehung

Fresko in St. Mechtern in Köln



Schrei nach der freien Natur, all die Plagegeister, die wie böse Dämonen unsere Schritte Bleikugeln schleppen ließen, den Schwung unserer Gemüter beschnitten, ... und überhaupt aus bloßer Neugierde oder auch nur aus reiner Verehrung gegen den greisen Braschi seien sie gewiß nicht reisig geworden, sondern sie hofften doch irgendwie durch ihn das Lichte, das wir alle erwarten, heraufgeführt zu sehen, sie erwarteten doch, wie alle, daß ein unbestimmtes Besondere geschehe, vielleicht eine Erlösung, die sie allein angehe, ihren Verstand, der voll der Zweifel und Fragen sei, ihr Herz, das voll der Sehnsüchte und ewigen Knospen sei, vielleicht aber auch eine Erlösung, die unser zerklüftetes Deutschland oder gar den gefesselten Prometheus Menschheit betreffe ...' Er redete und schwadronierte, um sich hinauszureden, und wunderte sich selbst über seine großen Worte und die erhabenen Gefühle, die sich an den eigenen Worten entzündeten.

Die Fräulein, weit entfernt, über das Geständnis des Studenten ungehalten zu sein, fühlten sich angenehm geschmeichelt und wurden über die Interpretation ihrer Papstfahrt zu Tränen gerührt; die Mode verbot selbst dem Studenten nicht, feuchte Augen zu bekommen, um so weniger ihnen, reichliche Tränen mit zarten Damasttüchlein wegzutupfen. Wie der Student unmöglich hätte sagen können, woher ihm seine Worte geflossen seien, ebensowenig hätten sie auf Eid nehmen dürfen, ob sie solche Beweggründe, wie sie der Student aufführte, gen Augsburg gelockt. Aber in diesem Augenblick glaubten sie, daß sie der gefesselte Prometheus Menschheit und seine gehoffte Befreiung allein zu dieser Fahrt emporgerissen. Die ältere von ihnen, die blonde, erinnerte sich an ‚ewige Knospen' in ihrem Herzen, und sie war so selig-beklommen, als hätte der stolz redende Student mit den kühn emporgekräuselten, semmelblonden Locken und dem flaumigen Bart diese Knospen geküßt. Sie spürte Frühling, Sonne und neues Leben.

Der alte Herr trank guten Wein und politisierte heftig mit dem Amtmann über den Kaiser Joseph II. und seine unglückselige Neuerungssucht, die der andere überschwenglich pries: Joseph zerbrach die Ketten, welche die Menschheit entehrten, gab der Natur ihre Rechte wieder und Sklaven süße Freiheit, lärmte er in rhetorischem Ueberschwang.

Unterdessen schwärmte die Jugend, aus dem Mystischen emportauchend, von dem Glanz der kommenden Feste, von der Stätte, die den Hintergrund und Raum für alle Farbenpracht abgeben sollte und mit der sich in Deutschland keine an Würdigkeit messen könnte. Sie zählten die Wunder Augsburgs auf, die Kirchen, das Rathaus, die Brunnen, die Residenz, die Häuser der Fugger. Die Fräulein hatten heute schon Prälaten und Fürsten an sich vorbeifahren sehen, im Glanz die einen, inkognito andere, so Seine Gnaden von Konstanz. Es wurde Mitternacht, ehe man sich's versah. Der Nachtwächter rief die Stunde und schaffte ab.

Es war Mai geworden. Draußen kämpften Schnee und Regen im Brausen des Windes durcheinander. ‚Der Schnee ist der sterbende April, der Mai hat den Regen als Vorreiter wider ihn gesandt, morgen wird

die Sonne nachreiten und der Sieg wird völlig und glänzend sein!' rief das schwarze Fräulein, als man sich schon erhoben hatte.

Beim Abschied flüsterte mit zarten Blicken der Student: ‚Ich habe abzubitten. Ich Unglückseliger dachte an Märzenfräulein; wie konnte ich nicht auf den ersten Blick erkennen, daß Sie die Maienfräulein sind! Schöner Mai, ich küsse deine blütenquellende Hand!' Und artig beugte er sich zweimal nieder und zweimal klangen seine Lippen.

Am andern Morgen neigte sich der Sieg nicht auf die Seite des Mai, sondern des vom Schneegeschwader gehaltenen April. Der Student band eben sauberes Linnen um den mit Hirschtalg geschmierten Fuß, als die Fräulein kamen, um sich zu verabschieden und ein Wiedersehen in Augsburg zu bereden. Als sie aber die Wunde sahen, fielen sie beinahe in Ohnmacht, und so hoch sie ein mit Schweiß und Blut erkämpftes Ziel schätzten, so glaubten sie doch, er habe für die Wonne, ‚ihn' zu sehen, Opfer mehr als genug gebracht. Auch schätzten sie das Vergnügen, ihn — den frischen Studenten — gegenüber im Wagen zu haben, allzu hoch, um nicht zu wünschen, ihn mitnehmen zu dürfen. Da er ihnen noch gar seinen Zusammenstoß mit den Germaringer Burschen und sein kühnes Degenschwingen in der Wirtshausecke, wo er einzeln gegen eine wilde Rotte von Bärenkerlen gestanden, mit Verschweigung des Zweikampfes und seines Ausgangs, in den Farben einer Jahrmarktsmoritat erzählte, da war es ihnen ausgemacht, daß er einer weiteren Gefahr unter diesem ‚rauhen, ja barbarischen Landvolk' nicht ausgesetzt werden dürfe und daß ihn der Herr Vater in die alte Kutsche aufnehmen müsse. Wenn er auch keine Wappen führe, so doch einen Galanteriedegen, und seine Seele beweise hochgeborenen Sinn. Der Student schüttelte jedoch standhaft den Kopf. Es sei unmöglich. Die Bewunderung für seinen stoischen Gleichmut gegen körperliche Schmerzen flammte in den empfindsamen Herzen der Fräulein hoch auf, wurde aber etwas abgedämpft, als er bekannte, er könne das edle Anerbieten darum nicht annehmen, weil er noch einen Reisebegleiter bei sich habe, einen alten Sonderling aus der Heimat, einen borstigen Waldmenschen, dessen Sprache ihnen unzugänglich sei und dessen Launen niemand berechnen könne. Gleichwohl unternahmen sie es, den Herrn Vater auch für den Waldmenschen zu gewinnen. Er könne ja zu dem Kutscher auf den Bock sitzen. Die Unterhandlung wurde französisch geführt. Der alte Herr winkte lebhaft ab; aber wann hätte ein Papa gesiegt, wenn zwei liebliche Töchter Herzensgründe hatten, ihn zu bezwingen! Er brummte, murrte, bewies; sie schmeichelten, schmollten, flehten, feuchteten die Augen — und er gab nach. Doch da war ein Mann, ein seltenes säkulares Exemplar, der gab gerade dann nicht nach, wenn Wiber schmollten, schmeichelten und flehten. Er hieß Kaspe. Und er streckte geradezu entsetzt fünf gespreizte Finger gegen sie, als sie ihn höflichst baten, auf die vornehme Kutsche zu klettern. ‚Na,' sagte er mit seinem rauhen Baß, ‚i mag it! I bin a Pilgram und will pilgern!'

Der Student erinnerte ihn daran, daß er vor Kempten doch auch

auf die Saukiste gesessen sei. Kaspe rückte an seiner Brille. Ein leichter Schimmer ging über sein Gesicht. Der Sau erinnerte er sich gern, und sie rief ihm die eigene im Schopf und die Geißen wehmütig-süß ins Gedächtnis zurück. ‚Freili,' nickte er, ‚dös ist ebbes anders, mit ar Su, aber it mit Fraila. I' gang mein' Sach! I laß mi it usgränna!* Weißt doch, was i usrichta muaß. „Medice, cura te ipsum!" tät ar sage!'

Die Fräulein fielen vom Entsetzen ins Staunen. Wie, der Waldmann spricht Latein? Das können nicht einmal sie. Sie redeten ihn französisch an. ‚I kan nüatz welsch!' murrte er, ohne sie anzusehen. Darauf ging er weg. Es bedurfte einiger beschwörender Blicke und welscher Zuckerworte, bis der Student zu dem ungeduldig harrenden Edelmann und seinen Töchtern einstieg. Sie bedauerten nun nicht mehr, daß man das Dach über ihnen zuklappen mußte, denn sie hatten den Frühling und den Inbegriff aller Sehenswürdigkeiten bei sich in enger, traulicher Klause. Die Pferde griffen aus und die vom Schnee gesulzten Pfützen sprühten nach allen Seiten schimmernde Flocken nieder.

Hinter ihnen drein stampfte, in den Mienen Kampf und Streit, das Felleisen an der Seite, den Gäbelestock und die Knie wiegend, den flatternden Mantel hinter sich, Kaspe. Er mußte alle Augenblicke zur Seite weichen, die Hochstraße glich einer der Hauptstraßen in großen Städten: da jagten Karossen und trabten Reiter, junges Volk in Haufen jagte und lärmte; Blahenwagen mit Zigeunern und Seiltänzern, Kaufleute mit Waren, alle von Hunden umkläfft, mühten sich über den aufgeweichten, tiefgefurchten Weg. Der Morgen brachte östlichen Wind und blind-nebelige Lüfte, dann und wann riß sich die graue Decke am Himmel auf und ließ helles Licht aus blauen Schlünden auf die Saaten rieseln. Die Leute in den Dörfern schienen alle Arbeit aufgesteckt zu haben. Sie gafften unter den Haustüren an den Guckern und von den Lucken der Scheunen herab. ‚Wie's nu so viel Leut geba kan!' staunte ein Weib, und so oft ein besonders schöner Reisewagen daherkam, erhob sich ein großes Geschrei der Kinder und ein grimmes Gekläff der Hunde. Die Pferde in den Ställen wieherten, als begehrten auch sie in den großen Strom zu tauchen, der Augsburg zuwallte.

Und immer ging es abwärts. Breit lag das Tal, seine Ränder stülpten sich nur auf wie Ränder eines flachen Tellers. Wenn auch alles Volk drängte und hastete, Kaspe eilte nicht. Der Gedanke an die nahe Stadt beengte ihn, es wäre ihm schrecklich gewesen, durch zwei schnelle Pferde in sie hineingerissen zu werden. Mit großen Mühen mußte er seine Seele allgemach und Schritt um Schritt mit der neuen Welt aussöhnen. Wenn er in einem Hofe Schweine sah, blieb er stehen. Auch Schnauzhunde brachten ihn dazu, den starren Kopf zur Seite zu wenden. Aber Geißen konnte er nicht erspähen. Schafe und Lämmer meckerten, aber keine Geißen und Zicklein. Er gedachte, welch unabsehbare Strecken zwischen ihm und seinem

* verspotten.

Hause lagen. Als er sich einmal umwandte, erblickte er die Berge. Waren sie denn wirklich auch in den Grund gesunken? So klein, so niedlich wie Kinderspielzeug sahen sie aus, nur Spitzen ließen sich noch blicken. Kein Wunder, wenn es so unaufhörlich regnet, dann muß die Erde erweichen, und die harte Last der Berge mag wohl in ihre Flanken sinken!

Und die vielen Dörfer! Zeigen sie die Nähe der großen Stadt? Doch sie dünkten Kaspe keineswegs städtisch, im Gegenteil, er mußte, so stattlich sie oft waren, an die Hütten der Wilden denken, die er auf Kupfern in seinen Büchern gesehen hatte, denn sie waren alle strohbedacht. Manchmal wuchs Moos und weißes Geblüm auf diesen Dächern und man hätte gut Geißen auf ihnen weiden können. Und welch eine lahme Sprache redeten diese Bauern! Auch sie hatten nichts in Kopf und Zunge als das große, nahe Ereignis. Aber sie erwarteten den ‚Heilige Vaadr', aus allen Zaunstecken stach dieses weiche, spitze ‚Heiligr Vaadr'. Es dünkte ihn ganz unnatürlich, daß aus einem Mann, der in einer Bauernkutte steckte, so weiche Laute hervorkamen. Das machte ihn besonders fremd und elend; es kam ihm vor, als sei jedes Band zwischen ihm und dieser Welt durchschnitten. So oft ein langer, hagerer Mensch daherstelzte, regte sich in ihm die Hoffnung, es könnte Stanes sein. Eine ganz ungewohnte Sehnsucht nach Ansprache und Gesellschaft wurde in ihm laut. ‚Es wird brav Wetter!' hörte er sagen, ‚am Morgen sind die Raben faul auf der Tanne gesessen und haben die Schnäbel aufgesperrt, und die Regenwürmer haben die Erde über den Löchern gehäufelt, auch ist 's Tischeck bei all dem Regenwetter getrocknet. Das sind untrügliche Zeichener!'

Es hätte all dieser Zeichener nicht bedurft, um gut Wetter anzusagen. Das brave Wetter war ja schon eingerückt, und das mit aller Kraft und Pracht. Lerchenjubel lag klaftertief über der Erde. Der Roggen stand hier schon handhoch und glänzte bläulich von Fett und Feuchtigkeit. Seithalb, linksher, vor einer bewaldeten Höhe, leuchteten Schlösser in der Sonne und blühten weiß und hell aus dem dunklen Wald; die wenigen Wolken waren silbern geballt und schwammen, sich sonnend und die grüne Saat mit mütterlichem Stolz beschauend, im tiefen Blau. Sie hatten ihr Werk getan und ruhten als fröhliche, gute Ammen. Und auch die Leute auf den Straßen vergaßen über der würzigen Luft, dem wohligen Anhauch der Sonne und all der fruchtbaren Weite und dem gesegneten Grün die sprichwörtliche Augsburger Pracht. ‚Ein schönes, ein reiches Land!' hörte Kaspe bewundern. Er hörte es an wie ein kluger Mann, wenn vor dem Gastgeber die ranzigen Töchter des Hauses belobt werden. Es machte ihm weh, daß man so log, so Komplimente machte, ohne sich der Sünde zu fürchten, und seine Seele pries in schmerzlicher Eifersucht die wahre Schönheit, das stolze Werk des ewigen Vaters. Er lächelte wehmütig seinen im Herzen mitgenommenen Bergen, seinem Bühel, seiner kühn wogenden Heimaterde und auch seinen Geißen und Schweinchen zu. Wie hinter ihm eine zackige Linie über blauweißem Gewände die Kette der Alpen, so zeigte nunmehr

eine vielbewegte, hoch in den reinen Horizont vor ihm eingezeichnete Silhouette die nahende Stadt an, Augusta Vindelicorum, die uralte und weltberühmte. Kaspe erschrak vor ihr und seine zögernden Schritte wurden um so kürzer, je stolzer und königlicher die Türme aus den dunklen Massen der Wälle und Basteien aufragten. In ihm wehrten sich bange Gewalten gegen das Eintreten in das Gewühl des Volkes, das sich schon jetzt mehr und mehr auf der Hochstraße ankündigte, gegen Mauern, Gassen, Häuser, insbesondere gegen das Zusammentreffen mit städtisch geputzten und redenden Herrschaften, gegen all das fremde Stadtwesen. Er wich von der Straße ab, setzte sich auf eine einsame Böschung und begann den letzten Rest des trockenen Heimatbrotes und der gedörrten Käschen mit Messer und Zahn zu zerwirken. Lange Zeit war er an diesen Genuß so hingegeben, daß er nichts sah, roch und kostete als dieses schwarze Brot, die von gelblichem Fett umzogenen, von Kümmel gespickten, weißen Käschen, den Kamillentee und sein blinkendes Messer. Dieses starrte er an, als sei der blanke Stahl ein Spiegel, in dem ihn all sein Köstliches anschaute, sein Haus, seine krokusübersäten Hügel, seine Berge und seine Tiere. Als er dann endlich den Blick erhob, erwachte er wie Hans im Elend. Vor ihm zog in tiefer, von Erlen und Weiden dicht umbuschter Niederung die Wertach. Sie kam ihm vor wie die melancholischen Wasser des unterweltlichen Styx, Schwermut, Trauer und Grausen atmete dieses Buschgestrüpp und diese tiefe, dunkle Flut, die aus dem Endlichen kommend ins Endlose hinzuströmen schien und unbegreiflicherweise ohne Gefälle weitereilte. ‚Herr, schicke einen andern, schicke, wen du willst!‘ seufzte er, ebenfalls ohne Gefäll, ohne Wille und Lust weiterstrebend, nur einzig dem da oben erhaltenen Antrieb folgend. Ihn ärgerte Stanes, daß er ins Blaue hineingeschossen, der Student, daß er dem weiblichen Magnet gefolgt war, der Papst, daß er nicht zu Hause geblieben sei, er selbst, daß er Sachen blase, die ihn doch nicht gebrannt hätten. In Göggingen, wo die Augsburger Geschlechter und reiche Kaufleute schöne Villen mit kunstvoll gezierten Gärten unterhielten, putzte er den Staub von seinen schweren, rindsledernen Schuhen und fuhr mit der flachen Hand auch über die verbrosamete Weste. Die Straßenallee dünkte ihn eine Doppelkette von Soldaten, die einen Gefangenen begleiten. Er wich aus und stand vor der starken Stadtmauer, aus der Kanonen drohten. Er mußte den Lechkanälen zu, wenn er bei dem Vetter des Studenten Quartier suchen wollte. Darum ging er dem trockenen Graben entlang gegen das Rote Tor. Die Wälle und Basteien sahen wie ungeheuerliche Kerkermauern aus, aber auf den Zwingern winkten oft die anmutigsten Lustgebäude, die ihm vorkamen wie Kinder oder Jungfrauen, die auf Drachen spielten. Er mußte an die Mauern von Jerusalem und Babylon, an das Kapitolium und an alle Werke großartiger Menschenkunst und großartigen Menschentrotzes denken, von denen er je gelesen, als er vor dem Roten Tor mit dem ihm vorgelagerten Hornwerk stand. Endlich bezahlte er die acht Kreuzer Sperrgeld und stolperte über das bucklige Eierpflaster dem Hinteren Lech zu.

Er fragte sich etwas mühsam von Gasse zu Gasse, fand das ängstlich ummauerte Kloster St. Ursula, wo der Kanal sich teilt, und von da nach einigem Tasten zum Hinteren Lech. So kam er, ohne die Stadt auf dem Berge, die Stadt der Brunnen und des Rathauses, der breiten Straßen und stolzen Häuser gesehen zu haben, in die Stadt der Tiefe, in die Gassen, wo neben engsten Bürgersteigen und geringen Fahrstraßen an grauschwarzen Mauern und Häusern vorbei, grau-grüne, tiefe Wasser hinströmten. Nach Venedig meinte er gekommen zu sein, und die Wasser schauten ihn an, als hätten sie schon manchen verschlungen und gierten immer darnach, die Wanderer hinabzuziehen. Die Häuser schienen ihm zu vermodern. Ein harter, tiefiger, meuchеliger Geruch von Gerbern, Metzgern, Seifensiedern und Färbern schwängerte hier die Luft und die Kinder und Erwachsenen erschienen dem an pfirsichene Gesichter Gewohnten wie Wasserwesen, bleich, blaß, verschattet. Er fand den Vetter, der als Lohnkutscher ein ziemlich weitläufiges Haus mit Stallungen und Schuppen für die Pferde bewohnte, aber, wie es Kaspe vorkam, ein wahrer Höhlenbewohner war; die verrußten, rattendurchhuschten Höfe, die lichtarmen, engen, winkeligen Kammern sahen ganz unterirdisch und verwunschen aus. Der Student hatte sich zwar bereits vorgestellt und den Gast angemeldet, war aber dann sogleich wieder weggerannt. Kaspe konnte Quartier haben, aber das Haus war bis zu Keller und Speicher mit Basen und Vettern vollgepfropft. An ein Bett war nicht zu denken. Aber im Strohwinkel am Pferdestall hatten sie ein auskömmliches Lager mit Stroh und Pferdedecke hergerichtet. Das ganze Haus war voll Hast und freudiger Erwartung. Morgen abend, als am 2. Mai, gegen 4 Uhr, erwartete man den Heiligen Vater und es gab in allen Straßen und Plätzen Wunder an Zurüstungen, an Hausschmuck und Triumphbögen zu bewundern und zu besprechen. Der Lohnkutscher war bei der Bürgerkompagnie. Die Frau bürstete und plättete die Festuniform und die feingewebte Schabracke mit den Doppeladlern, der eine Knecht wusch und striegelte den Gaul, den der Meister reiten wollte. Er selbst aß in Hast das Abendbrot, denn sie hatten noch eine Übung für den Aufmarsch. Wie Bienen von den Futterplätzen kommen, mit Honig und Blütenstaub, und die daheimgebliebenen durch den gewonnenen Reichtum zu neuen Ausflügen locken, so kamen die Bäslein aus der Stadt, meldeten, was sie gesehen und was es zu sehen gab, und scheuchten diejenigen auf, die sich bei Laugbretzen und Tatsche* gütlich taten. Sie wollten nichts versäumen und fürchteten immer, das Schönste zu versäumen. Alte Basen und Vettern aber umstanden gerührt Afra, das neunjährige Töchterlein des Hauses, das sein Haar in festen nassen Knoten trug, damit es morgen schön gelockt niederwalle. Es hatte zwar nicht eigenmächtig einen Vers vor dem Heiligen Vater aufzusagen. So vornehm war es nicht. Aber es kannte den Vers, der von einem Patriziermädchen vorgetragen werden sollte;

* Obstkuchen.

jedes Kind in Augsburg, sogar manches evangelische, kannte ihn, und Afra wußte ihn so vorzubringen, daß die Basen versicherten, sie hätten noch niemals Schöneres gehört und der Papst werde sicher weinen müssen, man könne nicht anders. Kaspe sollte ihn auch hören. Er stellte sich vor das Kind ohne Rührung; wie kam es doch, daß ihm bald die Augen feucht wurden? War der Vers wirklich so schön oder dauerten ihn die blassen Wangen Afras, dieses martyrhafte Gesichtchen? Oder trug die Kleine die einfachen Worte so ausdrucksam und kindlich vor, daß er an das Schönste auf Erden, die Berge, und den Sang seines Schwarzplättchens erinnert wurde?

Heil dir, o Christenvater,
Der Höchste segne dich,
So wie du uns gesegnet!
Du, dem kein Priester glich,
Sieh diese heißen Zähren,
Sieh, wie das Herz uns glüht!
Nimm es zum wahren Denkmal
Der Deutschen Liebe mit!

Kaspe schenkte dem Mädchen einen Kreuzer, nahm es zur Seite und ließ sich den Vers nochmals vortragen. Dann murmelte er ihn vor sich hin. Der Heilige Vater war ihm in diesen Versen in seiner Majestät und erhabenen Würde nahe gekommen. Er klaubte aus dem Gedichte Worte für den Auftrag, den er ihm auszurichten hatte. Christenvater, Priester, wir schrecken uns an deiner Krone. Wir haben ein Bild von dir: Petrus. Schauen wir einen Mann in Gold und Prunk, so laufen wir weg; das ist nicht Petrus! Wir bitten dich, mache den apostolischen Wandersmann!

Inzwischen klirrte Balthes in Stiefeln und Sporen, in Barett und studentischem Wichs herein. Er sieht aus wie ... wie der heilige Erzengel Michael, riefen die Bäslein, wie's Turemichele, wie's Turemichele,* und rannten zusammen. Aber er ging hastend und mit wenig Aufmerksamkeit durch ihre Kette. Nach dem alten Brüllenmenschen, dem scheuen, griesgrämigen Sonderling fragte er, fand ihn, redete ihn voll Begeisterung an: ‚Kaspar, Ihr müßt! Hohe, höchste Herrschaften verlangen nach Euch! Kommt, richtet Euch, wir haben Glück! Auf der Stelle, kommt mit!‘

‚Bei Lüt der Sorte und Gatting hab' ich nichts zu schaffen!‘

‚Doch habt Ihr mit ihnen zu schaffen. Ihr wollt doch Audienz beim Papst haben! Meint Ihr, da könne jeder Unbekannte herlaufen: He, Herr Papst, auf ein Wort! Merkt Ihr nicht, daß Tausende und Abertausende in der Stadt sind? Sehen können ihn wohl alle. Aber sprechen nur die höchsten Herren und Berühmtheiten, und wer empfohlen ist!‘

---

* Turemichele, mechanische Figur, die am Michelstag, von Kindern umjubelt, bei jedem Glockenschlag gegen den Drachen stößt.

‚Nu, ar ist doch der Christenvater, und da muß bigott a jeder 's Recht habe, sin Sach anz'bringen!'

‚Recht hin, Recht her: Ultra posse nemo tenetur!* Der Papst ist 65 Jahre alt; wollte er jeden seine Sachen auskramen lassen, dann dürfte er 165 Jahre alt und seßhaft in der Stadt werden. Am 6. Maio setzt er seine Reise fort. Und denkt doch, die Empfänge, die Besuche, die langen Reden . . . also nehmt Vernunft an! Ohne hohe Empfehlung habt Ihr Eure Reise umsonst gemacht! Es gibt nun einmal eine Abstufung der Stände und Ihr zählt nicht zu den optimates!'

Daraufhin zog Kaspe seinen Dreimaster über die Ohren und zottelte mit.

Die Abstufung der Stände wurde dem armen Kaspar schon bewußt, als er an dem prächtig herausgemachten Studenten emporsah, und sie ging ihm mehr und mehr auf, als sie das steile Judengäßchen emporgeklettert waren und nun auf einmal in der breiten Weinstraße standen. Da leuchteten Uniformen, blitzten Wehrgehänge, knisterte Seide, prunkte Damast. Da sprengten Reiter wie Könige und polterten über das Eierpflaster Karossen, goldbeschlagen und zierlich wie Schmuckladen. Sie traten in ein Haus, an dessen Portal sie lange warten mußten, denn Wagen hinter Wagen fuhr ein; galonierte Diener liefen hinzu, öffneten die Schläge, komplimentierten buntfarbene Damen mit hohen Frisuren, bezopfte und gepuderte Herren, Kavaliere mit rotgestickten Justaucorps, mit engen, langgeschwänzten Röcken zu den Treppen. Und als sie endlich Raum fanden, stiegen sie über ein Stiegenhaus, in dem Oleander blühten, dicke Teppiche über Marmorstufen flossen und stuckene Girlanden und Putten an der Decke spielten. Lakaien standen überall, grüßten, wiesen den Weg und schauten mit hochmütigem Grinsen auf den schwerfälligen Allgäuer Bauern.

Viele Herrschaften hatten sich für diesen Abend angesagt, aber auf keine war man so erpicht als auf diesen Propheten, der gekommen war, dem Papst ordentlich die Wahrheit zu sagen, ihn zu mahnen an apostolische Einfachheit und geradezu aufzufordern, barfuß und mit dem Buckelkretten — als Kippenkerl übersetzten die Norddeutschen — in seine wilden Berge zu kommen.

Der Student hatte seinen Freunden das Vorhaben des lateinischen Bauern in aller Unschuld erzählt, und wie ein Lauffeuer war es besonders durch gewisse Kreise geflackert. Es gab nämlich in Augsburg nicht lauter Menschen, die mit Herzklopfen und kindlichem Jubel des hohen Gastes, des geliebten Vaters harrten. Es fanden sich Kreise, die ihm am liebsten die Tore verschlossen oder entgegengetreten wären wie Simei dem David. Die Evangelischen zeigten sich in ihrer Stimmung zunächst noch geteilt. Die einen waren gewohnt, nur an die Reihe der mißratenen Väter der Christenheit zu denken; von ihnen hatte das Wort Papst seinen Mißklang. Es war einfach der ‚römische Papst', und sie sahen in ihm den Widerpart und Gegenspieler. Andere aber schätzten Pius VI. wegen seiner Kultur und wegen des Großen,

* Von niemand kann man Unmögliches verlangen.

was er für die antike Kunst und die menschliche Bildung überhaupt geleistet hatte. Von Wien aus war ihm der Ruf vorausgeeilt, wie milde und herablassend, wie gefällig und gesellschaftlich er sich gegeben habe. Da waren nun aber neuphilosophisch gerichtete Geister, deren Gott die Vernunft, deren Idol die Natur und deren Enthusiasmus Aufklärung war. Jede Art von Christentum und Mystik war ihnen Schwärmerei und Finsternis, ein schmarotzerhaftes Unkraut, das die Entfaltung des Menschheitswohles hemmte. Ihnen war ein Buch über die Kunst des Düngens lieber und wertvoller als die ganze Heilige Schrift. Ihr Ideal war neu und hatte sich seine schwungvollen Zierstücke noch nicht an einer Wirklichkeit verstoßen, und darum liebten sie es mit der Wut der Neophyten und mit dem Fanatismus der Renegaten. Und diesen Widersachern nun war der Prophet aus dem Oberland ein Leckerbissen, eine aufblitzende Hoffnung, ihn und seinen Protest zu einem vox populi, vox Dei zu machen, jedenfalls zu einem Mittel, ‚die Andächtler' zu ärgern und die Stimmung zu stören.

So hatten sie denn den jungen Fant, ohne ihre Pläne zu offenbaren, gewonnen und er schleppte ihnen diesen Wunderwaldmenschen zu; daß er eine Brille trug, Latein verstand und mystische Bücher las, machte ihn zur Sensation, und auch die Warnung, daß er ein eingefleischter ‚Wiberfeind' sei, diente nur dazu, die Spannung der Damen zu erhöhen. Nun stand der Oberländer, unwirsch über seine Brillengläser auf die begrüßenden Herren und Frauen schauend, stumm und gepeinigt, breit und mißtrauisch auf dem glatten Estrich, schaute wie ein eingefangenes Wild an den Spiegelwänden, den nackten Stuckgöttinnen, dem goldenen Wirbel der Muscheln und geflammten Zieraten empor und ließ sich endlich an einen der damastbedeckten, silber- und porzellanschimmernden, mit Früchtenaufsätzen überladenen Tische nötigen. Da er so trotzig und abweisend tat, winkten sie sich, ihn zu sich kommen und an das Licht der kristallenen Kronleuchter, vor denen er scheu blinzelte, und an den betäubenden Glanz der ungewohnten Umgebung sich gewöhnen zu lassen. Auch sprach der Gastgeber dem ihm zugeteilten Diener zu, fleißig Wein einzugießen, damit ihm die Zunge gelöst würde. Und sie schwatzten, liebäugelten, warben, intrigierten; Kaspar, der Prophet, schien von all diesen Weltkindern vergessen zu sein. Und er saß still da, ohne zu essen und zu trinken. Tief holte er den Schnaufer aus der Brust, denn auf einmal wußte der einsame Mann, was es heißt, einsam zu sein. Der reiche Prasser in der Parabel kam sich in der Hölle nicht einsamer, nicht gequälter und durstiger vor, und er schaute auf und sah nicht Abraham und in seinem Schoße Lazarus, sondern Philomene, und sie saß, das Euter der Geiß in den Händen, und melkte schäumende Milch, und das Schwein schnüffelte mit der roten Schnauze am Trog, und der Hund winselte, und Philomene kehrte ihr liebliches, von einem roten Kopftuch geschütztes Gesichtchen gegen ihn und nickte ihm ernsthaft zu. Da würgte es ihm den Hals herauf, er

schluckte und stammelte und ein Heimweh brannte in ihm, als stünde die tiefe Kluft der Hölle zwischen ihm und diesem Bild. Und ihr Blick fragte ihn, ob er seine Aufgabe ausgeführt. Und sie sagte den Vers, den er von der blassen Afra gelernt hatte:

Heil dir, o Christenvater,
Der Höchste segne dich . . .

Aber er fühlte sich jetzt angesprochen; seine Nachbarin zur Rechten neigte sich zu ihm. Ihre von Ringen und Steinen blitzenden Hände, die aus Spitzenstulpen kamen, legten ihm zierlich zerlegte Bratenstücke auf den silbernen Teller. Sie sagte ihm in fremdländischer Sprachfärbung, der Mensch bestehe vor allem auch aus einem Leib und hier dürfe niemand hungern. Aber er mußte fragen: ‚Was hant Ihr g'sait? I verstand bloß dütsch!'

‚Der Prophet spricht!' Sogleich klirrte es silbern und ringsum fuhren Lorgnetten an die Nasen und hinter blitzenden Gläsern schauten ihn neugierig gierige Augen an, hochgezogene Brauen, wie Halbmonde gekrümmte oder spöttisch gekräuselte Lippen entsetzten den Alten. Er schnaufte wieder, gequält und gewaltig. Er fuhr über die schwitzende Stirn und hoffte zu erwachen und einen Traum von sich zu schütteln. ‚Ihr müßt essen!' kam es von der Linken. Er wandte sich tafelabwärts — auch hier Lorgnetten, ihm zugewandte Gesichter und Augen. Und all das aus Seide, Ketten, Bändern heraus. Da kniete sich die Trudd auf seine Brust. Sein Blick suchte zu fliehen, und da er unter dem Tisch Dunkelheit sah, wünschte er aus ganzem Herzen ein Pudel zu sein, um da hinabschlüpfen zu können. So freundlich ihn die Damen anlächelten, er kam sich vor wie in der Schule, wenn er Strafe bekommen sollte und alle Gesichter voll Schadenfreude ihm zugekehrt waren. Er spürte, daß er als Kind, als Wundertier betrachtet wurde und murrte in sich hinein: Ich bin doch kein Mondkalb! Laut sagte er: ‚I kann it eassa, wenn mir alles ufs Mul lueget!'

‚Was hat er gesagt?' wisperte es ringsum. ‚Originell!'

Ein Herr rief ihm zu: ‚Ah, Sie möchten wohl ohne Zeugen essen, wie der Papst . . . Die Herrschaften wissen wohl, daß die Etikette dem Papst auferlegt, immer allein zu speisen. Er weiß, wie man Nimbus wahrt und sich zu einem Gott macht!'

Sie wandten sich galant von dem scheuen Mann ab und betrachteten ihn nur noch verstohlen. Sie redeten von dem goldenen Käfig, in dem der goldene Mann stecke und in dem er hoffentlich bald zur Mumie vertrocknen werde — der römische Papst. Etwas Höhnisches, Fremdes klang aus diesem ‚der römische Papst'. Kaspe horchte mißtrauisch und mißlaunig hin. Ihm schien mit dem Käfig etwas Feindseliges und Drohendes angedeutet zu sein. Er nickte ein paarmal mit gefurchtem Gesicht. Oh, wie verstand er sein Verlangen nach Einsamkeit! Immer diese vielen fremden Menschen um sich, die auf ihn hinstarrten mit boshaften oder doch lauernden Blicken! Immer diese kühle, harte Pracht um sich! Nie eine trauliche, heimelige Stube! Und

dabei selber in solches Goldgeschmeide gesteckt zu sein! Das einzige Glück, wenigstens allein essen zu dürfen! Er sah auf und erblickte vor sich in einer Spiegelwand sein Bild. Er sah sich von den Herren und Damen wie in einen Goldrahmen gefaßt. Erschrocken wandte er sich ab und erblickt sich in einem andern Spiegel und in ihm auch die Gäste hinter sich. Da schlug er die Augen nieder wie eine verschämte Jungfrau und dachte, es wäre ihm wohler in seiner Odelgrube. Als er wieder stöhnend aufatmen wollte, hielt er den Odem in seiner Brust zurück, denn er fürchtete, es möchte ihm gehen wie dem Kaufbeurer, dem jeder Seufzer der Märzenfräulein neues Ungemach brachte. Aber in seiner Seele entfaltete sich mit einemmal ein zartes Mitleid mit dem Heiligen Vater, das rasch wuchernd bis zu den Fingerspitzen hinauswuchs. Armer Heiliger Vater! So mußt du leben! So dich begaffen lassen! Und sie belauern dich wie gierige Jäger einen seltsam gefiederten Vogel. Er sah ihn daherkutschieren, von Pracht ärger geschlagen als einer, den Pest und Aussatz getroffen, von Pracht mehr gedrückt als einer, der in Lumpen, barfuß und mit einem harten Buckelkretten über Land reisen muß, über dieses endlose, flache, halberschaffene Land. Und er begriff plötzlich, warum er nicht zu Fuß, sondern achtspännig kutschiere. Einer, der von solchem glotzenden Volk bedrängt, in Spiegelwänden Gespenster und sich selbst wie einen Abgeschiedenen sehen muß, der aus der Stadt der sieben Hügel ist, der kann doch bloß den einen Gedanken haben: fortzukommen, so bald und geschwind es sein konnte. Und da dieser Wunsch in ihm selbst lichterloh brannte, so verstand er die Not des Papstes wie seine eigene. Was er getadelt, sah er ganz neu, als Not, als Schreck und Armut.

Endlich wagte es der Gastgeber, ihn aus seiner besinnlichen Versunkenheit zu wecken. Er goß Wein in sein Glas und suchte mit ihm anzustoßen: ‚Nun, guter Freund, in vino veritas! Sie haben nun wohl formuliert, welche deutschen Kernworte Sie morgen dem römischen Papst auf die Seele binden werden? Es würde mir meine Aufgabe wesentlich erleichtern, wenn ich über den ungefähren Wortlaut informiert wäre!'

Eine Weile stockte Kaspe Boneberger. Dann hob er mit Gewalt seine Augen aus der Tiefe, schaute den Herrn streng an, schnaufte tief und rief mit seinem langsamen, wuchtigen Baß: ‚Armar Heiligar Vattar, was ist doch dir alles aufbürdet! A Wealt voll Itelkeita im Buckelkreatta! Heiligar Vattar! Fahr zua! Fahr zua mit all deine Rappa! Wär i so wit aweg von meina Gaisa, und wär i du, mit fuiriga Roß tät i fahra hoimzua. O du bist ärger dra als barfueß, ärger as nackt und bloß! So wit aweg von hoim! Du mußt Langezita habe grusam!'

Sie steckten die Köpfe zusammen und bewaffneten sich mit Lorgnetten. Ganz verstand ihn nur der Student; andere erhaschten nur die Worte von fuiriga Roß, von barfuß und nackt. Sie dachten an die Apokalypse und ihre Reiter. Die von jenseits der Donau flüsterten: ‚Redet er in Zungen? Sieht er Visionen, ist er übergeschnappt?' Den Damen gruselte es; denn

die Stimme war bärenmäßig, und sie klang wie die eines Unheilverkünders. Der Gastgeber rieb sich vergnügt die Hände. Er neigte sich zu Balthes: ‚Er findet wahrhaftig Ausdruck und Ton, wirklich hinreißend. Aber wir müssen ihm die rechten Worte hochdeutsch eingeben. Möchte er nicht morgen früh zu mir kommen? Ich würde ihm einige Flammenworte, „fuirige Rosse" lehren, und es würde gut zur Feststimmung passen, wenn er durch die Straße liefe und sie vor allem Volk verkündigte!‘

Die Gesellschaft verstand wohl, daß der Bauernprophet nach einem solchen Erguß nicht mehr in ihrer Mitte bleiben und am Diner teilnehmen konnte. Auch hatten sie vorläufig von diesem immerhin angreifenden Gericht des Zungenredners sattsam verkostet; wenn auch viele spotteten, so brachte es doch eine Schwere und Last in die Gemüter, der Ausdruck des Greisengesichtes, der predigerähnliche Ton waren wie eine Erscheinung aus einer andern Welt. So waren sie denn froh, daß er sogleich nach seiner Antwort sich erhob und den Festsaal verließ. Noch verfolgte ihn jedes Auge, von der halbblinden, steifen Matrone bis zum jüngsten Diener. Aber er hatte die Straße noch nicht erreicht, da war er vergessen; das Geplätscher des Geschwätzes, Gekichers und der dazwischen rieselnden Bosheiten verschlang zunächst sogar die Erinnerung.

Der Student wollte Kaspe nach Hause begleiten. Aber der Gastgeber hielt ihn zurück und beauftragte einen Diener, den Alten zur Herberge zu führen. ‚Was hat er denn eigentlich gesagt?‘ fragte er, indem er Balthes mit boshaftem Lächeln um die Schultern nahm.

Der Student hatte selbst nur den Wortlaut verstanden. Dieser schien denen, die der Landsmann zu sagen sich vorgenommen hatte, zu widersprechen. Balthes brachte darum ein verworrenes und dunkles Gebilde vor. Der Hausherr schüttelte den Kopf: ‚Zwar bin ich nun so klug wie zuvor. Aber er scheint ein echter Prophet zu sein. Post eventum werden wir ihn zu deuten wissen, das heißt, wir werden die Deutung für das Volk selber geben und ihm Handlicheres vorlegen müssen.‘

Auf den Straßen war es wie auf sturmbewegter See. Über dem dunklen Grunde kräuselte das weiße Geschäum erlebnisdurstiger Mädchen und Jünglinge. Wie die Welle, als wäre es ihr Heil, zum Ufer rennt und dann ebenso auf Leben und Tod wieder zurückstürmt, so ließ sich ein Menschenstrom von einem Gerücht nach einem Platze sprengen und flutete dann, von einer neuen Schaugierde angezogen, in entgegengesetzter Richtung. Andere Massen kamen diesen entgegen oder quer in die Flanke. Sie stauten, brandeten, riefen, schrien, lachten, entwirrten sich und gerieten in ruhigeres Fahrwasser. Und manchmal schäumten sie zornig aneinander empor. Lose Burschen sangen alte Spottlieder auf den Papst, machten hämische Bemerkungen gegen die Schwärmerei, und sogleich ballten sich Fäuste, die Hüte der Buben flogen aufs Pflaster, ihre Wangen brannten von kräftigen Fäusten und Scharwachen liefen herbei und schafften Ordnung. Von einer Straßenecke her schallte Musik, eine Abteilung der Bürgerkompanie trabte

vor, und sogleich verflog die Wut der Entrüstung wie die des Protestes vor der heiß quellenden Schaulust. Im leeren Raum hinter der vordrängenden Menge tanzten einige Paare zu der die Füße behexenden Musik.

‚Den ganza Kreatta voll Itelkeita muß ar traga!' staunte Kaspe vor sich hin. ‚Wer kut* denn, daß ma tanzet?'

In einer stilleren Gasse stießen sie auf einen Geistlichen. Er war schon an ihnen vorbei, da wandte sich Kaspe zurück und rief laut: ‚Uf a Wort, Herr Pfarrar! So ist's bei üs, wenn a Seilhupfar oder Bäretreibar kut. I hätt mir fürg'stellt, Augsburg wär in de Kircha, und as wär a Fastazit** usg'schrieba, bis der Bräutigam kut. Aber luter Itelkeit! Armar, heiliger Vattar!'

In der Herberge fragte Kaspe zuerst nach dem Lohnkutscher. Als man ihm berichtete, der Meister komme erst spät nach Hause, ging er zu den Knechten in den Stall. Er fragte, was ein Wagen, es dürfe ein grober sein, wenn er nur geschwind fahre, bis nach Germaringen, bis zum Jörgeberg koste. Sie wußten nicht, wo Germaringen oder der Jörgeberg liege. ‚Nun, halt a Stunda a zwo vor Beuren.' Sie rechneten und nannten ihm eine Summe.

Er feilschte, und sie kamen überein. ‚Also möchten sie nur gleich einspannen!' Ob er narret sei! Diese Nacht — und es fahre doch kein Mensch von Augsburg weg, alles ströme auf Augsburg her.

‚Nun, so morgen früh!'

Erst recht nicht! Um 4 Uhr nachmittags komme der Heilige Vater, und sie tät es ewig reuen, wenn sie nicht dabei gewesen. Nein, gerade den Einzug möchten sie sehen!

Kaspe verlegte sich aufs Bitten. Er bat voll Dringlichkeit und Angst; ja, er versprach einen Gulden und schließlich zwei als Trinkgeld. Aber die Knechte erklärten: Nicht um ein Heiratgut! Er scheine gestohlen oder sonst Dreck am Stecken zu haben. Ob er denn ein Jud oder Heide sei, daß er vor dem Heiligen Vater davonlaufe.

Aber da der Alte ausrief: ‚I hab den Heilige Vattar schon g'sehen! Ja wohle! Schöner kann i ihn numma seha!' da wurden auch sie bewegt. ‚Scheinst ein sonderbarer Heiliger zu sein! Wenn es dich so druckt, geh ums Eck, da ist ein lutherischer Kutscher, vielleicht, daß er dich führt!'

Kaspe ließ sich zu diesem Kutscher weisen. Aber auch er weigerte sich. Zwar glaube er nicht an den römischen Vater, aber sehen möchte er ihn doch, insbesondere dabei sein, wenn er Einzug halte. Die Majestäten seien in der Reichsstadt fäsig*** geworden. Auch wolle er sich nicht von den katholischen Mitbürgern nachsagen lassen, er sei ein solch g'hässiger Mann, daß er vor dem Papst davongefahren. Wohl! Da müßt' er Stichelreden anhören sein Leben lang, und sein allenfallsiges Geschäft von heute könne ihm teuer zu stehen kommen. Schließlich aber gab er doch soweit nach, daß

* kommt. ** Fastenzeit. *** selten.

er versprach, morgen vor Torschluß, nach dem Einzug des Papstes, einen Wagen bereitzustellen.

Kaspe stand da und überlegte. In brennendem Heimverlangen schaute er in die Weite, die Berge winkten und lockten, die Zicklein meckerten, das Schwarzplättlein sang. Und er dachte an die Länge einer Nacht in diesen feuchten Mauern, in diesem Lärm und üblem Dunst. Wie grausam öde die Stunden dahinschleichen würden, wenn doch alle Wünsche zu ‚fuirigen Rossen‘ geworden wären. Da kehrte er sich am Tor noch einmal um: Auf der Stelle wolle er fahren oder gar nicht. Der Kutscher lachte: ‚Du, der Langenmantel ist mit dem Doktor Martinus Luther in einer Nacht nach Schwangau gefahren. Frag nach, vielleicht kriegst dieses Fuhrwerk!‘ höhnte er.

Kaspe achtete nicht auf ihn. Er kehrte zur Herberge zurück und sattelte Schusters Rappen. Das Kind mußte ihm noch einmal sagen: ‚Heil, o Christenvater!,‘ dann zahlte er und suchte das Einlaßtörchen. Eine kleine Gabe an Sperrgeld brachte ihn glücklich ins Freie. Er schritt rüstig dem aufgehenden Mond entgegen, als sei es die aufgehende Sonne. Er beschloß, bis Schwabminkingen zu wandern und dort am Morgen ein Fuhrwerk zu nehmen, um dieser Ebene zu entrinnen.

Balthes, der es sich nicht hatte versagen können, zu erzählen, daß er von seinen Bäslein mit dem hl. Erzengel Michael verglichen worden sei, wurde an diesem Abend viel angeschwärmt und als Turemichele geneckt. Er jagte mit verhängten Zügeln durch die Freuden der Abendgesellschaft, ritt den Damen Kapriolen vor, und hingerissen von seinem Temperament, riß er auch hin, was Schwäche für solch junge Renner hatte. Als er nach aufgehobener Tafel in einer Kutsche als Kavalier einer Dame über das holprige Pflaster fuhr, huschte eine andere Kutsche an ihm vorbei und ein schwarzer, breitgesichtiger Mann rief ihm mit hoher Stimme zu: ‚Wehe, wie werden sich die Märzenfräulein rächen!‘ Er drehte sich um und sah nur zwei Ärmchen und zwei drohende Fingerchen.

‚Ach, die Märzen-, die Maienfräulein!‘ seufzte er.

Dann aber, als er sich verabschiedet und auf dem Notlager des Vetters seines Flauses entledigt hatte, wurde ihm schwer zu Mute. Es war ihm, als habe er an seinem Landsmann nicht burschenmäßig, geschweige als Kavalier gehandelt. Auch ein wenig Feigheit warf er sich vor. Denn er hatte doch mehr von der Lamentatio Caspari Prophetae verstanden, als er bekannt. Der Alte hatte nicht den Papst, sondern die üppige Gesellschaft angeklagt. Doch er sank bald in einen tiefen Schlaf. Gegen Morgen sah er im Traume wieder zwei Händchen, aber sie drohten nicht, sondern beteten und gehörten einem einzigen Fräulein an. Es hatte zwei winzige Monde, licht und feurig, zu Augenbrauen, das Haar schimmerte perlmuttern, die Augen waren geschlossen wie bei einer Blinden. Ein umgestürzter Weidling stand vor ihr und darauf lag Gold. Ah, das blinde, das betrogene Märzenfräulein! Jetzt schlug es die Augen auf, und da erkannte er Philo-

mene. Elstern hüpften hinzu, glotzten sie keck an und trugen die Goldstücke davon. Aber sie lächelte immerzu, und sie nahm den leeren Weidling und melkte die Geißen. Da kamen all die Herrschaften und tranken, kamen die zwei unerlösten Märzenfräulein und tranken, und sie neigte lieblich den Weidling und ließ sie sorgsam trinken wie eine Mutter ihre Kinder. Ein Kavalier rief: ‚Du bist zu schön! Wir alle sollen dir dienen!‘ Aber sie neigte den Weidling den Kavalieren und Kaufherren. ‚Nein,‘ sagte sie, ‚dazu bin ich geschaffen!‘ Da drängte Balthes sich selber hinzu und schlürfte, aber er erhaschte keinen Tropfen, obwohl sie ihm das Gefäß dreimal reichte. Er verschüttete den Trank auf den Boden. Andere drängten ihn weiter. O wie lieblich sie allen bot, was seine Hast und Ungeschicklichkeit verdorben hatte! Und da er ihr aus der Nähe in die Augen blickte, sah er, daß sie blind war. Aber gleichwohl, wie sicher reichte sie den Trank dar, und, weil blind, allen ohne zu wählen und zu unterscheiden. Es war wie an der Kommunionbank. Aber wer kniet nun dort in der Mitte des Stalles, von Tieren umdrängt, dreifach gekrönt, sanft schimmernd im Schmuck uralten Goldes und weißer Haare? Sie drängten auch ihn, auch der erhabene Greis mußte warten, bis sie sich neigte und ihn trinken ließ. Und er trank so demütig. Dann sagte er: ‚Du wirst mit mir kommen und Tempeljungfrau sein!‘ Sie nickte und sagte: ‚Mit all meinen Geißen und Zicklein und mit dem Herzallerliebsten mein!‘ Da schaute der Papst langsam nach ihm, so langsam, so feierlich, daß ihm das Blut zu Kopf schoß und er erwachte.

Als sich Balthes nach Kaspe umsah, erfuhr er, daß der Alte gestern abend mit Hartnäckigkeit versucht habe, einen schnellen Wagen zu mieten und endlich, von allen Seiten abgewiesen, mit seinem Gäbelestecken davonkutschiert sei. Der kuriose Mann werde doch hoffentlich in jenem vornehmen Haus nichts Ungerades angestellt haben! Viel Wein müsse er wohl erwischt haben, denn sonst hätte er nicht gefaselt, er brauche den Papst nicht mehr abzuwarten, er habe ihn bereits gesehen, freilich wie es scheine auf eine sonderbare Art.

Balthes atmete auf. Es war ihm willkommen, daß er dem Meister der Gesellschaftsstube melden konnte, der Prophet habe Augsburgs Staub von den Schuhen geschüttelt und sei plötzlich verschwunden. Alle Bedenken, der Starrsinn des Sonderlings möchte zu einem skandalösen Vorgang führen und die Harmonie des Festes stören, waren damit aufs glücklichste gelöst. Er meldete sich bei dem Festgeber und berichtete, was vorgefallen war. ‚Schade,‘ sagte der Baron, ‚schade, es lohnte sich, einen falschen Kaspe in die Kutte des Propheten zu stecken . . . doch besser, man vertraut Licht und Fortschritt der Vernunft an!‘

Balthes stimmte artig zu, konnte aber kaum seine Schadenfreude über die Enttäuschung des Fanatikers verbeißen, der den Schwung eines Festes lähmen wollte, das endlich einmal über einen Kirchweihtaumel und Spießbürgertraum hinausragte.

In der Freude seines Herzens summte er nun immerfort Philomele,

Philomele! Immer wenn etwas ganz Rosenrotes in seiner Seele aufging, wollte er es Philomelen zeigen. Aber sie war ja nur mit „fuirige Roß" zu erreichen, und dann würde sie ihm wohl kein Gehör schenken. Denn gestern abend hatte er durch schwärmende Blicke und Worte, durch allzu große Freigebigkeit im Kreise der verführerisch anmutigen Damen gegen sie gesündigt. Ach, auch hier galt — siebenmal im Tag verstößt man gegen das Heilige! Nun aber hatte dieses Philomele-Summen einmal den Hunger nach weiblicher Nähe und Gesellschaft geweckt. Kann es die eine nicht sein, so sollen die zwei ihm die Ungeduld zähmen. Die Blonde und Schwarze haben ihn eingeladen. Er bürstete sich und machte sich auf den Weg. —

Kaspe Bonenberger hatte zwar die Stadt richtig verlassen, aber er war keineswegs spurlos verschwunden. Ohne es zu wissen, hatte er einen wirksamen Auftrag zurückgelassen. Jener Geistliche, den er auf dem Weg zur Herberge angesprochen, hatte seine Worte wohl verstanden, denn er war im Oberland Kaplan gewesen. Zugleich war er ein Vertrauter jenes stelzfüßigen Pfarrers Feneberg von Seeg, der als ein neues Reis aus jener in Schwaben nie ganz vertrockneten Wurzel der Mystiker und Gottesfreunde aufgesproßt war. Und so hatte ihn denn der Tadel des ländlichen Mannes wie eine Botschaft aus Engelsmund getroffen. Es ließ ihm keine Ruhe und er vermochte nicht in seine Stube zurückzukehren. So ging er denn von Freund zu Freund, von Kloster zu Kloster und erzählte den Gleichgesinnten, was er vernommen habe. Überall war es, als hätte es nur des Stoßes durch den kleinen Finger bedurft, um Gereiftes und leise Schlummerndes zu wecken. Alsbald floß und strömte es von St. Ulrich und Afra hinab zu den weißen Söhnen des heiligen Dominikus, zu den Stiftsherrn von St. Moritz und St. Georg und nicht zuletzt zum hohen Dom und Heiligkreuz. Alsbald wurden auch Laien berührt und ergriffen. Hatte man bis zu jener Stunde fast nur darangedacht, bei welchem Vetter oder Freund man einen bequemen Fensterplatz besetzen könne, um den Festzug zu sehen, hatte man nur gefragt, welche Gnaden und Exzellenzen eingetroffen seien, den Gerüchten nachgejagt, die bald bei allem Heiligen versicherten, der Kaiser Joseph II. und der Kurfürst von Bayern, ja sogar der Sultan von Konstantinopel mit Halbmond und Roßschweif komme, gewaschen und gezähmt mit ihm, so dachte man jetzt daran, daß der Säemann umsonst die Hand mit dem goldenen Samen öffne, wenn die Seele ein steinig-dornenvolles Hartland sei, daß es erst gefurcht und aufgegraben, gefeuchtet und mürbe gemacht sein müsse. Der Funke wurde in rasender Eile zum Brand. Die Kirchen füllten sich, die Beichtstühle wurden umdrängt und sahen demütige und ergriffene Büßer; vor den Altären knieten sie und hoben die Hände, um sich zu reinigen für den kommenden Segen. Und sie gingen hin zu den alten Feinden: Der Vater soll sich nicht betrüben über die Zwietracht der Kinder. Ein kleiner Kaufmann am Pfannenstiel fand, als er am Morgen des dritten Mai aufschloß, ein Säcklein an der Türschnalle: Ein Büßer gibt unrecht Gut zurück, stand auf einem Zettel. Es war dieser Strom der Eifervollen nur ein geringer Strom in dem unendlichen Gewoge der Schaulustigen, aber es war ein Strom.

Und ein anderer floß aus der Tiefe herauf, viel dünner, aber er verzweigte sich noch mehr. Er riß nicht in sich hinein, berührte und bespülte nur, aber er gab allen, die von ihm nippten, doch ein eigen Feuer, eine Unterscheidung des Festes von der Jakobidult oder einem Fürstenbesuch. Und es gab kein Gäßchen, in das dieses wie Feuer geschwind eilende Quellchen nicht eindrang, kaum ein Haus, das es nicht berührte: Der Papst sei schon in den Mauern Augsburgs gewesen, raunten sie sich zu. Gestern abend habe ihn ein alter, frommer Mann gesehen. Er sei heimlich umgegangen, so wie Petrus, der Apostel, um zu schauen, wie man sich für ihn bereite, verdunkelt habe er sich vor den gestutzten Herren und heidnischen Dämchen, aber wie der Mond geleuchtet, wenn ehrsame Bürger von ihm sich unterhielten, wie eine Sonne glühte er, wenn Kinder, wenn geduldige Kreuztrager, wenn einfältige Landleute, die zwischen Freude und Furcht geteilt seine Ankunft erwarteten, ihm begegneten. Die einen nahmen es wörtlich, andere sinnbildlich, andere gar als Phantasterei und Märchen, aber außer den Hartgesottenen war keiner, dem nicht ein Tröpfchen Tau aus diesem Quell eine Weihe gegeben und Reinigung gebracht hätte.

Vergeblich beschworen gegen den geheimnisvollen Wanderer die Illuminaten den großen Schwabenkaiser Barbarossa, ließen auch ihn umgehen mit zornig brennendem Bart und als Wächter vor das Tor stehen, quer und als furchtbaren Schlagbaum das Schwert in den Fäusten, sein Volk gemahnend an die vielen Toten, die im Welschland faulten, hingesunken im Kampfe gegen den Gewaltherrn, den es jetzt bejubelte: heute blieb der immer-geliebte Kaiser trotz aller Aufmachung nur ein blasser Schatten, oder er wandelte gar Arm in Arm, Schulter an Schulter und friedlich mit dem Friedlichen. Als ein Armer war der Papst gekommen, und der ritterliche Kaiser beschützte den der Wehr entblößten, dem er, als noch das Schwert auch in seiner Faust flammte, mit dem Schwerte entgegengetreten war. Mühsam ist die Fahrt über die Berge, in die Fremde, sagte er ihm; ich habe es oft erfahren, und nun erfährst es du. Du hast die Schwaben oft gesehen kriegerisch, gehört ihren Schlachtruf, nun sollst du sie sehen friedsam und magst vernehmen, wie sie segnen und beten. Verblichen ist deine fürstliche Macht; verblichen aber auch des Kaisers Thron. Was sollen wir noch bekämpfen, was die Zeit besiegt! Du bist sterblich als Fürst, aber: tu es sacerdos in aeternum! Und dieses in aeternum hallte wie eine Posaune in den Gemütern.

Balthes war zu den ‚Drei Mohren' gegangen, um den adeligen Fräulein seine Aufwartung zu machen. Aber er bekam den Bescheid, sie hätten sich zuerst für Besuche angezogen, dann aber plötzlich in einen Karfreitag verwandelt und seien jetzt wohl in einer der Kirchen zu finden. Noch immer warte das Frühstück auf sie.

Diesen Vormittag glich nun Balthes einem Rompilger, der sich vorgenommen, die heiligen sieben Basiliken zu besuchen; er wanderte von Kirche zu Kirche. Aber er suchte nichts als die zwei lieblichen Jungfrauenköpfchen, und diese, damit er sein heißes Heimweh nach seinem Traum durch eine Spende aus der Anmut der geringeren Schwestern wenigstens ertragen könne.

Im Inneren der hohen Steinmauern war es noch April, ja noch Winter. Fröstelnd knieten die Frommen um die Altäre und umstanden die Beichtstühle; es war, als hätte die neue Frühlingssonne noch nicht einmal die Lichtkraft gewonnen, die grauen Hallen aus ihrer schläfrigen Dämmerung zu wecken. So war es denn wie Rückkehr zu Tag und Leben, wenn er wieder ans Tor kam, wo die Lüfte lau, von Sonnenblut durchronnen, Blütenduft atmend, fächelten. Es war ein seltsames Wandern von Schatten zum Überschwang des Lichtes, vom Grab zum Ostermorgen, von Staub und Stein zu Odem und Grün. Er durchstreifte alle Winkel, drängte sich zu dem Leib der Martyrin Afra, wo das Volk von Kirchenschweizern in Fluß gebracht werden mußte, um nicht in unentwirrbaren Knäueln zu stauen, und stand hinten am langgewundenen Schwanz der Menschenschlange an, die sich langsam, Ruck um Ruck, zur linken Hand in die Gruft des großen Ungarbezwingers Ulrich hinabdrängte, um auf der rechten Seite ebenso hastig vorzuzüngeln und sich wieder zu verteilen. Da er annahm, daß die kunstbegeisterten Damen nicht allein der Frömmigkeit wegen Welt und Kavalier vergaßen, so eilte er überallhin, wo ein Trupp sich gebildet hatte, um ein schönes Grabmal, einen kunstreichen Altar oder ein großartig geschmiedetes Gitterwerk zu bewundern. Aber er reckte sich umsonst vor dem Simpertusbogen und dem Hochgrab auf die Zehen. In Heiligkreuz war das ‚Wunderbare Gut' ausgesetzt, jene blutrote Hostie, die seit dem Jahre 1194 verehrt wurde, der Altar war ein wahrer brennender Dornbusch, ein liebliches Ineinander von geheimnisreichen Schleiern und wehenden Flammen. Aber wie ein Kahn an eine schäumende Brandung, die schlingt und zurückwirbelt, ohnmächtig anläuft, so vermochte Balthes nicht in das menschengestaute Heiligtum vorzudringen. Wie hätte er auch in diesem Chaos von weichenden und anstürmenden Männern und Frauen seine Damen finden können! Er ging zum Hotel zurück, aber der Diener murrte noch immer wegen des ungenossenen Frühstücks, und doch dufteten schon die mittägigen Braten. Die Gasthäuser füllten sich, Bauern belagerten die Knödelküchen. In seiner Ratlosigkeit hastete der Student noch einmal dem Dome zu. Auf dem Fronhof klangen Hammerschläge wie auf einem Bauplatz, Sägen kreischten, das Ho-ho-hopp eines zwei Dutzend Arbeiterhände, die ein Balkenwerk auf Rollen zu schieben hatten, im Takte lenkenden Paliers hallte zu den weitoffenen Toren des Domes und zu den Fenstern und Erkern des fürstbischöflichen Palastes. Und in dieses überhitzte Jagen der Kräfte, die den Schmuck dieses alten Festplatzes zu vollenden hatten, klang aus allen Büschen der Jubel der Drosseln, das Schmettern der Finken und das Kreischen der Schwalben. Die Apfelbäume und das exotische Zierwerk, das der Hofgärtner gesetzt hatte, waren in gleicher Eile wie die Menschen, das durch des Wetters Ungunst so lange Verhinderte nachzuholen. Aber wie wahrhaft himmlisch geschwind und gewaltig hatte der Himmel seine Arbeit getan! Von Horizont zu Horizont war das Blau vollendet, die festliche Zeltdecke angespannt, und doch hatte es noch vorgestern geschienen, die Sonne sei nur ein Becher in Knabenhand, unfähig, dieses graue

Meer auszuschöpfen, die Lüfte und selbst ein Sturm vermöchten es nur zu kräuseln und in Wut zu bringen. Nun mag er, Pius, wohl nicht mehr mit „fuirige Ross'" heimeilen wollen! dachte Balthes; sieh', seine Heimat hat sogar ein Stück von ihrem Himmel gesandt, zwischen den Häusern durch ist er so vollblau, daß man meint, er müsse zu tropfen beginnen wie eine strotzende Wolke.

Er ging endlich durch die Erztore mit den rätselvollen Zeichen und Tiergestalten in die Hallen des Domes, die aus mehr als einer Kirche zusammengewachsen schienen. Schon lag mittägige Stille in den Gängen, leicht war es zu jedem Punkt zu kommen. Balthes war noch mehr als das erste Mal enttäuscht von dieser berühmten Kathedrale. Er begriff nicht, daß der Bischof sie nicht umgebaut oder gar niedergerissen hatte, wie die meisten Prälaten ihre Ordenskirchen. Warum diese gotisch-barbarischen Netzgurten an der Decke, wo selbst ganz entlegene Landkirchen ihre farbenlustigen Fresken bekommen hatten! Hier hätte der Hofmaler Seiner Gnaden, der große Bergmüller eine würdige Aufgabe gefunden. Und warum mußte Matthäus Günther die neue Kunst zu Bauern und Ausländern tragen, während die Hauptkirche der Heimat umsonst nach seinem göttlichen Pinsel rief. Sie trauerte noch ganz im Gewande gotischer Barbarei. Er staunte auch, daß Augsburg diese uralt-urväterlichen Altarblätter belassen hatte. Welche kindliche Perspektive, wie wenig Natur, welche Verzeichnungen und Verzerrungen der Figuren! Mit welch bitteren Gefühlen mußten die großen Meister dieser Zeit durch die barbarischen Hallen wandeln, wenn sie bedachten, wie aus ihren Händen Anmut, Bewegung, Natur strömen könnten! Sein Urteil wurde bestätigt durch einen Domherrn, der fremde Gäste aus dem Norden führte. Er entschuldigte sich, daß andere Fürstbischöfe, ja sogar kleinere Prälaten fast überall Tempel im neuen Geschmack erbaut hätten, während die Bischöfe des weltberühmten Augsburg an ihrem Dom alles beim Alten gelassen. Allein man müsse wissen, daß sie seit der Reformation ihren Sitz in Dillingen aufgeschlagen hätten, und so sei die Kathedrale eine trauernde Witwe geworden, erstarrt im Augenblick der harten Trennung.

‚O sagt doch eine ewige ritterliche Braut inmitten eines derbgemästeten Bürgertums, eines plebejischen Prunkes,' rief in diesem Augenblick ein Herr, der sich hinter den anderen gehalten hatte. Er blieb vor den mittelalterlichen Altären stehen, als könne er sich nicht losreißen und bewunderte verzückt: ‚Wie innig, wie gemütstief, wie minniglich zart!'

Die Herren lächelten nachsichtig: ‚Ein Anderssager von Profession!' sagten sie, ‚ein Lobredner der Vergangenheit!'

‚Ein Sonderling!' dachte Balthes. ‚Wie kann man nur diese Barbarismen bewundern!' Und er ging weiter, dem Chore zu, der ganz mit rotem Damast ausgeschlagen war, und wünschte von ganzem Herzen, daß der Bräutigam zu diesem Dornröschen kommen möge. Sich selbst unbewußt aber verharrte er auf einmal vor einem Fenster, dessen Zeichnungen und Gemälde von der Sonne entzündet waren. Wie reife Früchte tief, samten und

verhalten leuchten, so spielte das Licht geheimnisvoll, stark, aber sich an starken Hemmungen verzehrend in den Scheiben und Verbleiungen. Und wie eine blutvolle Wange oder ein süßer Pfirsich dem leisen Druck der Finger nachgibt und schwellend widersteht, so spürte der Blick die glastende Glut als samtene Fülle, ruhte weich und wollte, wundersam angezogen, nicht mehr weichen. Balthes wanderte tastend in dem Farbengarten auf und nieder und war wie in einer unterirdischen, von Zwergenlicht erhellten Grotte. Auf einmal legte sich auf seine Schulter eine Hand. Er sah zurück und blickte in das lächelnde Antlitz des schwarzen Märzenfräuleins. Er wurde noch einmal, von der anderen Seite, angetupft und erkannte die blonde Schwester. Auch sie lächelte, aber wie bleich sah sie aus! Erschreckend kam es ihm, ob er in diesem Kirchenfrost etwa auch so übelsichtig geworden sei. Oder enttäuschte nach einem Weilen in jener seligen Farbenpracht alles, was um Menschenwangen her prangte? ‚Gehen wir!' flüsterten sie, bekreuzigten sich noch mit anmutigen Bewegungen und beugten sich tief vor dem Sanktissimum. Endlich standen sie im goldenen Bad des Sonnenlichtes, in der verwitterten Laibung des figurenreichen Portals. ‚Gottlob, daß der Zwang des favete linguis sich löst und daß ich die edelfesten Frauenzimmer endlich heraufgeholt habe! Glauben Sie mir, ich war den ganzen Morgen Orpheus in der Unterwelt!' schwadronierte Balthes, und dachte, während er die Schwarze und Helle, die so lockend aus Spitzen und Bändern, aus fein getönter und geblümter Seide atmeten, untereinander und mit dem schlichten, aber unvergleichlichen Kind Philomele verglich: Ich bin Paris mit dem Apfel in der Hand, schwer ist die Wahl, doch, bei Zeus, ohne Qual!

Die Fräulein schüttelten sich wie Vögel, wenn sie aus dem versteckten Nest an das Morgenlicht kommen, und wie sich der Vögel Gefieder aufbauscht und gewissermaßen unter den warmen Strahlen zu blühen anfängt und wie kaum erschlossene Blüten leuchtet, so färbten sich die Wangen der Damen, die Haare schimmerten in seidenem Schmelz und die Spitzen und Bänder dufteten in der liebkosenden Maisonne.

‚Nun singt, singt doch endlich!' rief der Student schwärmerisch. Aber die zwei wisperten, als müßten sie sich erst völlig vom Schlaf losmachen. Als sie aber zu jubeln anfingen, wandten sie sich von dem Studenten ab, dem Fronhof, dem geschmückten Augsburg zu. ‚Oh, nun ist der Weg zu ihm frei, nun ist der Weg seines Segens zu uns frei!' flüsterte die Schwarze aufatmend und empfindsam gegen das Sonnenlicht blinzelnd. Und die Blonde neigte sich gegen sie in schwesterlicher Zärtlichkeit: ‚Das war ein Fest! Ich glaube, es war die Herzknospe des Festes, und das Schönste ist schon erlebt. Der junge Herr hat uns gut geweissagt: Wir sind erlöst!' und sie bückte sich und bürstete sich mit der samtenen Hand das Kleid, das vor den beiden Knien von den Kirchenbänken staubig geworden war.

Dem Studenten war es, als gehe eine Wolke über die Sonne und beschatte die Damen. Von ihm und nur von ihm schwärmten sie, und er war doch stundenlang wie ein Hund, der mit der Schnauze am Boden seinen

Herrn sucht, nach ihnen umhergerannt! Er verkniff jedoch seine Enttäuschung und wagte einen Scherz: ‚Die Damen schweifen in die Ferne und seufzen nach ihm — bitte untertänigst, hier steht er, der nach einem Blick aus Ihren Augen schmachtet, er, der wie ein Verirrter umherschweifte, und dem alles dunkel war, weil Sie verschwunden waren. Nun steht er noch im ungewissen Dämmerschein, lassen Sie doch die Strahlen Ihrer Blicke über ihm aufgehen! Prüfen Sie, ob er denn eine so verächtliche Eulengestalt ist, die der Sonnenschein hassen muß!‘

Sie schauten ihn lächelnd an. Wahrhaftig, er sah aus wie eine der Lichtgestalten der Engel auf den von Morgensonne bebenden Fenstern des Domes. Das Entzücken an der irdisch-männlichen Schönheit stritt mit dem Nachglanz des himmlischen Entzückens, das sie erfahren hatten.

‚Nun sagt mir doch, wem habt Ihr die Schönheit Eures Antlitzes diesen ganzen Vormittag geschenkt?‘

Sie erröteten und wandten sich gegeneinander. Nach einer Pause sagte die Schwarze: ‚Wir haben uns durch Beicht und Buße geschmückt zu seinem Empfang, wir haben uns gelöst . . .‘

Der Student machte erschrockene Augen, dann lachte er: ‚O wie bin ich froh, daß nur Ihr Herz Buße getan; ich glaube, er hätte so wenig wie ich Freude, wenn ihm die Schönen in Sack und Asche entgegenkämen! Kommen Sie nun endlich aus der Unterwelt zu Sonne und Mai!‘

Aber als er sich anschicken wollte, sie zu begleiten, wehrten sie verlegen ab: ‚Wir sind nicht mehr in ländlicher Ungezwungenheit. Diese Stadt hält steif auf Sitte und Brauch. Sie sind streng, diese Augsburger Geschlechter und Bürger. Und wir loben das und passen uns gerne an. Seien Sie uns nicht gram, wenn wir danken müssen. Doch wir haben bei unsern Vettern am Weinmarkt ein halbes Fenster für Sie erbettelt. Wir werden den Zug vier Häuser weiter abwärts ansehen. Leben Sie wohl und vergessen Sie uns nicht ganz über — ihm!‘

Und sie schwebten davon, freundlich nach vornehmer Frauenart zurückwinkend. Er stand verdutzt, folgte ihnen und stand wieder. So verlor er sie aus den Augen. Sein Herz füllte sich abwechselnd mit Grimm und Gram!

Noch nie hatte der verwöhnte Liebling der Frauen eine solche Abfuhr erfahren.

(Fortsetzung folgt.)

Neues italienisches Reisetagebuch
Von Carl Sonnenschein

Rom, 4. Mai. Diese Nacht über Basel—Chiasso—Mailand. Hinter Basel ein deutscher Vorarbeiter und ein aus Deutschland heimkehrender Schweizer Ingenieur im Gespräch. Thema: Konferenz von Genua. Ein junger Mailänder meint: ‚Sie geht noch nicht, wie sie sollte. Dem Franzosen steckt der Krieg immer noch im Kopf. Aber Deutschland hat einen Salto in die Höhe gemacht. Sein Thermometer ist enorm gestiegen. Hat Italien die Rolle des Gastgeber's nicht gut erfüllt? Sich nicht ehrlich um den Frieden bemüht? Non le pare?‘ Wir laufen im Mailänder Bahnhof ein. Wie groß ist die Stadt? 900 000 Einwohner. ‚Sehen Sie,‘ sagt der Mailänder, ‚Rom gilt als governo, Genua als porto. Neapel ist auch bedeutend. Aber die Initiative geht in der Hauptsache von Lombarden aus. Mailand ist das Herz Italiens.‘

Hinter Bologna ruft uns der Schaffner auf. In dieser Nacht das vierte Mal. Es gibt nirgends in der Welt so häufige Kontrolle. Ich habe mich kurz vorher über den Gang hinüber auf die andere Seite des Zuges gesetzt. Fahrkarte und Geldbeutel verlegt. Im Flackerlicht heben sich die Köpfe. Über die Rampen lehnen sich die Gestalten. Anteilnahme, Fragen, Suchen, Aussprache. Die Frau neben mir erklärt mit lebhaftem Gestus, wie solche Dinge auch sonst passieren, und wie man bei solchem Gedränge an den Stationen und in den Wagen nichts anderes erwarten könne. Die Karte findet sich nicht. Man wird in Rom bezahlen müssen. Woher ich komme? Ein Deutscher? Wie sieht es bei euch aus? Warum kam dieser Krieg? Wären wir mit euch gezogen, es wäre anders gekommen! Der Kommunist in der zweiten Reihe und die Frau neben mir sind darin einig, daß nur die Kapitalisten vom Kriege Nutzen gehabt. Sie hat ihren Sohn am Karst verloren. Der Bürger drüben schaut über seine Zeitung und schüttelt den Kopf. Läßt aber reden. Italien war im politischen Disput stets lebhaft, aber demokratisch duldsam. Werde ich nachzahlen müssen? 22 Lire? Also rund 330 Mark! ‚Hören Sie,‘ sagt mir der Kommunist, ‚ich gehe mit Ihnen zum Bahnhofsvorsteher. Ich und die beiden, die Ihre Fahrkarte gesehen haben. Hören Sie,‘ sagt er, ‚wenn Sie doch zahlen müssen, dann zahle ich für Sie. Da es euch Deutschen jetzt so schlecht geht. Pago io!‘ und schlug mir auf die Schulter. Ich soll ihn dann in Rom bestimmt besuchen. Draußen im Quartiere Trionfale. Wie ich aussteige, fragt mich jemand, ob die Berliner Handelsgesellschaft eine sichere Firma sei. So binden heute Gemüt und Interesse Italien an uns.

Ich brauche nicht zu zahlen und stehe an der Piazza Termini, wieder nach einem Jahre, in römischer Sonne und an der rauschenden Acqua Felice. Diese Wasser sind von ewiger Jugend und unvergänglicher Kraft. Sie drängen durch allen Schutt und alle Trümmer, durch alle Verkrustung und alle Spießbürgerlichkeit, immer wieder kristallhell zum leuchtenden Tag.

Rom, 5. Mai. Frühsonne in Via del Babuino. Über Via dei Greci springt von der Athanasiuskirche die schmale Brücke zum griechischen Kolleg. Breite römische Treppen führen zum ersten Stock. Wir gehen den Gang entlang zur Kapelle des Hauses. Griechischer Ritus. Das griechische Kolleg leiten Benediktiner. Am Ausgang der Kapelle ein byzantinisches Bild. Oben Christus und Maria, unten die beiden persischen Ärzte San Cosmas und San Damian, die auf dem Triumphbogen ihrer Kirche am Forum Petrus und Paulus Christus zuführen. Männer des dritten Jahrhunderts. Jedes Jahrhundert und jede Nation findet ihren Weg zum Forum der universalen Kirche. Das eigentliche Seminar der unierten Griechen liegt an der Via Serpenti, das Seminar der Armenier an der Via San Niccolo. Seine Alumnen tragen schwarze Talare mit rotem Gürtel. Mit herzlicher Aufrichtigkeit empfängt uns der Vizerektor des Hauses, ein Mechitarist, P. Separion Uluhogian, zu dem uns ein vom Schisma konvertierter Armenier aus Jerusalem, P. Coren-Tasegian, führt. Diese Männer umschattet graues Schicksal. Düstere Nachrichten türkischer Greuel. ‚Habt ihr', fragen sie uns Deutsche, ‚dazu geholfen?'

Irgendwo an der Via Zucchelli an gelbgekalktem Portal zwei Schilder: Links: Deutsche Schule. Rechts: Scuola germanica. Eine Stiege aufwärts, ganz steinern, zwischen Skulpturen und Sarkophagköpfen, darüber ein paar grüne Zweige, der Spielhof. In den Klassen ein buntes Völklein. Jungen und Mädel. Die Geburtsorte in einem Dutzend Länder und in ein paar Erdteilen.

Es wird Abend. Am Ende der Via Gregoriana der Obelisk vor den Türmen von Trinità dei Monti. Nun ist auch er schon verstorben, der Bollandist van Ortroy, der mir einst, vor einundzwanzig Jahren, im November dort oben vor der Mutter Gottes mit der Spindel bei der ersten Messe assistierte. Auf dem Obelisken stehen Stern und Kreuz. Rechts an der Straße Nr. 41 ein gemessener Palast. Die Wohnung des deutschen Kardinals Frühwirth. Im Vorzimmer unter dem roten Baldachin sein Dominikanerwappen. Darunter der Wahlspruch: Fide et Caritate.

Rom, 6. Mai. Vom vierten Stock der Wohnung meines Freundes in Via Crescenzio sieht man beide, den neuen Justizpalast und die antike Engelsburg. Hinter uns die Prati und das Quartiere Trionfale. Übliches Mietskasernenschachbrett. Dem humanistisch Erzogenen und dem religiös Sehenden entschwindet gewiß leicht der Sinn für Gegenwärtiges. Sie wehren den Lebenden und verehren die Toten. Mein Freund Bianco hat recht, wenn er den Menschen des Novecento Atem und Baustätte so gut zuspricht wie den Geschlechtern des Cinquecento. Um das alte Rom legt sich mit Fug eine neue Stadt. Schade, daß dieser Gürtel in die Geschmacklosigkeit der letzten fünf Jahrzehnte fiel. Haben die Mietskasernen im Zeitalter der elektrischen Bahnen noch Sinn? Ich ertrage Wachsen ins Riesenhafte bei Mailand und bei Neapel. Aber verlegt euch nicht darauf, Rom zu gleichem Bilde und zu gleichem Ausmaß zu steigern. Denn Rom hat besondere Be-

rufung, die keiner anderen Stadt der Welt obliegt. Wir wollen euch, Italiener, den Besitz dieser Stadt nicht bestreiten. Aber wißt, daß ihr der Geschichte und der Welt für Rom verantwortlich seid!

Subiaco, 7. Mai. Im Auto des Ackerbauministers quer durch die Campagna in die Sabiner. Das Ministero dell' Agricoltura gehört scheint's den Popolari. Erst Micheli aus Parma, dann Mauri aus Monza, jetzt Bertini aus Prato. In Subiaco Eröffnung neuer Case Popolari und Fahnenweihe! Bertini und Sturzo fahren hin. Unterwegs tauchen Siedlungen auf. In Tivoli Halt. Prozession der Madonna von Quintiglio. Byzantinisches Bild. Wogende Fahnen. Leuchtende Goldkronen. Flackernde Kerzen. Es nehmen alle teil. Auch die Kommunisten. Auch die Faszisten. Vor acht Tagen gab es noch Tote zwischen beiden. Der Bruderkrieg, von dem mir mein Freund im vorigen Jahre sagte, er könne nicht lange dauern, ist immer noch nicht erloschen.

Das Parteifest! Am Marktplatz ein Plakat der anderen Partei zur Begrüßung der Regierungsvertreter in Subiaco. Im übrigen bedauern sie die Manifestation der Popolari und sind für den Tag abwesend. So nimmt das Fest ungestörten Verlauf. Da hinten kommen die ersten Fahnen. Parteifreunde aus ganz Latium. Stundenweit her. Fahnen und Musikanten. Sechzig bis siebzig Gruppen. In ihrer Mitte Sturzo, Arm in Arm mit dem Abgeordneten des Bezirks di Fausto. Von den Balkonen wirft man Blumen. Mit vollen Händen. Italien im Mai! Dazu wirbeln rote, gelbe, weiße, violette Zettelchen: Evviva il Partito Popolare! i Senatori Popolari! il Professore Sturzo! i Ministri! Die Straßen liegen bunt da. Wie im Karneval. Die Popolari haben zur Zeit fünf Unterstaatssekretäre. So ändern sich die Zeiten. Das Einverständnis zwischen Vatikan und Quirinal ist praktisch da. Auch sonst. Stellt Pius des Neunten Syllabus neben Pius des Elften Antrag an die Russen in Genua: Freiheit für alle Kulte im Sowjetreich. Was sind das für Schritte!

Im Seminar beim Bankett spricht Sturzo. Rings auf Holzbänken im gekälkten Saal die Teilnehmer. In die Mittelgänge strömen die Wähler. Zwischen Studenten, Landarbeitern, Bürgern die Geistlichen. — An den Halden von S. Scolastica und S. Benedetto die Benediktiner und die Alumnen des Seminars. Evviva Sturzo! Just wie um die Wende des Jahrhunderts unter Leo XIII. Eine zweite Epoche. ‚Dall' idea al fatto,' sagt mir Sturzo bei der Heimfahrt. So ist der Titel seines Buches. Democrazia cristiana von einst war gewiß weitergespannt. Aber auch ohne die Verantwortung des Regierenden. Heute Partito Popolare mit 106 Abgeordneten, 3 Ministern, 5 Unterstaatssekretären und erheblicher Zahl von Stadtratsmehrheiten im Lande an der Arbeit. Aufbauend, schaffend, formend. Das unvergleichliche Verdienst der ersten Epoche war formazione delle coscienze. Das der zweiten ist beginnende Tat. Im Mittelpunkt der ersten steht Murri. Im Mittelpunkt der zweiten Sturzo. Er kam Freitag von Genua zurück. Aus Verhandlungen mit Tschitscherin, mit Wirth, mit Lloyd George,

mit Rathenau. Daß Giolitti, der gerne in Genua Italien vertreten hätte, der Sessel des Ministerpräsidenten versagt blieb, hat Sturzo entschieden. Für die Ordnung unseres Privateigentums in Italien im deutschfreundlichen Sinne hat er sich verwandt. Auf dem Gebiete des Ausbaues einer Auslandspolitik mit christlichen Grundsätzen hat er die Führung übernommen. Die Richtlinien des Consiglio Nazionale del Partito Popolare sind in der Nacht vom Samstag auf Sonntag druckfertig geworden und sein Werk: ‚Weg mit den schwarzen Truppen am Rhein. Moratorium für Deutschland. Kredithilfe für Rußland. Für Rußland, das weder der Gegenstand kommunistischer Experimente noch kapitalistischer Ausbeutung sein darf.' Ich vergesse den Sturzo von Subiaco nicht. Den Willen zum Neuen in der europäischen und übereuropäischen Politik, den er in seiner Partei mit bewundernswerter Konsequenz und Geradheit zur Geltung bringt. Es gibt Opportunisten und Rechtsnationale bei den Popolari genug, denen solcher Weg nicht liegt, und ich weiß nicht, wie die Partei außenpolitisch aussehen würde, dächte man Sturzo weg. Wir leugnen (so sagte er in Subiaco) die Klasse nicht, aber wir wollen sie als Basis der organischen Volksgemeinschaft. Wir leugnen das Vaterland nicht, aber wir wollen es als Basis übernationaler Kulturgemeinschaft der Völker. Fratellanza, che non nega la diversità delle nazioni e delle classi! Läßt sich das Programm durchführen? Wer mag es sagen? Immerhin vollzieht sich das Ungeheure in diesem Lande, daß ein Mann unbeirrten und klaren Willen an solches Ziel setzt. Dieses Ziel mag ich, nicht weil es dem besiegten Deutschland nützlich ist, sondern um seiner selbst willen und mit dem Wunsche, daß ein künftig wieder führendes Deutschland das gleiche wolle. Sturzo sagt indessen, er betrachte Italien als paese vinto und als paese vincitore zugleich. Darum traut sich Italien in diesen Dingen leichter. Zudem hat es ohnehin von Haus aus für Gleichgewicht Sinn. Schanzers Rolle in Genua entsprach dieser Grundrichtung.

Rom, 8. Mai. Der Deutsche im Ausland ist nicht Privatperson. Er vertritt sein Volk und seinen Staat. Er genießt die Achtung, an der Generationen eisern bauten. Zu Hause wird man sich dessen nicht so bewußt. Dort ist man Konfession und Partei. In Rom weiß ich, daß der Industrielle, der Mediziner, der Komponist, die man hier achtet, Deutsche sind. Söhne des Landes, die ich hier, ob ich wollte oder nicht, vertrete. Diesseits der Grenzen fühle ich, spricht man von Stinnes, von Goerz, von Rathenau, von Ehrlich, von Einstein, von Strauß, von Thyssen, daß ich irgendwie dem zugehöre, was diese Männer schaffen oder bedeuten. Wenn ich wieder daheim bin, werde ich es dann immer noch wissen? Und der deutsche Protestant? Was im katholischen Italien Windthorst, Ketteler, Hitze, von den Neueren Peter Spahn, Kardinal Schulte, Reichskanzler Wirth dem Rufe Deutschlands gaben?

Rom, 9. Mai. Über S. Onofrio zementgestützt, gebrechlich, müde eine Eiche. Spielende Kinder auf der Treppe. Rufende, besorgte Mütter.

Hier saß Torquato Tasso. Ripensando silenziosamente le miserie sue tutte. Ein schlesischer Pater geleitet uns zu seinem Grabe und zu seinem Sterbezimmer. Unter der Eiche saß später S. Filippo Neri. Die Inschrift sagt: Fra liete grida si faceva coi fanciulli fanciullo sapientemente. Wurde zum Kinde mit all den Kindern in seiner Weisheit unter ihrem fröhlichen Spiel. Der große römische Heilige! Letzthin wurden seine Siebenkirchenfahrten wieder aufgenommen. Ganz Rom zog mit. Zwischen den grauen Mauern der Gärten klangen über die Hügel die biedermeierlichen Melodien des Seicento mit dem filippinischen Refrain: Vanità delle vanità. Tutto il mondo è vanità. Der Heilige lebt.

Rom, 11. Mai. Er ruht in Stresa am Lago Maggiore, Antonio Rosmini. Seine Marmorstatue hier im Dämmerlicht des Empfangszimmers von S. Carlo al Corso. Die Kirche des Borromäers verblieb den Rosminianern. Der Papst gab sie den Söhnen des vielumkämpften Philosophen und Staatsmannes als Beweis väterlichen Vertrauens. Der General der Genossenschaft empfängt uns. Rom ist sein südlichstes Haus. In England und Irland hat die Genossenschaft mehrere Niederlassungen. Wiege und Zentrum blieb Norditalien. Wir sprechen von Rosmini. Vom Kampfe der Civiltà Cattolica und des Osservatore Cattolico. Von der Verurteilung der vierzig Propositionen. Was wird? Seine Freunde glauben an eine Wendung im Urteil über Rosmini. Er bleibt ihnen ein Großer, ein Heiliger. Und sein feiner, tiefer Geist ruht auch auf ihnen. Wie köstlich die Antwort des gütigen, greisen Priesters! Was wir wollen? Versuchen, so gut wie wir es können, Christen zu sein. Ich dachte an Herwigs S. Sebastian vom Wedding. Im Hof perlte, sprudelte, quoll, sang eine kleine Fontäne. Es gibt Seelen wie dieses Brünnlein: Ganz klar, silbern.

Rom, 12. Mai. An der Rückseite der Camera dei Deputati meldet sich der Besucher, der in das Heiligtum des Parlamentes Einlaß erbittet. Zeichnet den Namen des Onorevole auf, seinen eigenen unmaßgeblichen darunter, und den Zweck der erbetenen Besprechung. In doppelter Ausfertigung. Den einen rötlichen Zettel schnellt das Geschoß der Luftpreßpost in die Höhe. Du wartest mit den fünfzig oder sechzig Bittstellern vor den Schranken auf Antwort. Der Onorevole ist da und bittet dich zur Sala delle Famiglie. Marmorglatte, spiegelnde Gänge. Rotgepolsterte, schwer goldgefaßte Möbel. Aus Königsschlössern. Von Neapel, sagt man. Wie sehen Sie die künftige italienische Politik? Die Dinge liegen so: Frankreich wird nach Genua alles daran setzen, die augenblickliche italienische Mehrheit abzubauen. Wird sich anstrengen, die Sozialisten um zwanzig und die Popolari um zwanzig bei den nächsten Wahlen zu mindern. Das wird die Aufgabe des Faszismo sein. Er ist längst keine bloße Nachkriegserscheinung mehr, sondern bewußte, organisierte Rechtspolitik. Solche Rechtspolitik ist uns innerpolitisch unerwünscht. Verschärft die Gegensätze des Bürgerkrieges. Wir sind geradezu Kriegsschauplatz. Ist Ihnen außenpolitisch noch unerwünschter. Zur erfolgreichen Abwehr brauchen wir den Eintritt der

Rechtssozialisten in die Regierung. Wie Sie es in Deutschland bereits haben. Serrati will nicht. Ist doktrinär. Die anderen wollen. Turati vor allem. Am ersten ist die gewerkschaftliche Einheitsfront möglich. Zwischen unseren Gewerkschaften und der Confederazione. Im letzten Jahre gab es, wie Sie wissen, schon gemeinsame Aktionen. Vergleiche Patto di Cremona. Weltanschauungsfragen werden kein unüberbrückbares Hindernis sein. Die Schulfrage kommt, aber nicht über Nacht. Vor der gesetzlichen Erledigung liegt noch viel Organisationsarbeit im Lande. Was uns Popolari angeht, so sind wir nicht so nach rechts verankert, daß die Zusammenarbeit mit den Rechtssozialisten uns nicht läge. Schließlich entscheidet doch die Soziologie der Wähler, nicht die der Gewählten. Unsere Wähler sind die breiten, handarbeitenden Massen. Inklinieren auch ein paar Dutzend Abgeordnete, Besitzer, Adelige, Advokaten anders, was bedeutet das gegen die Masse? Als entschiedene Linke in der Partei kann man innerhin zwanzig Abgeordnete ansprechen: Mauri, Gronchi, Miglioli und Cingolani an der Spitze. Dazu kommen noch eine Reihe Norditaliener unter Medas Führung. Die demokratische Entwickelung kommt, und ich halte sie für die richtige. Nicht nur politisch. Gerade vom Standpunkte des erwachenden, zu neuer Gestaltung drängenden Christentums.

Rom, 13. Mai. Spätabend im Vestibül. Um den schmalen Tisch Freunde. Welchen Wert haben die römischen Blätter? Wie stehen sie zu europäischen Fragen? Vor allem zu Versailles und zur Reparation? Ein Journalist von Fach zeichnet die Linien. Die Stellung des „Avanti", des führenden sozialistischen Blattes, ist bekannt. Ihm nahe steht „Corriere d'Italia', Parteiblatt der Popolari, der ersten bürgerlichen Partei Europas, welche die Revision des Friedensvertrags forderte. In Genua ausgezeichnet durch Margotti vertreten. Die beiden Blätter „Paese" und „Epoca" gehören Francesco Nitti, dem kommenden Mann. Der „Epoca" bester Journalist ist Bellonchi, der, seit Naldi den „Resto del Carlino" aufkaufte, hierherging. Cabasina ist der Polemist, Ciccotti der große Satiriker der Zeitung. Blasser in seiner Art, aber noch nittianisch ist „Mondo", für den Torre, Ferrari und Amendola schreiben. Besonnene Haltung zeigt „Tribuna". Ihr wertvoller Auslandswirtschaftler ist Bianco, der Genueser Korrespondent Maffi. Unabhängig von der Redaktion schreibt in ihr der gewitzigste Journalist Italiens Rastignac. Von geringerer Bedeutung, seit Naldi auch dieses Blatt kaufte, ist „Tempo". Stark gelesen, auch heute noch, ‚Messaggero', Roms populärstes Blatt. Es gehört Pio Perrone und vertritt reichlich die Interessen der italienischen Großindustrie. Vorzüglich sind seine Mitarbeiter Gayda und Crispoli. Weiter nach rechts steht das Organ der Nationalisten, die ‚Idea nazionale'. In der Neutralitätszeit mit dem Zweck gegründet, die Anteilnahme am Krieg zu befürworten. Zu diesen Nationalisten gehören die Federzoni-, die Mussolini- und die d'Annunziogruppe. Als Mitarbeiter an der „Idea" sind außer Federzoni noch Coppola und Cantalupo zu nennen. Starken Rückhalt

findet der Nationalismus in den Kreisen der Universitätsstudentenschaft. Mit Ausnahme der organisierten Katholiken und der organisierten Sozialisten. Die ablehnendste Haltung in den uns betreffenden Fragen nimmt das „Giornale d'Italia" ein. Hier münden Grand Orient und Palazzo Farnese. Die Besprechung schließt mit der Klage, wie wenig unsererseits eigentlich geschieht, das Ausland in zweckmäßiger, ansprechender, übersichtlicher und wirkungsvoller Form über Deutschland zu informieren.

Siena, 15. Mai. Allein, ganz allein muß man durch diese Stille gehen. An diese Säulen lehnen. Schauen. Schauen. Siena! An der Opera del Duomo steigt die Säule hoch zu den ins Freie gespannten Bögen. Schwarz gestreift, dann wieder weiß, dann wieder schwarz. Vor dir der sechsgeschossige Turm der Kathedrale. Der Blick folgt den Geschossen. Jedesmal ein Säulchen mehr. Oben fünf. Schlanke Säulchen. Spielend. Mit feinen Bögen verbunden. Der Glockenturm. Auf der Kuppel die goldene Kugel. Darauf Stern und Kreuz. Komm ein paar Schritte weiter und setze dich mit mir auf die Sandsteinbank am Ospedale S. Maria della Scala. Über uns hängt der eiserne Ring am Haken. Hier wurden einst Ritterpferde angezäumt. Schaue rechts die hochgeschwungenen Bogen des geplanten Hauptschiffes, das gegen den blauen Himmel steht. Schau Campanile, Kuppel, Fassade. Marmorflutend. Vor dir der einsame Domplatz. Trecento. Unberührt. Nichts trübt, nichts Neues, Fremdes die Stille und Echtheit dieses Platzes. Komme mit hinein. Hock dich mit mir in den Winkel an die letzte Säule, zwischen Langschiff und Querschiff. Neben uns glimmen unter der Mensa zwei Lichter vor der Grablegung. Darüber S. Lorenzo di Marianos Johannesstatue. Davor ein Strauß Mohne und Rosen. Rechts in schwarzen Linien in den weißen Boden gezeichnet die Tiburtinische Sibylle mit der Weissagung: Nascetur Christus in Bethlehem. Anuntiabitur in Nazareth. Regnante tauro pacifico fundatore quietis. O felix mater, cujus ubera illum lactabunt. Ich blicke in Kuppel und Chor. Was für ein Dom! Welche Weite der Maße! Welche Pracht der Gestaltung! Goldsterne in der Kuppel. Marmor, alles Marmor. Ein Streifen um den anderen bis hoch hinan. Welches Leuchten! Welche Harmonie! Laß uns am Sockel dieses Pfeilers stehen bleiben und nur, nur hinaufschauen. Gab es je einen Dom wie diesen?

Von der Via di Città zweigt der Vicolo di Macta Salasa ab. Hinab zur Piazza di Campo. An grünen, angelehnten Läden vorbei. Unter Bögen. Aufrecht im Spalt steht die Torre del Mangia. Die Glocke im Obergeschoß läutet. Hält still. Nun hebt sich der Hammer an der grünspanbedeckten Glocke oben hoch und schlägt zwölf Schläge. Der Martello schlägt, der Hammer, erklärt der Sienese neben mir, nicht der Battocchio. Drunten liegt der amphitheatralische Campo, der große Platz, auf dem Siena am 2. Juli und 16. August das Wettrennen seiner Contrade, das Taliofest, feiert. Wie der Sienese das alles sagt! Siena hat keinen Dialekt wie Neapel, wie Rom, wie Mailand. Spricht das volle Italienisch, nur

mit leiser toskanischer Eigenart, dem Vernacolo. Ich sprach nachher mit einem Fuhrknecht. ‚Ach,' sagte er, ‚Sie müssen draußen die Bauern und die Kinder am Lande reden hören. Sie sprechen fast besser als die Bürger hier in der Stadt. Sie sprechen italienisch wie Dante und ohne jeden grammatischen Fehler.' So sagte der Fuhrknecht. Ein Mailänder erzählte mir ein typisches Beispiel. Er gab dem Kellner in Siena einen Fünf-Lire-Schein zum Wechseln und sagte, er möge cambiare. Dieser gab ihm für den abgenützten Schein einen ungebrauchten zurück, und als der Gast erklärte, er habe kleines Geld haben wollen, sagte der Kellner: ‚Ach so, ich sollte nicht cambiare, ich sollte barattare,' und gab ihm fünf Lirescheine. Der Hundertste in Italien kennt den feinen Unterschied der Worte.

Wir sitzen im Pfarrhaus von S. Giovanni in der Via del Costone. Der Pfarrer ist Hilfsgeistlicher in England gewesen und hat weiten Blick. Leitet unter dem Vorsitz Maffis, des Pisaner Kardinals, des Naturwissenschaftlers, den großen Verband des italienischen Klerus, der 20 000 weltgeistliche Mitglieder umfaßt. Die Federazione tra le Assoziazioni del Clero in Italia. Nazareno Orlandi. Man muß solch tüchtige, verläßliche Männer in fremdem Lande immer wieder selbst die Art ihres Landes erklären lassen. Wir sprachen vom Benehmen der Menschen in der Kirche. Von ihrer Ungezwungenheit und ihrer familiären Ungestörtheit. Ist das Dekadenz, die eine gute Zeit nicht kannte, oder Temperament, das nur der Ausländer nicht versteht? Diese Männer sagen uns (die meisten, nicht alle), daß der Italiener die Kirche anders sieht als wir. Sie ist göttlichem, aber gleichzeitig auch weltlichem Dienst geweiht. Wenn das Paliofest in Siena vor sich geht und die siebzehn Contrade vereinbart haben, wessen Pferde im Campo laufen, reitet der Sieger, Pferd und Fantino, feierlich in den Dom ein bis unter die Kuppel. Um sie das festtägliche Volk, das sein Fest, sein Siegesinteresse, seine bürgerlichen Sorgen und Freuden mit in die Kathedrale nimmt. S. Bernardo da Siena, der große franziskanische Prediger dieser Stadt, dessen strahlende Sonne mit dem konstantinischen J. H. S. über allen Türen Sienas steht (Erinnerung höchsten lyrischen, religiösen Lebens und höchster Einbeziehung bürgerlicher Arbeit in die Sphäre des Heiligen), sagt irgendwo in seinen Predigten: Ballate pure, ma pensate, che è la casa di dio. Ich habe nichts gegen den Tanz bei solchem Fest im Dom, aber bedenkt, daß ihr im Hause Gottes seid. So wäre es uns, sagen diese Männer, fremd, beim Empfange der Kommunion die Unsrigen zu äußerlicher Haltung zu bewegen, die Hände zu falten oder die Arme über die Brust zu kreuzen. Saget nicht, wenn sie lässig erscheinen, sie seien andachtslos und oberflächlich. Man findet in der Tat in italienischen Kirchen neben Beispielen uns fremder Unkonzentriertheit Beispiele innigster, rührendster, empfundenster Versunkenheit. In den Winkeln. Vor irgendeinem dämmernden Lichte. Am letzten Altar neben dem hohen Chor. Bei irgendeiner einsamen Messe.

Unter dem Fenster des Pfarrhauses an der Via del Costone bezeichnet

eine Inschrift die Stelle, an der die sechsjährige heilige Caterina zum erstenmal der Vision des Heilandes teilhaftig wurde. Sie schaute ihn oben über S. Domenico auf dem Hügel, und er sprach zu ihr. Wir gehen den gleichen Weg, den die Heilige all die Jahre zum Dom hinauf und hinab gegangen ist und biegen unten bei den Fontänen langsam steigend in die fähnleingeschmückte Via Benincasa ein. So hieß ihr Vater, der Färber war. Das Elternhaus liegt dort, in Kirche und Oratorien umgewandelt. Der geistliche Hüter des Hauses führt uns mit liebevollem Interesse von Raum zu Raum. Unter den Dächern der Nachbarhäuser hängen gegerbte Felle. Die Straße zum Fest der Contrada geschmückt. Drüben am Haus weht die Bandiera della Contrada mit der weißen Gans, die Krone darüber, im Feld. Das Benincasahaus gehört diesem Stadtbezirk an. Laßt uns verweilen. Die Wände des großen Oratoriums sind über und über mit Gemälden gefüllt. Hier stand einst die Küche. Links an der Rückwand ein Seicentobild. Sie nimmt aus den Händen Christi die Dornenkrone. Er reicht ihr beide, die Krone von Dornen und die Krone von Gold. Alterutra corona oblata spineam elegit. Rechts das Parallelbild. Sie tauscht mit ihm ihr Herz. Cor ipsum evellit sponsus ac proprio commutat. Mit festen Pinselstrichen solch unerhörte Mystik gemalt. Nicht wie Dominikanermönche in Fiesole sie sahen auf blumigen Auen und in verzücktem Himmel. Sondern bürgerlich breit und fest in starkes gläubiges, aber auch weltliches Leben gebettet. Das untere Oratorium hat der Sienese Franchi mit modernen Bildern liebenswürdiger geschmückt. Die Zelle nebenan ist ihr Wohnraum gewesen und hat durch Jahrzehnte ihre Gebete und Verzückungen umschlossen. Die kleine Zelle! Dort am Boden siehst du den Stein, auf dem sie schlief. Im Wandschränkchen steht, noch sorglich nebeneinandergestellt, was sie zur Wanderung ins Hospital, wo sie die Kranken pflegte, mitnahm: Wanderstab, schmale Laterne und Riechfläschchen. Droben Vicolo S. Antonio hinauf. In der weitgeschwungenen Kirche S. Domenico ruht im Tabernakel der Seitenkapelle ihr Haupt. Die übrigen Reliquien birgt die Minervakirche in Rom. Neben dem Tabernakel das prachtvolle Bild Sodomas: Lo Svenimento. Wie die Heilige in Verzückung zusammenbricht und in die Arme ihrer Schwestern fällt. Bis hierher sind wir beschaulich gewandelt. Die Stiegen hinan. Die Sträßchen. Die Wege, die S. Caterina da Siena einst selbst gegangen. An den von S. Bernardino geprägten Häusern vorbei. Durch all die Süße des Maientages, die Melodie der Sprache und die Harmonie der Architektur von Siena. Diese Umgebung rückt uns die Wunder des vierzehnten Jahrhunderts näher. Diese Heilige, die mit dreiunddreißig Jahren starb, mit dreißig nach Avignon zog und Gregor XI. bewog, nach Rom zurückzukehren. Mit einem Troß von Schreibern, Begleitern, Priestern, Sekretären von Siena nach Frankreich ging. Ich blättere in ihren gesammelten Briefen. Welcher Gedankeninhalt und welche Sprach-

vollendung! Laßt die anderen Besucher weitergehen und vom Chorfenster aus auf Stadt und Dom blicken. Ich bleibe hier vor Sodomas Bild. Vor dem goldenen Tabernakel mit dem Haupt der Heiligen. Bleibe versunken in verstohlener Nähe. Denn hier weht ganz nahe übermächtige Glut, Genialität, Heiligkeit. Das Geheimnis steht über der schmalen Tür ihres Hauses in Vicolo del Tiratojo, über den Brücken und Loggien gehen, geschrieben: Sponsae Christi Caterinae domus.

Florenz, 16. Mai. Mit der Elektrischen den Berg hinan nach Fiesole. Feigen längs des Wegs. Pinien. Zypressen. Vom Domplatz aus zu Fuß zur Terrasse S. Alessandro. Eine Treppe weiter das Franziskanerkloster. Ein Bruder führt uns. Zeigt uns den blühenden, träumenden Klosterhof mit den kleinen Kanarienvögeln und der großen Statue des Heiligen von Assisi. Im Schatten der Klausur zeigt er uns, eine Stiege hinauf, die alten Zellen, in deren jeder ein großer Ordensmann, oft ein Heiliger, gelebt hat. Zeigt uns die erste vorne zu Beginn, über der des heiligen Bernardino Zeichen steht. Zeigt uns in der Kirche die Kanzel, von der er gepredigt. Zeigt uns Filippo Lippis Annunziata auf dem Altar und an der Wand das Bild der Gegner und der Verteidiger der Unbefleckten Empfängnis. Zu den Verteidigern gehört der heilige Franziskus und Duns Scotus, der große Theologe der Minderen Brüder, dessen Grab in Köln steht. Zeigt uns dann den Blick über Land. Silberschwer in der Ferne der Arno. Dunkel, üppig und lockend unten in der Ebene das schöne Florenz. An den Bergen hie und da aus dem Graugrünen, schwarz aufsteigend, die Zypressen, voller Melancholie und Mahnung.

Pavia, 17. Mai. Diese vergessene Stadt offenbart immer Köstlicheres. Der überraschende Regen treibt uns die Via di Luitprando hinab. Auch sonst weist Pavia lombardische Namen auf. Via Alboino, Via Teodorico, Via Teodolinda. In Mailand heißt die Straße hinter der deutschen Kirche Via Radegonda. Pavia, die alte lombardische Königsstadt! Barbarossa empfing hier in S. Michele die lombardische Königskrone. Die Kirchen bewahren köstliche lombardische Skulpturen. Luitprand brachte, sagt die Legende, die Gebeine des heiligen Augustin aus Sardinien, wohin nordafrikanische Bischöfe sie flüchteten, hierher. Nach S. Pietro in Ciel d'Oro. Die Türe öffnet in dunkelstes Inneres. Weit hinten, um einsam-feierlichem Chor, rote Lampen. Vierunddreißig rote Lampen. Sonst nichts! Ich taste vorsichtig die Stufen hinab zum Steinboden der Kirche und taste mit den Blicken ins Dunkle, bis langsam Linie auf Linie wächst und Umrisse aufstehen. Freistehender hoher Altar. Engel. Säulen. Sarkophag. St. Augustins Grab. Ist die Legende Geschichte? Ist es sein Grab? Ich weiß nicht, ob wir Sicheres kennen. Aber ich begreife, daß man so die Großen betten muß. So sollen Heiligengräber sein! So sind sie aus der Straße, aus der Menschheit, aus dem Alltag hinausgehoben und mit Verehrung, mit Pietät, mit Fürstlichkeit umhüllt. Alles Große sei Mysterium, um das stille rote Lampen glühen. In dieser

Dunkelheit öffnet sich die Seele und atmet Licht. Der Regen tropft ab, und wir verlassen durch streng gegliederte lombardische Tore S. Pietro.

Brescia, 18. Mai. In der Provinz Brescia folgen sich Granturcofelder, Rotklee, Getreide, Maulbeerbäume. Weite Flächen, gut berieselt. Große Besitzungen. Durch Ulmen, Weiden und Platanen in langen Reihen abgesteckt. Bäuerliche Gebäude, Kirchtürme, Pappeln die Bahn entlang. Die Wiesen unter Wasser. Hier erntet man, sagt mein Begleiter, das Heu siebenmal im Jahre. Nahe an Mailand Reisfelder. Die ganze Strecke von Pavia bis Mailand das gleiche spiegelnde Bild. Wie zwischen Lindern und Heinsberg die Weiden stehen. Die kleinen Bauern sind Pächter. Der Vertrag, nicht Mezzadria, wird jährlich erneuert. Zur Hälfte sind es coloni obligati, zur Hälfte liberi.

Im Palazzo S. Paolo in Brescia an der Via Gabriele Rosa, dem Sitz der weißen kleinbäuerlichen Organisationen, der Leghe di Contadini, ein Kommen und Gehen. Der Streik ist diese Nacht um zwei Uhr zu Ende gegangen. Avv. Bulloni führte ihn. Die anderen alle mitbeteiligt: Castagna, Salvadori, Bresciani und Longinotti. Die drei letzteren Abgeordnete der Volkspartei. Der vierte im vorigen Jahre noch Unterstaatssekretär im Ackerbauministerium. Die Provinz gehört politisch und gewerkschaftlich unseren Freunden. Dreiviertel der Coloni sind weiß, einviertel rot organisiert. Der Streik dauerte einundzwanzig Tage. 20 000 Streikende nahmen an ihm teil. Musterhafte Ordnung. Keine Ausschreitungen. Der alte Patto Colonico lief am 12. November 1921 ab. Da die Existenzmittel Heu, Vieh, Milch billiger geworden, soll der neue Vertrag auch die Leistungen der Besitzer herabsetzen. Der Kampf geht nur um das Maß.

Zwischen Via Cairoli und Corso Gabriele Rosa liegt S. Maria della Pace. Die Kirche der Oratorianer. In Italien heißen sie Filippiner nach ihrem Gründer S. Filippo Neri. Newman führte sie in England ein. Faber ist ihr bekanntester Vertreter dort. In Frankreich Gratry. Im Vorhof der Casa Colleone quellende Fontäne. Zwei Köpfe sprudeln den Strahl. Ueber Schaum und Welle steigt die kleine, feine, bronzene Madonnina Callegaris. Im zweiten Hofe zwischen Spielplätzen und Unterrichtssälen der Oratorianer P. Bevilacqua, der Vorkämpfer der italienischen liturgischen Bewegung. Wir setzen uns mit ihm um den runden Tisch des Refektors unter die Bilder der heiligen Filippo Neri, Carlo Borromeo, Francesco Sales und plaudern. Die Jalousien herabgezogen gegen die nachmittägige Glut. Die liturgische Bewegung wächst. Vor allem in der Gymnasialjugend und in der Hochschulstudentenschaft. Das neue Missale Romanum von Edmondo Battisti O. S. B. ist viel im Gebrauch. Entspricht dem deutschen Schott. Verlag Marietti in Turin. Der Verfasser, ein Benediktiner in der Badia S. Maria di Finalpia bei Genua. Von der gekürzten Ausgabe sind gut 60 000 Stück verkauft. Vor einigen Tagen endete in Brescia die erste Liturgische Woche, die Bevilacqua organisierte und die außerordentliche Teilnahme fand. Rimettere Dio al suo posto

formulierte er in der Unterhaltung das liturgische Programm. Die eigentliche Bedeutung der kirchlichen Feste muß wieder herausgehoben werden. Der neureligiösen Entwicklung soll ihr Recht bleiben. Aber Einbettung in den großen Stil der Liturgie. Die Spezialandachten mögen ihre Tage im Monat haben. Aber sie sollen die Linie des Kirchenjahres nicht zerbrechen. Die anliegende Kirche, gutes Settecento, mit Marmorsäulen, besitzt dieses Maß. Keine Sottoquadri an den Altären. Kein elektrisches Licht statt der Kerzen, wohl als dezente Decken- und Gewölbebeleuchtung. Die Exvoti werden am Festtage der betreffenden Sonderandacht ausgestellt. Sonst in der Sakristei aufbewahrt. Auf den Altären das Kreuz und die Kandelaber. Frische Blumen dazwischen. Die großen Zeiten des Kirchenjahres machtvoll zum Ausdruck gebracht. Prägunggebend. Die Leute kommen gleichwohl. Es kostet nur Erziehung und Einführung.

Mailand, 18. Mai. Nun wohne ich in der Opera Cardinale Ferrari in der Via S. Sofia. Die kleine Holztür, ein Ausschnitt des großen Tores, führt in den Hof. Das Verwaltungsgebäude steht schon. Alles übrige im Bau begriffen. Bis in den tiefen Abend schaufeln die freiwilligen Helfer hinter dem Haus und planieren den Boden. Drüben stehen Baracken. Das Lastauto keucht. Die Mauern steigen. Opera Cardinale Ferrari! Man kann nicht mit einem Wort sagen, was das ist. Das erste Geheimnis des Werkes ist das kleine Zimmer links von der Kapelle. Aus dem Erzbischöflichen Palais hat man das Sterbezimmer des Kardinals hierher verlegt. Die Möbel, den Schreibtisch, die Tapete. Hier im bescheidenen Raum alles nebeneinandergestellt und geordnet. Den ganzen Tag kommen und gehen Menschen. Kinder, Männer, Frauen schauen mit gütigen Augen aufs Sterbebett. Bleiben vor ihm betrachtend stehen. Knien sich eine Weile auf die Kniebank des Kardinals. Betasten den Tisch. Dort liegen noch die geschriebenen Notizen. Was er dem Koch verordnet, der ihm keinen Wein auftischen darf, und nur die allereinfachste Mahlzeit. Die Punkte aus den letzten Exerzitien. Seine Lebensvorsätze. Gehe an den Wandschrank! Dort hinter Glas die Mitra, der Kardinalshut, das Cilicium. Kein Tag, an dem nicht neue Rosen auf dem Kopfkissen und neue Gladiolen auf dem Bette liegen. Vom Sterbezimmer gehen sie in die Kapelle nebenan. Das Sanktissimum Tag und Nacht ausgesetzt. Ewige Anbetung! Die Menschen kommen in dieses Zimmer wie in das Sterbezimmer eines Heiligen. Sein Bild kehrt in den Gängen und in den Sälen dieses Hauses immer wieder. Meist Vergrößerungen gelegentlicher kleiner Aufnahmen. Für die Presse oder für den Privatgebrauch. Der Kardinal, wie er in den Alpen die Dörfer visitiert. Der Kardinal, wie er Arbeiter empfängt. Der Kardinal, wie er sich mit den Kindern unterhält. Das ergreifendste Bild im Sterbezimmer: Der Kardinal kurz vor dem Tode. Große leuchtende Augen. Dieser klare, reine, todessichere Blick. Das Kreuz fest in beiden Händen. Unter dem Bild in Vergrößerung die Notiz, die er, als er das Kreuz verlangte, auf den Notizblock schrieb, der

in den letzten Tagen, nachdem er die Sprache verloren, immer neben ihm lag. Er wollte mit dem Kreuz in der Hand sterben und schrieb auf den Block: Cosi si muore! So stirbt man! Das ist das erste Geheimnis dieses Hauses. Das zweite ist der Lebende, der des Toten Testament ausführt und ausbaut: Don Giovanni Rossi, des Kardinals Sekretär, die Seele der Opera. Im Namen Ferraris sammelt er die Finanzen. Sieben Millionen sind schon zur Stelle. Fünfzehn braucht er. Sie werden kommen. Den Kardinal werden die Mailänder nicht verlassen. In seinem Namen fügt er die Mitarbeiter zur Familiengemeinschaft zusammen. Es sind Ordensleute und doch keine Ordensleute. Rund vierzig schon haben sich der Comunità angeschlossen. Haben ihre gemeinschaftlichen Übungen in der Kapelle und wohnen zum Teil schon im Hause. Helfer und Helferinnen. Sie widmen Zeit und Begeisterung völlig unentgeltlich dem Werk. (Die Familie erhält nur ein kleines Entgelt.) Dem Wohnungsheim für Studenten, Arbeiter, Akademiker, Jedermann. Dem Unterrichtswesen. Den Abendschulen. Eben endet ein Kursus. Eine Oberlehrerin hatte vierzig jungen Menschen, die sich auf ein technisches Examen vorbereiten, Geographieunterricht erteilt. Drüben wird Grammatik, im dritten Saal Kirchengeschichte gelehrt. Die Stunden dauern bis tief in die Nacht. Tagsüber arbeitet die Stellenvermittlung. Der Raum für unentgeltliche ärztliche Beratung ist fertig. Im Bauplan, den Minister a. D. Cesare Nava zeichnete, sind Druckerei, Versammlungssäle, Theater, Schulräume vorgesehen. Zwei Zeitschriften erscheinen schon: ‚L'Opera' und ‚Il Caroccio'. So baut sich hier eine kleine Stadt mit eigenem Leben, mit eigener Seele im Namen Ferraris auf. ‚Das ist keine Organisation,' sagte mir am frühen Morgen der Student, der mich zur Bahn begleitete. ‚In diesem Konzern steckt Dynamik.' Überall frohe Gesichter. Hilfsbereitschaft. Zufassen. Gründer und Mitarbeiter glauben an den Erfolg. Es liegt eine optimistische Atmosphäre über der ganzen Arbeit. Lombardischer Wille und religiöser Enthusiasmus! Wer ihn, den Gründer, in den stillen Morgenmessen predigen hört, weiß, aus welcher Quelle, an der Filippo Neri, an der Rosmini, an der Palotti tranken, auch dieser Strom genährt wird. Ist das Werk in Mailand reif, so soll es nach allen Großstädten Italiens überführt werden. Sollte ich all das in deutsche Sprache übersetzen, so würde ich sagen, daß sich hier Kolpinghaus Köln, Volksverein München-Gladbach und Dritter-Franziskus-Orden ineinandergießen. Ein alter Liberaler, der Perseveranzagruppe zugetan, sitzt neben mir. Wie kommen Sie hierher? Sono semplicemente un ammiratore. Nachher beim Mittagessen im sauberen heimischen Speisesaal frage ich ihn, wie er all das beurteile. Ich vergesse die Antwort nicht: Qui sono i vivi! Hier liegt die Zukunft des Landes.

Mailand, 19. Mai. Umformung des Landes ist in der Tat im Gange. Zunächst politische Wandlung seit Kriegsende. Daß die Katholiken aktiv an der Regierung des Landes teilnehmen, daß Sturzo den

Augenblick erfaßte und die gebundenen Kräfte des katholischen Volkstums rief, organisierte und ins Treffen führte, daß er so das Land vor Anarchie und Sozialismus rettete, das war Großtat. Auch religiöse Kräfte heben sich. Kräfte, die aus der Jugend kommen. Ähnlich wie 1900 Frühlingsblüten. In Verona haben die jungen Katholiken den für Italien charakteristischen Kampf gegen die bestemmia wieder aufgenommen. Den Kampf gegen das Fluchen. Alle Parteien von rechts bis links verpflichteten sich den jugendlichen Agitatoren dazu durch Unterschrift. In Mailand gleichfalls Wandlung der öffentlichen Meinung! Der Antiklerikalismus hat keine Zugkraft mehr. Der ‚Asino‘, einst das gefürchtete, zynische antikirchliche Organ, ist zum unbedeutenden illustrierten Witzblatt herabgesunken. Letzten Sonntag brachten die jungen katholischen Mailänder (nicht die Alten, nicht der Klerus) in der Hauptstadt eine Sakramentsprozession zuwege, an der 40 000 Jugendliche teilnahmen. Vier Stoßtrupps, wenn nötig zum aktiven Eingreifen bereit, deckten gegen Faszisten und Sozialisten den Baldachin mit dem Sanktissimum und die Spitze des Zuges. Ihr Fähnlein, das der selige Kardinal noch am Morgen seines Todestages gesegnet, steht Tag und Nacht an seinem Sterbebett. Es ist dieser Jugend besonders heilig. Sie sind ein paar hundert und nennen sich ‚Avanguardia‘. Studenten- und Arbeiterjugend. Daß diese beiden zusammengehören, war in Italien immer selbstverständlich. Eigentliche sozialstudentische Arbeit im norddeutschen Sinne unnötig.

Das war ein Erlebnis! Die Via S. Sofia hinab strömen die Menschen. Durch das kalkfrische Tor zum Bauplatz hinter der Kapelle. Bänke im Freien. Hunderte von Stühlen. Welliges Land. Ziegelsteinhaufen. Eben geglättet. Baumstümpfe. Balken, auf denen man sitzt oder steht. Baracken und Gerüste. Vorne am Rand ein kleines Altärchen. Hoch oben die Immaculata. Blau und weiß die Statue am abendlichen Himmel. Der Rosenkranz setzt ein. Junge Männer beten vor. Melodisch antwortet die Menge. Und es folgt ein Lied. Nun sind es gut fünftausend. Fünftausend Menschen im Arbeiterviertel von Mailand. Zur Maiandacht. Die improvisierte tuchbeschlagene Bühne betritt Benedetto Galbiati. Vor Jahren war er der Propagandist des Italienischen Volksvereins, der Unione Popolare, und hatte seinen Sitz in Florenz. Damals besuchte er mit Semeria M.-Gladbach. Don Giovanni ist der Organisator, Don Benedetto der Rhetor der Opera Cardinale Ferrari. Maipredigt über das Magnifikat. Respexit humilitatem ancillae suae. Das Kind von Nazareth! Nazareth in seiner dörflichen Einsamkeit! Liegt irgendwo in den Abruzzen. Dieses Kind in seiner Zartheit und seiner kindlichen Weltfremdheit! Das große Drama des Lebens hat noch nicht an die Pforten seiner Seele gepocht. Ach, wenn wir uns unsere Mutter wählen könnten, wie müßte sie sein? Nun beschreibt der italienische Redner. Alles lauscht. Atemhaltend. Folgend. Wie die Mutter sein müßte, die sich dieses sensible, linienfrohe, schönheitstrunkene Volk wählen würde. Sie müßte gut sein. Sie müßte

klug sein. Sie müßte schön sein. Zum mindesten eine Königin. Wer konnte denken, daß sich der Herr dieses Kind in Nazareth zu seiner Mutter ausgewählt. Respexit humilitatem. Nun greift mit der unbeschreiblichen Plastik des Gestus, die diese Südländer auszeichnet, der Redner von neuem in die Saiten. Holt Bilder aus dem Straßenleben und aus der Gegenwart. Spricht von dem historischen und ethischen Wert des Idealbildes der Madonna. Was setzt ihr anderen gegen dieses Bild vollendeter Frauenwürde, unerreichter Reinheit, innigster Tiefe? Solches Bild braucht die Welt, die auf das Äußere geht. Erzählt ein Beispiel von dem Heimkehrenden aus Argentinien, der als Anarchist sterben wollte, weil er gegen die Priester ist. Contro i preti! Der Pfarrer sagt: Gut. Sei gegen sie. Non sempre, non dapertutto, magst du recht haben. Aber sei nicht gegen die Madonna. Nicht gegen das Ideal, das sie verkörpert. Schließt mit einem Zitat aus dem Buch des Gefangenen von Finalborgo und einer Apostrophe an Paolo Valera, der einst Albertarios Mitgefangener war. Die fünftausend Menschen gehen mit. Erfaßt. Bejahend. In der ganzen Schmiegsamkeit des italienischen Temperamentes. Mühelos gleiten die Wellen in die Seelen. Mühelos vermischt sich in sie mit dem Klang der Inhalt des schönen Wortes. Man muß solch einen Abend erlebt haben! Wie alles ineinandergreift und ineinanderklingt! Der ausglühende Abend. Die leuchtenden Lichter. Die Kadenz der Rhetorik. Die Melodie dieser Sprache. Die Bilder, die der Redner funkelnd, prägnant aus dem Erlebnis von gestern und dem Tagesgespräch von heute greift. Galbiati ist der Typ des geistlichen Redners von heute. Kulturell durchgebildet. In der Form maßvoll. Nicht barock. Ursprünglich. Aber sprudelnd, reich, sprachbeherrschend und von faszinierender, souveräner Kraft. ‚So etwas', sagt mir mein liberaler Freund neben mir an der Rampe, ‚braucht unser Volk. Religiöse Überzeugung muß in ästhetische Linie gegossen sein. Das liegt ihm.' Galbiati ist hinuntergestiegen. Die kleine Prozession bahnt sich von der Kapelle den Weg zum Altar. Chorknaben. Junge Männer mit flackernden Lichtern. Roter Baldachin. Don Giovanni im Chormantel. Das Sanktissimum tragend. Weiße Mädchen mit den Blumenkörben voraus. Ein ganz kleines Kind, rückwärts schreitend, greift aus dem Korb die Blumen und streut sie auf den Weg. Rosenblätter fallen unterdessen wirbelnd von den Fenstern des Hauses. Um den Baldachin. Die Glöcklein zittern über die kniende Menge. Fünftausend Menschen intonieren unter diesem Himmel in der Schwingung dieses Abends das mystische Lied: O salutaris hostia, quae coeli pandis ostium. Wie der Priester die Monstranz heimwärts trägt, stimmen heute auf Balken und an den Zäunen die Studenten instrumentenbegleitet ihr Lied an: Vogliam Dio nostro padre. Vogliam Dio nostro re. Dämmerung. Abflauende Menge. Nachzitternde Melodie in den Kindern und in den Alten. Die Via S. Sofia den abendhimmelglänzenden Kanal hinab. In diesen Menschen ist Feier. Ist Ahnung. Wenn das junge Italien neben diese unerreichte Kunst der Volks-

behandlung den Ernst der Schulung, der Wissenschaft, der Geistesarbeit stellt, dürfen wir optimistisch sein.

Mailand, 20. Mai. Dieser Geistesarbeit dient die neue Universität. Università del Sacro Cuore. Die zweite Gründung des Kardinals Ferrari. Wie Rossi die Opera, so baut Gemelli die Universität. Der Franziskaner Gemelli, der selbst an ihr experimentelle Psychologie doziert. Ich traf ihn heute im Rektorzimmer der Via S. Agnese. Mit ihm den Barnabiten Semeria. Am Eingang der Universität rechts die Muttergottesstatue: Patrona della Facoltà di Filosofia. Links S. Francesco: Patrona della Facoltà di Scienze Soziali. Auf dem Lichthof Rosales Mönchsstatue. Das Bild der mittelalterlichen Universität und ihres Kampfes für katholische Wahrheit gegen den Irrtum. Die Universität steht im ersten Jahre. 106 Studenten besuchen sie. Staatliche Anerkennung ist noch nicht erreicht, wird aber erhofft. 16 Professoren unterrichten bereits in den beiden Fakultäten Philosophie und Sozialwissenschaft. Ich nenne Masnovo (Geschichte der Scholastik), Olgiati (Metaphysik), Rotta von der Universität Pavia (Geschichte der alten Philosophie), Cordovani vom Collegio Angelico in Rom (Theologie), Padovani (Religionsgeschichte), Necchi (Biologie), Boggiano von der Universität Genua (Nationalökonomie), Mauri von der Universität Pavia (Sozialwissenschaft). Zur Universität wurde das an der Via S. Agnese liegende Humiliatenkloster umgebaut. Die Gedenktafel benennt als die beiden Konzerne, aus denen die Universität erwuchs, die Società italiana per gli studi filosofici e psicologici und die Società editrice Vita e Pensiero. Bei der Jahrhundertgedenkfeier der Universität Padua war diese jüngste Mailändische Schwesteruniversität als vollberechtigte Hochschule eingeladen und vertreten. Daß sie auf Norditalien und darüber hinaus die Wirkung erhalte, die Löwen für Belgien errang, dafür wird lombardische Zähigkeit sorgen.

Im marmornen Dom von Mailand ruht der unermüdliche Kardinal, der Nachfolger des großen Carlo. Er liebte auch Deutschland. In Köln gab er einst als Stichwort aus: Germania docet. Der deutsche Katholik, der bereiten Herzens und offenen Auges heute Italien durchwandert, wird am Grabe Ferraris gerne seinen italienischen Glaubensgenossen das Zeugnis ausstellen, daß sie organisatorisch und ideell im Vormarsch sind. Italia docet. Bist du mit dieser Konkurrenz einverstanden, Freund Cingolani? So war meine Ansprache in der Rosetta gemeint.

Frankfurt a. M., 21. Mai. Goldregen. Kastanienblühen. Fliederrauschen. Deutsche Menschen. In Rom lieh mir Maria Martone, die ihre italienische Doktorarbeit über Eichendorff schreibt, den ersten gesammelten Band seiner Lieder. Dort steht: ‚Ich komme aus Italien fern / Und will Euch alles berichten / Vom Berg Vesuv und Romas Stern / Die alten Wundergeschichten / Da singt eine Fei auf welschem Meer / Die Myrten trunken lauschen / Mir aber gefällt doch nichts so sehr / Als das deutsche Waldesrauschen.‘

Die hochkirchliche Bewegung im deutschen Protestantismus* / Von Friedrich Hünermann

Seit einigen Jahren hat auch der deutsche Protestantismus eine hochkirchliche Bewegung, deren Trägerin die ‚Hochkirchliche Vereinigung' ist. Diese Vereinigung entstand in den Kreisen der positiv gläubigen Protestanten Norddeutschlands. Sechs Geistliche haben sie, tieferschüttert von der religiösen und kirchlichen Not ihrer Glaubensgenossen, am 9. Oktober 1918 gegründet. Sie ist also nicht erst entstanden, als der politische Umsturz auch den Kirchen gefährlich zu werden drohte, sondern aus innerstem Mitempfinden mit den religiösen Bedürfnissen der Gegenwart hervorgegangen und von dem ernsten Bestreben getragen, der protestantischen Kirche, der immer mehr Seelen verloren gingen, zu einer neuen Blüte zu verhelfen. Ihr Charakter ist also ein rein religiöser. Wenn auch ihr Name ‚Hochkirchliche Vereinigung' an die entsprechende Bewegung in England erinnert, aus der Männer wie Newman und Manning hervorgingen, so ist sie doch von englischen Einflüssen und Anregungen vollständig unabhängig, wie in der Werbeschrift ausdrücklich bemerkt wird. Sie will eine deutsche Bewegung und Vereinigung sein. Von besonderer Bedeutung sind die Grundsätze, die in der erwähnten Gründungsversammlung angenommen wurden. Aus ihnen ist das Wesen und das Ziel der Hochkirchlichen Vereinigung deutlich ersichtlich. Als allgemeine Aufgabe wird angegeben: ‚Die Hochkirchliche Vereinigung erstrebt eine Ausgestaltung der Kirchen der Reformation hinsichtlich ihrer Verfassung und ihres Kultus.' (S. 6.) Damit ist die Aufgabe nach der negativen und positiven Seite genau abgegrenzt. Keine Änderung der Lehre ist geplant. Mit aller Schärfe wird in der Denkschrift mehrfach betont, daß man auf dem Boden der reformatorischen Lehre unbedingt stehen bleiben wolle. Schon in dem Vorworte des Ersten Vorsitzenden der Hochkirchlichen Vereinigung, Pfarrers Bettac (Vorland), heißt es: ‚Wir halten unerschütterlich fest am reformatorischen Evangelium . . .' (S. 4). Feierlich wird versichert: ‚Wir Hochkirchler sind gut evangelisch . . . Wir wollen und wir können nicht nach Rom gehen. Wir sind und bleiben gut evangelisch' (S. 11). ‚. . . Den wahren Edelstein, den echten biblischen Glaubensinhalt haben wir Protestanten allein' (S. 29). Ist diese scharfe Ablehnung alles ‚Römischen' in der Lehre einmal der allgemeinen antirömischen Stimmung des Protestantismus entsprungen, so hat sie ihren besonderen Grund noch in der Bekämpfung der

---

* Literatur: Eine offizielle Werbeschrift erschien 1922: ‚Was will die Hochkirchliche Vereinigung? Eine Erläuterung ihrer Grundsätze, ein Wort zur Aufklärung und Verständigung.' Geschäftsstelle der HV. in Heckelberg (Oberbarnim). — Seit 1919 gibt die HV. die Zeitschrift ‚Die Hochkirche' heraus, deren Veröffentlichungen jedoch, soweit sie nicht vom Vorstand der HV. ausgehen, zunächst als Privatmeinung der betreffenden Verfasser zu gelten haben (vgl. 1922, Nr. 3).

hochkirchlichen Bestrebungen aus den eigenen Reihen, die aus der Furcht vor jeder ‚Romanisierung' hervorgegangen ist. Bemerkenswert ist jedoch, daß man außer der Schrift die drei altkirchlichen Bekenntnisse (Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum und Athanasianum) sowie die Confessio Augustana als Norm ansehen möchte. ‚Wir stehen auf dem Boden der ökumenischen Bekenntnisse sowie auf dem Boden der Augustana als des Bekenntnisses evangelischer Katholizität.' (S. 12 f.) Bekanntlich steht gerade die Augustana von allen reformatorischen Bekenntnisschriften der katholischen Lehre am nächsten. Nicht ohne eine gewisse verschleiernde Politik hat Philipp Melanchthon hier die Unterschiede von der katholischen Lehre als möglichst geringfügig dargestellt, weshalb Luther dieses Bekenntnis mit Recht die ‚Leisetreterin' genannt hat.* Auch seine frühe Entstehung (1530) läßt es verständlich erscheinen, daß die individualistischen Grundtendenzen der Reformation in ihm noch nicht so stark zur Auswirkung kommen, wie später. Gerade deshalb aber mußte dieses Bekenntnis der Hochkirchlichen Vereinigung besonders wertvoll erscheinen, weil auch sie in gewissem Sinne eine Abkehr von dem Individualismus der Reformation erstrebt.

In bezug auf die Verfassung der Kirche erstrebt die Hochkirchliche Vereinigung ein Doppeltes: Die Kirche soll verstanden werden als ‚die von Christus und den Aposteln gegründete sichtbare Heilsanstalt'.** Infolgedessen wird ihre ‚volle Selbständigkeit' in ihren Angelegenheiten mit Nachdruck gefordert. Sie soll sich aus der jahrhundertelangen Umarmung durch den Staat und die staatlichen Organe losreißen. Das Bewußtsein ihrer göttlichen Stiftung gibt ihr dazu die Kraft. Mit der Forderung einer sichtbaren Kirche verbindet sich die Forderung, das Bewußtsein der ökumenischen Geltung der Kirche zu pflegen. Diese Ökumenizität wird in dem Sinne verstanden, daß die Einheit der Kirche ‚in den verschiedenen Kirchenbildungen mehr oder minder deutlich in die Erscheinungen tritt'. Man will die einseitig spiritualistische Auffassung des bisherigen Kirchenbegriffes aufgeben und erstrebt im Sinne Söderbloms und Heilers eine ‚evangelische Katholizität', eine Kirche, die zugleich evangelisch und katholisch sein soll, deren Seele evangelisch und deren Leib katholisch ist'. Die zweite Forderung bezüglich der Verfassung ist ‚die Durchführung der bischöflichen Verfassung'. (S. 16 f.) Man ist der Überzeugung, daß das Bischofsamt apostolisch und urchristlich ist. Die Hochkirchliche Vereinigung betrachtet sich mit dieser Forderung als Testamentsvollstreckerin des Herrn der Kirche, dessen Willen die bischöfliche Verfassung entspreche. Aus diesem Grunde legt man auch Wert darauf, daß die erstrebten Bischöfe die apostolische Sukzession besitzen. Sagte doch auf dem Hochkirchentag in Berlin im Oktober 1921 ein Führer der Bewegung: ‚Die apostolische Sukzession zu gewinnen, wird manchem von uns wertvoller dünken, als einen evangelischen

* Vgl. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV, 2, 1920, 398.
** Was will die HV.? 15. Sperrung von mir.

Bischof zu erhalten, dem sie fehlt.“* Wie aber erlangt man den Anschluß an die apostolische Sukzession? Ein römisch-katholischer Bischof würde niemals bereit sein, einen ‚evangelischen Bischof‘ zu weihen. Das weiß man sehr wohl. Deshalb denkt man etwa an die Altkatholiken, deren apostolische Sukzession auch von Rom anerkannt werde. Allerdings ist die Frage der apostolischen Sukzession, die in der ‚Hochkirche‘ eifrig erörtert wird, einer der schwierigsten Punkte ihres Programms. In der Werbeschrift ist bezeichnenderweise von ihr nicht die Rede. Ein weiterer Grund für die Forderung des evangelischen Bischofsamtes ist das Verlangen nach religiöser Autorität. Auch auf religiösem Gebiete mache sich ein ‚Hunger nach autoritativen Persönlichkeiten‘ geltend. Der evangelische Bischof soll religiöser Führer sein, und zwar vor allem durch die Autorität seines Amtes, nicht bloß durch seine Persönlichkeit.

Weit zahlreicher sind die Forderungen der Hochkirchlichen Vereinigung auf dem Gebiete des Kultus. Zunächst ist hier zu nenen ‚ein maßvolles Zurücktreten der Predigt, eine stärkere Betonung der heiligen Sakramente und ihres objektiven Charakters‘. Damit verbindet man die Forderung einer ‚reicheren liturgischen Ausgestaltung der Gottesdienste‘ sowie der Pflege des Sinnes für das Schöne, Edle und echt Volkstümliche‘ (S. 19). In zahlreichen Äußerungen protestantischer Theologen und Blätter, welche die Werbeschrift anführt, um ihre Forderung zu begründen, kommt in ergreifender Weise die Klage über die Nüchternheit und Kälte protestantischen Gottesdienstes zum Ausdruck sowie die Sehnsucht nach seiner schöneren und erhebenderen Gestaltung. Höhepunkt des Gottesdienstes soll nicht, wie bisher, die Predigt sein, sondern ‚das Sakrament des heiligen Abendmahles‘ (S. 31). Man beruft sich dafür auf Luther und seine Abendmahlslehre, wie sie in Artikel 10 des Augsburgischen Bekenntnisses enthalten ist.** Mit aller Entschiedenheit will man an der wirklichen Gegenwart Christi im Sinne Luthers festhalten. Von diesem Gedanken aus werden dann auch die übrigen Wünsche und Forderungen begründet, die sich auf den Schmuck des Altares mit Kerzen, Blumen usw. sowie auf die bessere Pflege der musica sacra beziehen. Von geringerer Bedeutung ist der Wunsch einer reicheren liturgischen Gewandung, wobei man an Albe, Stola und sogar Kasel denkt. Erklärt doch die Werbeschrift, daß die Hochkirchler hierauf kein großes Gewicht legen (S. 33). Eine weitere bedeutsame programmatische Forderung der Hochkirchlichen Vereinigung ist die ‚Reform der Beicht- und Abendmahlspraxis‘ und in Verbindung damit ‚die Wiedereinführung der fakultativen Privatbeichte‘ (S. 33). Man will sich nicht mehr mit der bisher üblichen Form des allgemeinen Sündenbekenntnisses, das

* Hochkirche 1921, Nr. 11, S. 335.

** Dieser Artikel lautet: „De cœna Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in cœna Domini, et improbant secus docentes.“ (Vgl. Müller-Kolbe, Die symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche 1912, 41).

niemand zur Selbstprüfung und Gewissenserforschung zwingt, begnügen, sondern erstrebt unter Berufung auf Luther, der in der Tat die Privatbeichte sehr hoch geschätzt hat, und auf Artikel 11 der Augustana* die Wiedereinführung einer regelrechten Privatbeichte. Sie soll nicht mehr, wie bisher das allgemeine Sündenbekenntnis, unmittelbar vor dem Abendmahl stattfinden, sondern verselbständigt werden. Das Beichtkind soll sich in persönlicher Aussprache dem Beichtvater, der auch zum Beichtgeheimnis verpflichtet ist, anvertrauen, und dieser soll des Beichtkindes Führer und Leiter in den Angelegenheiten der Seele sein. Eine Verpflichtung zur Privatbeichte wird jedoch nicht erstrebt. An letzter Stelle seien die Forderungen erwähnt, die mehr von untergeordneter Bedeutung sind: die fromme Übung, worunter man den Besuch der Kirche außerhalb des Gottesdienstes — die Kirchen sollen tagsüber offen sein —, Gebetsstunden, klösterliches Leben, Exercitia spiritualia, Tertiarierbruderschaften usw. versteht, soll mehr gepflegt und ein Brevier für evangelische Christen soll geschaffen werden. Und wie aus der Zeitschrift ‚Die Hochkirche' hervorgeht, sind diese Dinge, wie z. B. eine Tertiarierbruderschaft, schon verwirklicht oder doch energisch in Angriff genommen. So ist für die Herstellung des Breviers eine eigene ‚Brevierkommission' eingesetzt worden.

Die dargelegten Gedanken der Hochkirchlichen Vereinigung sind im Protestantismus keineswegs neu. Schon Philipp Melanchthon hat sich in seinen späteren Jahren in wesentlichen Punkten von der Lehre Luthers entfernt. Luthers furchtbare Lehre von der gänzlichen Unfreiheit des Willens in Sachen des Heiles galt ihm als stoische necessitas fatalis omnium. Er gab sie deshalb auf und vertrat die Meinung, daß auch der Sünder noch die Freiheit habe, die Gnade anzunehmen oder abzulehnen, also mit ihr mitzuwirken.** Das war zweifellos eine Rückkehr zu den gesunden Gedanken der katholischen Lehre. In viel weitgehenderem Maße näherte sich dieser der Synkretismus des Helmstädter Professors Georg Calixt († 1656), dessen Vater noch ein Schüler Melanchthons gewesen war. Auf seinen Studienreisen lernte er auch den Katholizismus kennen und erkannte, daß in ihm viele wertvolle christliche Elemente enthalten seien, welche die Reformatoren preisgegeben hatten. Auf Grundlage der Heiligen Schrift und des Glaubens der ersten fünf Jahrhunderte (consensus quinquesaecularis) dachte er sogar an eine Einigung der verschiedenen christlichen Konfessionen. Somit erkannte er die Tradition dieser Jahrhunderte als Norm an. Ebenso trat er ein für den Opfercharakter der Eucharistie, plädierte dafür, daß die Erbsünde die sittlich-religiösen Kräfte des Menschen zwar geschwächt, aber

---

* Art. 11 lautet: „De confessione docent, quod absolutio privata in ecclesiis retinenda sit, quamquam in confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio. Est enim impossibilis iuxta psalmum: Delicta quis intelligit." (Müller-Kolde, a. a. O. 41).

** R. Seeberg a. a. O. 442 ff.

nicht ertötet habe, lehrte im Gegensatz zu Luther, daß die Willensfreiheit auch im erbsündlichen Menschen noch vorhanden sei, und betonte deshalb die Notwendigkeit einer Pflege der Ethik, die bis dahin ein Stiefkind der altlutherischen Orthodoxie gewesen war — kurz, er näherte sich in vielen Punkten der katholischen Lehre. Auch im 19. Jahrhundert hat es nicht an Männern gefehlt, die den Bestrebungen der Hochkirchlichen Vereinigung innerlich nahestehen. Die hochkirchlichen Führer wollen bewußt an diese Männer anknüpfen. Als solche werden von der Werbeschrift genannt Kliefoth, Vilmar, Löhe und Stahl. Soviel ich mich über die Bestrebungen dieser Männer unterrichten konnte, steht Löhe der hochkirchlichen Bewegung innerlich am nächsten.* Auch er wollte all jenes am Katholizismus, das ihm biblisch und urchristlich erschien, auf protestantischen Boden verpflanzen. Als Pfarrer in Neuendettelsau (Bayern) hat er seine Ideen zu verwirklichen gesucht, vor allem durch Gründung mehrerer protestantischen Anstalten in diesem Orte. Die Konvertitin Gertrud v. Zezschwitz, die einst selbst im Diakonissenhaus zu Neuendettelsau gewesen war, urteilt über Löhe und sein Werk: ‚Es ist der gelungenste Versuch, die katholische Kirche im kleinen nach ihren inneren Wesenszügen auf protestantischem Boden nachzubilden, wenn auch diese Absicht nicht vorlag und die Gleichartigkeit mit ihr die energischste Ablehnung erfährt.'** Die letzten Jahrzehnte unmittelbar vor dem Kriege waren allerdings solchen Bestrebungen weniger günstig. War es ja eine Zeit ungeahnten wirtschaftlichen und kulturellen Aufstieges in dem neuen deutschen Kaiserreiche, der wesentlich als eine herrliche Frucht der Reformation gepriesen wurde. Das Wort von dem ‚evangelischen Kaisertum' ist noch nicht allzu lange verklungen. Da kam der Krieg, und Deutschland, das Land der Reformation, sank von seiner stolzen Höhe jäh in die Tiefe. Schon während des Krieges zeigten sich mehr und mehr Zeichen des Verfalles auf allen Gebieten des kulturellen Lebens, nicht zuletzt des religiösen. Auch in ernsten protestantischen Kreisen wurde das Streben nach einer Besserung der religiösen und kirchlichen Verhältnisse lebendig. So konnte schon im Jahre des Lutherjubiläums 1917 der protestantische Pfarrer Hansen 95 Thesen*** erscheinen lassen, die auf eine gründliche Erneuerung der Kirchen der Reformation dringen und die Forderungen der Hochkirchlichen Vereinigung im wesentlichen vorwegnehmen. War 1917 der Boden für die Aufnahme solcher Reformideen, wie Hansen sie vortrug, innerhalb des deutschen Protestantismus noch wenig empfänglich, so wurde dies anders in der Nachkriegszeit. Mit Revolution und Parlamentarisierung der Regierungen war gerade für die protestantischen Kirchen eine grundlegende Veränderung vor sich gegangen. Es gibt keinen Staat und keinen Fürsten mehr,

* Vgl. über ihn Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche [3]11, 576—586.

** Allg. Rundschau 1922, Nr. 28, S. 327.

*** Abgedruckt bei H. Rost, Der Protestantismus nach prot. Zeugnissen, Paderborn (Bonifaciusdruckerei) 1920, 259—271.

dessen starke Hand die protestantische Kirche stützt und trägt, aber auch unter Umständen unliebsame Bestrebungen in dieser Kirche verhindern kann. So ist denn der Boden frei für allerlei Reformgedanken, die infolge der Notwendigkeit einer Neuorientierung in Fülle emporschießen. Dazu kommt, daß die ganze geistige Stimmung der Nachkriegszeit den leitenden Gedanken der Hochkirchlichen Vereinigung günstig ist.* Was dieser Zeit bis in die Gegenwart ihr Gepräge aufdrückt, ist zunächst die Abkehr vom Subjektivismus und die Hinkehr zum Objektiven. Man versteht heute wieder, was man lange nicht mehr verstand, daß durch die subjektiven geistigen Akte eine objektive Gegenstandswelt erfaßt wird. Von dieser geistigen Einstellung aus werden die Gedanken der Hochkirchlichen Vereinigung von der objektiven Norm der Heiligen Schrift, der sichtbaren Kirche, der bischöflichen Autorität, der objektiven Wirksamkeit der Sakramente verständlich. Mit der Abkehr vom Subjektivismus ist notwendig verknüpft die Abkehr vom Individualismus und die Hinkehr zu einer universalen Betrachtungsweise. Deutlich tritt uns dieser Zug der Gegenwart entgegen in den staatlichen und gesellschaftlichen Veränderungen. Aber auch die tiefere philosophische Betrachtung der soziologischen Probleme, die an sich unabhängig ist von der Welt der politischen Vorgänge, hat uns darüber belehrt, welch große, bisher vielfach ungeahnte Bedeutung und Kraft der Gemeinschaftsgedanke für alle Gebiete kulturellen Lebens hat. Nicht zuletzt gilt dieser Gedanke auch für das religiöse Gebiet. Mit glücklichem Griff nimmt die Hochkirchliche Vereinigung diesen Gedanken auf und fordert eine selbständige, vom Staate unabhängige Kirche, die allein in der Lage ist, den Eigenwert des Religiösen darzustellen, mit selbständiger bischöflicher Verfassung. Nur in einer solchen Gemeinschaft, die nicht ein bloßes Anhängsel der staatlichen Gemeinschaft ist, findet die Religion ihre wahre Heimstätte und findet der religiöse Mensch seine Befriedigung. Von dem Gemeinschaftsgedanken aus sind auch manche anderen Forderungen der Hochkirchlichen Vereinigung zu begreifen: gemeinsame Betstunden, klösterliches Leben, Tertiarierbruderschaften usw. Der Universalismus öffnet endlich auch den Blick für jene Bereiche des Lebens, die der rationalen Ergründung sich verschließen: für das Irrationale. Wahrhaft universales Denken ist eben aufgeschlossen für alle Seins- und Wertgebiete. Und wer wollte leugnen, daß gerade das Religiöse sehr viel Irrationales in sich birgt, wenn es auch keineswegs darin aufgeht? Rudolf Otto hat in seinem Buche ‚Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen' gerade dieses herausgestellt, mag auch manches in dem Werke Ottos der Klärung noch bedürfen.** Jeden-

* Vgl. dazu den vortrefflichen Aufsatz von H. Frick, Die hochkirchliche Bewegung und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund in: Die christl. Welt 34 (1920), 581—584.

** Vgl. Jos. Geyser, Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über R. Ottos Buch ‚Das Heilige'. Freiburg (Herder) 1921.

falls zeigt der beispiellose Erfolg des Ottoschen Buches, das seit 1917 bereits in 8. Auflage vorliegt (bei Trewendt & Granier, Breslau), wie die gegenwärtige Generation viel mehr Verständnis für das Irrationale im Religiösen hat als frühere Zeiten. Und auch an diesen Zug knüpft in glücklicher Weise die Hochkirchliche Vereinigung an. Hierher möchten wir rechnen die Vertiefung des Gebetslebens und des Gottesdienstes, das Zurücktreten der Predigt als der rationalen Vermittlung des Religiösen durch das gesprochene Wort zugunsten der Andacht und Anbetung u. dgl. mehr. Diese Einstellung auf die gegenwärtige geistige Lage dürfte es denn auch erklären, daß die hochkirchliche Bewegung und ihre Trägerin, die Hochkirchliche Vereinigung, mehr und mehr an Anhängern und Freunden gewinnen, wenngleich die Zahl der Mitglieder noch relativ gering ist und es auffällt, daß gerade die protestantischen Theologieprofessoren ihnen kühl, wenn nicht ablehnend, gegenüberstehen.*

Wie haben wir als Katholiken die hochkirchliche Bewegung zu beurteilen? Die ernsten und religiösen Führer der Bewegung sehen erfreulicherweise vieles an der katholischen Kirche, ihrer Lehre und ihrem Leben als biblisch und urchristlich oder doch als dem religiösen Empfinden entsprechend an, was bisher von seiten des Protestantismus als unbiblisch, ja unchristlich und heidnisch beurteilt wurde. Zweifellos ist das ernste Bestreben, die katholische Kirche kennen zu lernen, *wie sie ist*, auch von unserer Seite anzuerkennen und, soweit möglich, zu unterstützen. Die Kirche kann dabei nur gewinnen. Je mehr man sie in Wahrheit kennen lernt, um so mehr werden Vorurteile verschwinden und um so mehr wird sie auch für die Außenstehenden das ‚signum levatum in nationes' sein, wie das Vatikanum im Anschluß an Isaias 11, 12 sagt (Denz. 1794). Die Wahrheit spricht eben für sich selbst. Anerkennen müssen wir auch, wie die hochkirchlichen Kreise die Zeichen der Zeit zu verstehen und die Bedürfnisse der Gegenwart zu befriedigen trachten. Wie einst der Völkerapostel Paulus allen alles wurde, den Hellenen ein Hellene, den Barbaren ein Barbar, so ist es auch in der Gegenwart Aufgabe des Christentums, dem Menschen *dieser* Zeit nahezukommen, seine geistige Einstellung zu verstehen und in edler Weitherzigkeit alles Gute, das sich in der Gegenwart findet, zu bejahen und dem Glauben dienstbar zu machen, damit das Böse überwunden werde und die Menschheit unserer Tage den Weg zu Christus finde. Die hochkirchliche Bewegung will dieser dringenden Gegenwartsaufgabe *ihrer* Kirche dienen. Ihr Ziel ist daher nicht eine Annäherung an Rom, sondern eine Erneuerung und Belebung der protestantischen Kirche.

Aber damit berühren wir auch, wie ich glaube, die wunde Stelle dieser ganzen Bewegung und ihrer Bestrebungen. Die Grundtendenz des Protestantismus ist ohne Zweifel der religiöse Individualismus. Martin Rade,

---

* Vgl. ‚Hochkirche' 1921, Nr. 9, 279 f., wo ablehnende Bemerkungen der Leipziger Professoren Böhmer, Rendtorff und Haas behandelt werden.

der bekannte Marburger Theologe, sagt: ‚Seit Worms haben wir nun den Protestantismus; es war der Durchbruch eines nicht mehr aus der Weltgeschichte zu tilgenden Rechtes der Persönlichkeit auf ihren Glauben, allen, auch den geistlichen, kirchlichen Instanzen zum Trotz. Es war der Sieg des religiösen Individualismus.'* Zweifellos ist aber die Geisteshaltung der Gegenwart, wie sie oben gekennzeichnet wurde, dem religiösen Individualismus des Protestantismus weit weniger günstig als der objektiven und universellen Betrachtungsweise des Religiösen, wie sie dem Katholizismus eigen ist. Das erklärt es auch, daß man nicht nur von seiten der Hochkirchler, sondern auch im allgemeinen von nichtkatholischer Seite heute dem Katholizismus gerechter wird, als es früher geschah. Das Wesen der hochkirchlichen Bewegung mit ihren Zielen und Forderungen besteht nun darin, daß sie, unter Festhaltung der individualistischen Grundprinzipien der Reformation in der Lehre, der Verfassung und dem Leben ihrer Kirche ein objektives und universales Gepräge geben wollen. Es ist der Versuch, Gegensätze miteinander vereinigen zu wollen, die im tiefsten Grunde nicht vereinbart werden können. Wenn dieser Versuch Bestand hat, dann tritt uns in der ‚Hochkirche' der Zukunft in Wahrheit eine wirkliche complexio oppositorum entgegen, ein Zusammensein von Gegensätzen, die nicht in einer höheren Einheit ausgeglichen sind. Aber dies ist eben die Frage, die wir gegenüber dieser neuesten Erscheinung protestantisch-kirchlichen Lebens erheben müssen: Wird die hochkirchliche Bewegung Erfolg haben bzw. haben können? Wird es möglich sein, die reformatorische Lehre mit ihrem ausgesprochenen und anerkannten Individualismus zu vereinbaren mit Gedanken, die von einer ganz anderen Geisteshaltung getragen sind? Wir wollen diese Frage nicht glatt verneinen. Aber wenn es wahr ist, daß die Geschichte eine Lehrmeisterin für die Gegenwart und Zukunft ist, scheinen der hochkirchlichen Bewegung keine günstigen Aussichten zu winken. Philipp Melanchthons und seiner Anhänger, der Philippisten, Reaktion gegen das strenge Luthertum wurde auf das entschiedenste bekämpft und in dem abschließenden Bekenntnis der Lutheraner, in der Konkordienformel von 1580, abgewiesen. Hier wurde das genuine Luthertum als offizielles Lehrgesetz in allen wesentlichen Punkten kodifiziert. Nicht minder fand der Synkretismus des Calixt erbitterte Gegner und erstarb schon bald nach dem Tode seines Begründers. Auch die Bestrebungen der protestantischen Kirchenmänner des 19. Jahrhunderts, deren Erbe die Hochkirchler antreten möchten, haben es nicht vermocht, dem Protestantismus im allgemeinen eine Neugestaltung zu verleihen. Im Hinblick auf diese Tatsachen der Geschichte dürfte wohl die Befürchtung begründet erscheinen, ob es der hochkirchlichen Bewegung und Vereinigung gelingen werde, den Protestantismus in ihrem Sinne in neue Bahnen zu lenken. Wie es in der Natur Gesetze gibt, die mit unerbittlicher Notwendigkeit sich aus-

* M. Rade, Protestantismus und Katholizismus im neuen Deutschland. In: F. Thimme, Vom inneren Frieden des deutschen Volkes. 1916, 129.

wirken, so gibt es auch in der Geschichte des Geistes und der Religion eine unerbittliche Logik der Ideenfolge. Die Geschichte des Protestantismus ist ein deutlicher Beweis dafür. Die individualistischen Grundgedanken der Reformation haben sich mehr und mehr ausgewirkt. Und wenn die Hochkirchler sich für manche ihrer Bestrebungen auf Luther oder die reformatorischen Bekenntnisse, besonders die Augustana berufen, so ist dies nur deshalb möglich, weil in jenem Anfangsstadium der Reformation der religiöse Individualismus noch nicht ungebrochen zum Ausdruck kam. Vieles Katholische blieb zunächst noch bestehen. Aber die Logik der Ideenfolge drängte auf dessen Beseitigung, das individualistische Prinzip zu immer stärkerer Auflösung des objektiven Gehaltes des Christentums, den die Reformatoren und die Bekenntnisschriften noch bewahrt hatten. Die hochkirchliche Bewegung will zum Besten ihrer protestantischen Kirche diese Entwicklung aufhalten, ja zurückdrängen. Nochmals müssen wir fragen: Ob's ihr gelingen wird?

So scheinen die Aussichten für den Erfolg der hochkirchlichen Bestrebungen sowohl mit Rücksicht auf die geschichtlichen Erfahrungen als auch auf die geistige Struktur des Protestantismus nicht günstig zu sein. Das soll uns aber nicht hindern, diese Bestrebungen mit aufrichtigem Interesse zu verfolgen. Denn seit den Tagen der altchristlichen Apologeten ist dem Katholiken der Gedanke geläufig, daß in allem Wahren, Guten und Schönen auch außerhalb der Kirche der λόγος σπερματικός sich offenbart. So wollen wir auch in der neuesten Erscheinung protestantisch-kirchlichen Lebens das ernste Bemühen gläubiger und frommer Persönlichkeiten sehen, die mit uns eins sind in wahrer Gottes- und Heilandsliebe.

Das katholische Drama
Von Joseph Sprengler

III.

Friedrich Schlegel hat jene Tage, an denen einmal keine Vorreden mehr geschrieben würden, als das goldene Zeitalter der Literatur hingestellt. Leo Weismantel setzt vor sein „Spiel vom Blute Luzifers"* eine Vorrede. Er hat ihm anderswo auch eine Nachrede gewidmet. Er begleitet jetzt überhaupt sein Schaffen mit vielen theoretischen Worten. Gärungen, Klärungen. Jedenfalls gärt es in ihm. Vor zwanzig, vor fünfzehn Jahren noch hätte man ihn wahrscheinlich einen Reformkatholiken genannt. Von einem stärksten religiösen, sittlichen und künstlerischen Erneuerungs- und Durchsäuerungswillen beseelt, hat er damit auch jenen halb tugendlichen, halb untugendlichen Drang, so selbstbestimmt wie radikal zu sein und wieder einmal, von der literarischen Kultur, von der Zivilisation oder wie man es heißen will, losgelöst, ganz von vorne anzufangen: als Christ also bei der ersten sozialen Botschaft der Bergpredigt, als Dichter und Former etwa bei dem Urstand der deutschen Bühne, bei der mittelalterlichen Moralität, beim Mysterium, noch besser: bei einem Spiel, worin das Volk und bloß das Volk, indessen das gesamte Volk Spielerschaft, Schicksal und Schaugemeinde bildet. Ich lasse es in der Schwebe, ob die Theater der Gegenwart, die doch Hasenclever, Sternheim, Kaiser und Toller aufführen, lediglich Museen der Geschichte, des Unlebendigen, des Erstarrten sind, wie Weismantel meint. Ich möchte es aber nicht unwidersprochen lassen, wie wenn die Griechen, Shakespeare, die großen Spanier, Goethe, Schiller an sich nicht mehr das quellende, uns durchströmende Wort zu reichen vermöchten; denn wahrlich, dann wären sie weder Seher noch Fackelschwinger gewesen, und die Unsterblichkeit des Dichters schwände mit den wandelnden Geschlechtern.

Doch Weismantel versteift sich nun einmal auf das Heute. Aus dem von der Stunde geborenen Worte allein komme die Rettung, die Volkwerdung. Daß aber daraus nicht ebenso eine gewaltige, Menschheit befeuernde, Alter überdauernde Dichtung kommen müsse, bezeugen längst die Jungdeutschen hinter Gutzkow, die Jüngstdeutschen hinter Gerhart Hauptmann, und jetzt wieder die Hasenclever, Sternheim, Kaiser und Toller. Es ist immer bereits gefährlich für den Dichter, wenn er den bewußten Willen vor das Unbewußt-Göttliche der Inspiration stellt. Und es ist stets schon ein Fehlschritt, wenn sich dieser Wille auf praktische Zwecke statt auf dichterische Gestaltung gerichtet hat.

In Weismantels Schaffen sind bisher zwei Strebungen bald nebeneinander, bald kreuzweise zu scheiden gewesen: eine innere, geistige, stimmungsdämmerige, zauberhaft visionäre, sagen wir expressionistische, und eine verdeutlichende, lehrhaft einwirkende, moralisierend volkstümliche. Daß

* Patmos-Verlag, Frankfurt a. M. (Bühnenvolksbund) 1922.

nun die zweite übergreift, scheint seine Krise zu sein. ‚Das Spiel vom Blute Luzifers‘ hat einen wesentlich anderen Stil als ‚Der Wächter unter dem Galgen‘. Dieser blieb durchweg in der Dunkelheit rätselvoller Allegorie. Der ‚Luzifer‘ ist Lösung. Zwar setzt auch hier das Spiel noch mit Fragen an. Wie nämlich bei Weinrich die Handlung sich gleichsam in Gebet und Hymnus fortbewegt, so steigt sie bei Weismantel aus lauter Fragen auf. Wer ist arm? Wer ist ärmer? Wer ist glücklich? Wer ist der wahre Sieger? Wo ruht der wahre Wert? Ich glaube, auf derlei Fragestellungen ließen sich fast alle seine Bühnendichtungen zurückführen. Das Spiel vom Blute Luzifers ist so aus einer Frage und Antwort bietenden Parabel hervorgegangen. Weismantel erzählt selbst, wie er zuerst eine Legende gedichtet habe. Der Bischof Hermann von Würzburg wollte eines Tages die sprichwörtliche Armut der Rhön mit eigenen Augen kennen lernen. Als er im vollen Ornat hinzieht, trifft er in Moor und Hütte überall Glückselige, worauf er sieben Tage und Nächte Buße übt.

Das Geschehen ist zu einfach, zu sehr des Konfliktes bar, um die Fabel eines dramenähnlichen Gebildes abzugeben. Darum mußte der Verfasser für die Szene nach Schlingungen suchen. Der Teufel wirft versteckt wo eine Goldtruhe ab. Darauf liegt der Fluch. Rheingold — Rhöngold. Nur wer sich mit gierlosen Händen naht, vermag den Schatz zu langen. Niemand als der Bischof hebt ihn. Nun geht aber noch ein zweiter Spruch um. Nur der Ärmste hebe ihn. Der Fürstbischof kann nicht wohl der Ärmste sein. Wer ist dann der Ärmste? Ihn zu suchen, geht der Zug in die Rhön. Der Besenbinder dort, der Greis, das Hirtenmädchen, sie alle wollen gar nichts von Schätzen wissen. Und weit entfernt, sie reich und glücklich zu machen, bringt ihnen der Bischof bloß Unheil und Tod. Darüber wird er schließlich irr. Sollte er doch und weshalb sollte gerade er der Ärmste sein? Und wie die Teufel schüren, fährt die Hoffart in seine Seele (die attischen Tragiker nannten es Hybris), so daß er sich groß macht, anstatt sich zu demütigen. Erst als die zürnende Stimme der Dreifaltigkeit schallt und alle ihn verlassen, erkennt er sich in seiner völligen Armut, der servus servorum dei, und wirft des Teufels goldene Lockung in eine Felsentiefe. Hermanns fürstlich schlichter Einritt auf einem Esel in Stadt und Dom schließt unter Palmkätzchen sonntäglich ab.

Die Kernszene ist wohl das Auftreten der Armen in der Rhön: echt Weismantel in der Epigrammatik, im scharfen Gegensatz von scheinbar Reichen und Armen, von Glück und Begehr, von Umfriedung und Zweifel, von Prunkfarbe und Grau der Einöde. Die Spannung nicht gerade dramatisch, aber sicher intellektuell, eben die Spannung einer Parabel nach einem Ziel, nach einem tieferen Sinn hin. Darüber der Duft des Märchens, darunter der Geruch des Wacholderbodens, daraus eine Gebärde von innerlich festen, rauhen, harten Menschen, dazwischen der romantisch heimliche Schauer mit Wölfen und Armenseelenflämmchen. Bis daher ungefähr geht der erste, umfänglichere, gestrecktere Teil. Er endet, wenn

der Bischof sagt, daß vor dem Reichtum der Seele der des Leibes in Schutt und Asche zerfällt; wohlgemerkt, so viel Worte, so viel Widerschläge: Leib — Seele, Reichtum — Asche.

Im zweiten Teil heißt das gegensätzliche Paar Hoffart — Demut, oder auch moralitätengemäß Gott und Teufel. Darin erfüllt sich läuternd des Bischofs Geschick; etwas sprunghaft, mit Hilfe der Gottesmaschinerie, das heißt ohne die Weihe der Notwendigkeit und ohne die notwendige Weihe. Wenn Weismantel sein Höllengelichter mit Schweif und Bocksfuß über Stock und Wurzel treibt, kein Rationalist stößt sich daran. Es sind ja Erdenteufelchen, wie Pfiffigkeit und Dummheit, Prellerei und Stank zu Tag und Spiel gehörig. Wenn aber plötzlich die höchste Dreifaltigkeit ruft, der Vater: du Dieb, der Sohn: du Räuber, der Heilige Geist: du Prahlhans, so ist damit dem Wort, mit dem Worte dem Geist, mit dem Geiste dem Heiligen Geist jede Größe genommen. Hätte sich zudem die Wandlung in Bischof Hermann nicht inwendiger, ohne Blitz und Wolke vollziehen können?

Allerdings in Weismantels Hermann kaum. Er ist nämlich gar nicht von innen aufgebaut. Man schaue nur, wie seine Regungen offenbar werden: durch die Erklärung, durch die Vorführung, durch die Darstellung, fachlich gesagt: durch die Exposition der anderen. Sein Hofnarr etwa bindet sich einen Schwanz um und hascht, sich im Kreise drehend, ständig danach. Befragt, antwortet er: ‚Soll ich der Narr nicht wie ein Hund sein, der sich in den Schwanz beißet, da mein Herr mit dem gottähnlichen Haupt nach dem Schwanz der Eitelkeit schnappt.' Bald darauf naht sich ein Pfarrer, auf den Schultern rittlings einen Esel tragend. Warum soll er sich nicht vom Esel reiten lassen, wenn sich sein Bischof vom Goldesel reiten läßt! Man sieht, es ist eine schier krampfige Sucht, die innere Leidenschaft zum Greifen anschaulich zu machen. Das neuere Drama seit Shakespeare und Calderon hatte dafür das Mittel des zuckenden Kampfes. Die neueste Bühne will wieder die Primitivität der ältesten: die epische, ebene Breite.

Selbst den Witz, dessen Wesen die Kürze ist, legt Weismantel, dessen Art ja eigentlich auch zum epigrammatisch Spitzen neigte, breit hin: um der volkstümlichen Deutlichkeit willen. Und nimmt sich damit nicht bloß die Wirkung, sondern auch die logische Einheit und Geschlossenheit. Wer die Fabel mit den zwei Motiven von der Suche nach dem Ärmsten und von der seelischen Umkehr geistlicher Hoffart in der Form einer schlanken Erzählung empfängt, wird sie ohne Arg genießen. Wer indessen gespannten Augs und Ohrs Schritt für Schritt mit den einzelnen ausgeführten, ausgestrichelten, ausgefütterten Szenen geht, wird bald über den Dichter hinweg krittelnd fragen: Also der Bischof ist der Ärmste. Ja, warum ist er im Grunde der Ärmste? Weil er sein Gut: den Leib, die Seele, den Geist von dem dreieinigen Gott erhalten hat; gestohlen, geraubt, ruft die Stimme vom Himmel in Weismantels Spiel. Aber schuldet nicht auch der glück-

selige Besenbinder, der Greis, das schwärmende Mädchen der Weide, schulden nicht alle wir Menschen- und Gotteskinder Leib und Seele in gleicher Weise? Demnach ist jeder sehr arm, noch keiner der Ärmste. Nun könnte der Dichter einschalten, daß der vermessen blinde Hochmut den Würdenträger zum Ärmsten mache. Ja, aber dann wird er es erst, wenn die Teufel den Stolz anblasen, dann ist er es aber noch nicht in dem Augenblick, wo er unversehrt den Schatz faßt. Und dennoch kündet das Orakel, daß ihn nur der Ärmste zu berühren vermöge. Warum sollte er da schon der Ärmste sein, zumal er der einzige ist, der wunschlos, rein an Hand und Herz, danach greift, während die andern die Sünde der Gier verbrennt?

Vielleicht wären wir von seiner Armut überzeugt, sobald uns überhaupt der Charakter überzeugte. Daß der dazu unfähig ist, liegt an seiner Konstruktion. Ich möchte sagen, in dem Bischof Hermann stecken zwei: einer von sehr einfältigem Herzen und quellklarem Sinn, ein Gerader, ein Volksfreund, ein Führer, ein franziskanischer Kirchenreformer, von Weismantel geschaffen nach seiner moralischen Idee. Er könnte recht gut mit dem andern zusammengehen, der nach der dichterischen Idee geschaut und geformt wurde, und der, in schwacher Menschlichkeit unterliegend, in frommer Stärke sich aufrafft. Daß beide nicht lebensrund, seelisch eins werden, geht letzten Endes wohl auf die schon berührte grundsätzliche Einstellung des Dichters zurück. Ich äußerte unlängst über die Menschen der Ilse von Stach, daß ihr Tun und Leiden durchweg, aber gleichsam auf Umwegen zu Gott dränge; über die Gestalten in Weinrichs Spiel, daß sie Stimmen seien, die sich unmittelbar zum himmlischen Schöpfer erhöben. Wenn bei Weismantel die Rede zwischen Mensch und Mitmensch hin und widergeht, oder zwischen Mensch und Gott, dann ist es, wie wenn die Worte sämtlich ein Odem in die Zeit der Gegenwart hinaustrüge, räumlich in die schauende, teilnehmende Menge. Und nur so dürften die Figuren von der Regie aus geführt werden: mit einer Wendung ins Volk, oft zuvorderst an der Rampe; denn sie sind gar nicht für sich da und leben nicht für sich. Sie sind keine Individuen, sie sind Reliefs, hinleuchtende Symbole. Sie sind, jeder einzelne und alle zusammen, anrufender, auffordernder Chor, ein Chor der sozialen Botschaft. ‚Ist der Katholik nicht zuletzt es seiner Kirche schuldig, mitten hinein in die Legende der Gegenwart zu springen, . . . an den Legenden des Heute wie an der Heiligung des Heute, und nur des Heute zu weben?‘ schreibt Weismantel in einem Aufsatz.

So kann Dichtung zu einem Tagesfest werden, zu einer Fest- und Tagesordnung sogar. ‚Du, der du achtzehn Stunden gebetet hast und acht Stunden geruht,‘ spricht der Bischof zum Klerus, ‚ruhe fürderhin acht Stunden, aber bete nur acht Stunden, so bleiben dir noch weitere acht Stunden für deines Leibes Not zu sorgen, ohne daß deine Seele verkümmert.‘ ‚Und du,‘ wendet er sich zur Ritterschaft, ‚der du achtzehn Stunden am Reiche der Erde bautest und acht geruht hast, ruhe auch fürderhin acht Stunden und diene dem Reich acht Stunden und acht Stunden der

Seele.' ‚Ihr aber,' sagt er endlich zu den Arbeitern, ‚die ihr acht Stunden geruht und achtzehn in der Grube verbracht habt, ruhet fürderhin acht Stunden, aber bleibet nur acht in der Grube und für acht steigt empor und dehnt eure Brust wohlig in Luft und Sonne.'

Abgesehen von dem kleinen Verstoß gegen Adam Rieses Kunst (18+8) ist die Stelle innerhalb des schwingenden Reichs der Dichtung fast zu arithmetisch, ziffernsteif. Die Poesie endet, wenn der Leitartikel beginnt. Nichts ist bezeichnender, als daß gegen Schluß des moralischen Spiels Engel mit Werkzeug, Pflug, Hacke und Schippe auftreten. Engel? Heiliger des Heute. Und der eine spricht: ‚Ihr sollt des Morgens pochen an ihren Türen und sie wecken.' Und der andere: ‚Ihr aber, meine Engel des Festes, kommt herbei mit Pauken und Zimbeln, — schleicht in ihre Abende und lehrt sie alte Mären erzählen und lehret sie die Lieder der Sehnsucht, wenn die Sterne aufgehen über ihren Häuptern, führt sie zum Tanze des Festes, zum Tanze des Festes!'

Hat uns nicht schon einer ähnlich an den Mut des Lebens gewiesen:

‚Grabe hier nicht mehr vergebens,
Tages Arbeit! Abends Gäste!
Saure Wochen! Frohe Feste!
Sei dein künftig Zauberwort!'

Und so mündet also das Heutige dennoch wieder in das Dauernde, und das Schöne und Große der Väter und Urväter bleibt blank und jung, schön und groß wie am ersten Tag.

Kritik

Drei Volksschriftsteller / Von Karl Muth

Alban Stolz, Heinrich Hansjakob und Ludwig Anzengruber, drei Volksschriftsteller von nicht gewöhnlichem Zuschnitt, alle drei katholischem Volkstum entstammend und doch ein jeder eine Welt für sich, haben zur gleichen Zeit ihre Biographen gefunden. Dem Ideal, das der Biograph Anzengrubers in dem Geleitwort zu seinem Werke ausspricht, daß ‚Biographie Wiederaufbau eines verklungenen Lebens mit allen Mitteln künstlerischen Schauens und Gestaltens' sein müsse, ist nur er nahegekommen. Diese Tatsache, die sich dem urteilsfähigen Leser der drei Biographien aufdrängt, ist um so schmerzlicher, als das Werk über den österreichischen Dichter durchaus der gleichen Geistesrichtung angehört, die das Werk Anzengrubers in so scharfen Gegensatz stellt nicht bloß zu dem tatsächlich oft äußerlichen, mit allen Mächten der Staatsgewalt widernatürlich verflochtenen Kirchenleben seiner Heimat, sondern mit der Idee der Kirche selber, ja mit der christlichen Heilslehre als solcher, die ihm, wir wissen allerdings nicht in welchem Geiste, in früher Jugend verkündigt und von ihm auch gläubig angenommen war. In dieser Beziehung erfahren wir aus dem stattlichen Bande: ‚Ludwig Anzengruber. Ein Lebensbild von Alfred Kleinberg' (Stuttgart 1921, Cotta) wenig, während der Hauptwert des über 600 Seiten umfassenden Buches: ‚Alban Stolz. Von Dr. Julius Mayer, Geistl. Rat und Professor an der Universität in Freiburg i. Br. Mit 10 Bildern und einer Schriftprobe' (Freiburg 1921, Herder) gerade in der Darstellung der Kinder- und Jugendjahre Stolzens gelegen ist. Obwohl beide von kirchlich religiös gesinnten Eltern stammten — Anzengrubers Vater wollte anfänglich Priester werden —, so erlitten doch beide an ihrem Glauben Schiffbruch, Stolz nur vorübergehend unter der Einwirkung des rationalistischen Zeitgeistes seiner akademischen Lehrjahre (1827—1830), Anzengruber endgültig und in scharfer Kampfstellung gegen die mit einer absolutistischen Staatsbureaukratie Hand in Hand arbeitende kirchliche Bureaukratie, wie sie in den Tagen des Vormärz in Österreich in Blüte stand. Beide waren tief religiöse Naturen, mit einem Hang zur Mystik, beide kämpferisch eingestellt und doch von tiefer Liebe dabei getrieben, beide mehr dem geistigen als dem sinnlichen Eros zugetan, beide, bei tiefen Gemütsanlagen, grüblerisch und nicht selten nach außen ironisch-sarkastisch. Aber während bei Stolz bald, nachdem er sich zum Priestertum entschlossen hatte, eine warme, in Frömmigkeitsübungen aufblühende Gläubigkeit den Hang zu quälender und bitterer Lebensbetrachtung milderte und allmählich durch ein gewissenhaft geübtes Tugendstreben paralysierte, wuchs er bei Anzengruber, allerdings in ständigem Widerstreit mit dem liebenden Poetenherzen, immer stärker an und führte ihn zu jener haßerfüllten Gegnerschaft gegen das, was er Priesterreligion und Kirchengläubigkeit nannte, eine Gegnerschaft, die es dem Künstler so schwer machte, seine Werke über den Charakter bloßer Tendenzstücke hinauszuheben. Sein Biograph ist zwar nicht blind für diese Mängel, aber doch zu stark in der gleichen geistigen Atmosphäre befangen, um jeweils den Standpunkt einnehmen zu können, den wir aus dem heute überwiegenden Zeitgefühl heraus für den allein richtigen und fruchtbaren halten: aus religiösen und kirchlichen Mißständen heraus des Dichters

Gegnerschaft begreifen, ohne die Gereiztheit dieser Gegnerschaft selbst in die Darstellung hineinzutragen.

Anzengruber hat, das läßt uns selbst diese Biographie erkennen, reichlich seinen Tribut an die Zeit gezahlt, und das Überzeitliche in seinem Werk hat einen schweren Stand, sich dem Zeitbedingten gegenüber zu behaupten, aber gerade darum kann ihm nur eine überlegene Betrachtungsweise wirklich gerecht werden. So wahr es ist, daß man nur dort versteht, wo man liebt, so wahr ist es, daß es dem Biographen verhängnisvoll werden kann, wenn sein Lieben und Hassen völlig mit dem seines Helden zusammenfällt und er ihn nicht objektiv und aus einem Gefühlsabstand zu seiner Welt zu sehen vermag. Das ist bei allen drei Biographen mehr oder minder der Fall, am wenigsten bei Floeck: ‚Heinrich Hansjakob. Ein Bild seines geistigen Entwicklungsganges und Schrifttums von Dr. Oswald Floeck. Mit Bildnissen und Handschriften.' (Karlsruhe o. Jahr [1921] Friedrich Gutsch.) Und doch möchte man das Umgekehrte erwarten, denn Hansjakob ist als Denker der schwächste unter den Dreien, wo Anzengruber voransteht, wenn sein Denken oft auch auf falschen Wegen wandelt und einem das Augustinische Wort von den großen Schritten, aber außerhalb des Weges, in den Sinn kommt. Hansjakobs Einfluß auf die Menschen stammt aus seinem Charakter; er war nichts weniger als ein ‚Intellektueller', seine meisten Urteile sind Affekturteile, und seinem Denken liegt kein System, keine logisch geordnete Auffassung der Welt und des Lebens zugrunde; der verbindende Faden stammt aus den moralischen und religiösen Grundsätzen der christlichen Lehre und einer gesunden Theologie, an die er sich immer wieder orientierend anlehnt. Von einem ‚geistigen Entwicklungsgang' kann bei ihm keinesfalls im gleichen Sinne gesprochen werden wie bei Alban Stolz oder selbst bei Anzengruber, denn er war im Grunde eine einfache Natur, ein Mann aus ganzem Holz, ohne Zusammensetzungen und Spannungen, kein Grübler, sondern ein Draufgänger. Von einer ‚geistigen Entwicklung' tritt daher in der Floeckschen Biographie trotz des Untertitels wenig in die Erscheinung, das Buch ist vielmehr ganz auf biographische Kategorien angelegt, so daß ein gewisser Zwiespalt fühlbar wird. Man spürt Hemmungen, denen der Biograph unterlag, denn noch ist es nicht an der Zeit, Hansjakobs Leben mit vollem Wahrheitssinn und ohne Vertuschung und Lücken darzustellen. Dieser Schwierigkeit aus dem Wege gehend bestimmte der Verfasser seine Aufgabe als eine entwicklungsgeschichtliche, vielleicht selber fühlend, damit nicht am fruchtbaren Punkte angesetzt zu haben. Was Hansjakobs Schriften und Briefen zu entnehmen ist, trug er mit Fleiß und Umsicht zusammen und ergänzte den so gewonnenen Stoff durch eine eingehende und nicht unkritische Charakterisierung der Werke und durch Mitteilungen aus dem Freundeskreise, so daß immerhin ein Bild entstand, das über die bisherigen Versuche beträchtlich hinauswuchs. Die noch immer große Hansjakob-Gemeinde wird es als willkommene Gabe dankbar hinnehmen, zumal es durch eine Reihe von Abbildungen, eine Stammtafel und ein Register die Befassung mit dem Schriftsteller erleichtert.

Ist in der Biographie von Hansjakob über den Schriftsteller im Vergleich zum Menschen verhältnismäßig viel gesagt, so lassen die literargeschichtlichen Partien in der Biographie von Alban Stolz zu wünschen übrig. Und doch wäre gerade hier sehr Vieles und Wichtiges auszusprechen gewesen. Der Abschnitt über den Schriftsteller, der zusammen mit dem von Professor Jos. Sauer umsichtig geschriebenen letzten Kapitel ‚Alban Stolz in der deutschen Literatur' nur 58 Seiten des über 600 Seiten starken Bandes füllt, läßt in keinem Betracht

die schriftstellerische Eigenart Stolzens, sein Verhältnis zur Sprache, die ganz bewußte volkstümlich grammatikalische Behandlung des Satzbaues, das bald Sinnfällige und Plastische, bald Verschwebende und nur Schattierende seiner Ausdrucksweise, die feine Selbstironie des Skeptikers und die Trunkenheit des Mystikers auch nur ahnen, geschweige denn greifbar fühlen. Außer durch allgemeine Lobsprüche wird dem Leser gar nicht zum Bewußtsein gebracht, daß Stolz ein großer Schriftsteller war, bedeutender jedenfalls als Hansjakob, weil er ein geistiges Verhältnis zum Wort und zur Sprache hatte, das Hansjakob abgeht, und weil er die Sprache musikalisch zu handhaben verstand, was bei Hansjakob niemals der Fall war. Das ist ein schmerzlicher Mangel des Buches, der damit zusammenhängt, daß der Verfasser zu dieser Seite von Stolzens Wesen, durch die der Schriftsteller doch einzig und allein fortlebt, so gut wie kein Verhältnis hat, während ihn das Religiöse und Seelsorgliche fast ganz in Anspruch nimmt. Aber infolgedessen ermangelt er für das Ganze seiner Aufgabe des Abstandes, der unerläßlich ist, wo es gilt, mehr als nur Stoff zusammenzutragen und wo die Darstellung selber in Angriff zu nehmen ist als ein Werk der Analyse und Synthese zugleich, jedenfalls als eine psychologische Aufhellung und nicht nur als ein Sach- und Zustandsbericht. Diese Gedanken einmal aus Anlaß von biographischen Versuchen auszusprechen, ist notwendig, da die Leistungen auf katholischer Seite gerade in diesem Punkte vielfach versagen, was um so schmerzlicher ist, als durch nichts so auf die Zeitgenossen gewirkt werden kann wie durch Biographie. Was wäre aus einem Leben wie dem Stolzens zu machen für unsere Zeit! Statt dessen sieht man sich durch diese 600 Seiten mehr gehemmt als angeregt, mit neubelebten Erwartungen zu Stolzens Schriften selber zu greifen, denn alle Kapitel sind nach dem gleichen Schema, eine Brief- oder Tagebuchstelle an die andere zu hängen, gearbeitet, und keine Licht- und Schattenverteilung läßt das Bild rund, plastisch und dadurch packend werden. Auch eine Biographie muß Gedankenarbeit sein, und diese kann um so weniger entbehrt werden, wenn ihr Objekt ein Leben mehr des Gedankens als der Tat geführt hat; sie muß gleichsam der Schlüssel zu dem Leben und Werke des Mannes sein, nicht eine mehr oder minder gut assortierte Beispiel- und Mustersammlung seiner Einfälle, Gedanken und Gefühle; denn alles das finde ich in seinen Werken, und bin auf die Ausbreitung durch den Biographen nicht angewiesen; wohl aber suche ich darin Aufschluß über das, was im Hintergrunde der Schriften geblieben ist, die Auflösung oder Aufzeigung der Widersprüche, ohne die ein Menschenleben kein rechtes Menschenleben wäre, und aus denen heraus erst vieles wirksam wird, was sonst vielleicht in seiner Tiefe unverstanden bliebe. Nur weil die Briefe und älteren Tagebücher Stolzens noch nicht veröffentlicht sind, kommt seiner Biographie aus der Feder Julius Mayers die Bedeutung eines Neuen zu und ist sie eine Bereicherung unseres Wissens über Stolz. Wie weit sich Kleinberg in seiner Darstellung von Anzengrubers Leben und Denken solche unveröffentlichten Papiere zu Nutzen gemacht hat, ist vorerst nicht aus seiner Arbeit zu ersehen. Anzengruber selber nannte seine ungedruckten Aufzeichnungen eine ‚Gedankenhölle', und sein Schwager, der Kriminalist Holzinger,* bezeichnet die vier letzten Notizbücher des Dichters gar als ‚Dynamit und Zyankali'. Ich vermute, daß in den Abschnitten ‚Anzengruber als Soziologe'; ‚zeitkritische Betrachtungen' und ‚soziale Ethik' manches daraus hindurchschimmert. Aber doch erweist

---

* Vergl. Hochland, 17. Jahrgang. Bd. 2 (Sept. 1920), S. 761 f.

sich Anzengruber auch hier oft als ein scharfblickender und unsere heutige Katastrophe voraussagender Denker. Er hat ein Gefühl für das menschlich Echte, aber sein Blick ist nicht selten durch Haß getrübt, so daß er eine so unbegreiflich verständnislose, von Kleinberg nur in den Anmerkungen zitierte Aufzeichnung machen kann wie diese: ‚Die christliche Religion ist wohl die unmoralischste. Sie wälzt die Selbstverantwortlichkeit des Menschen von diesem ab und dem Erlöser zu.' Für ein Urteil über die Gesamtpersönlichkeit darf man solche und ähnliche Äußerungen, die wie intellektuelle Krämpfe dastehen und nur eine maßlose Unwissenheit in theologischen Dingen offenbaren, jedoch nicht ausnützen. Schwere Schicksale haben den Dichter mit der leicht verletzbaren Seele oft bitter gemacht; daß er sich trotzdem so viel Liebe und Herz für die Armen und Enterbten des Glückes bewahrte und so reiche, praktische Nächstenliebe übte, hätte ihm gewiß die Liebe dessen gewonnen, der da sagte: Was ihr dem geringsten meiner Brüder tut, habt ihr mir getan. Wir stimmen Kleinberg zu, wenn er dem Dichter ein ‚religiöses Gefühl', das alles in seine Kreise zieht, nachrühmt: Gravitiert doch fast sein gesamtes dichterisches Lebenswerk in Liebe und Haß um die zentralen Fragen: Religion — Sittlichkeit. Zu den Lauen, die ausgespien werden, gehörte er jedenfalls nicht. Was Kleinberg über Anzengrubers ‚geschichtliche Sendung' sagt, mit der ‚fortwirkenden Vielgestaltigkeit ihres Einflusses' auf eine Dichtung, die zum Ausdruck des sozialen Umschichtungsprozesses in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde, und zu der auch Alban Stolz und Hansjakob das Ihre beigetragen haben, wird man gelten lassen müssen, selbst wenn man an dem Ewigkeitswert seiner Dichtung zweifelt, weil so manche zeitlich bedingten Tendenzen restlos in das Kunstwerk einzuschmelzen dem Dichter in vielen Fällen nicht gelungen ist, ganz abgesehen davon, daß die von einigen seiner Lieblingsgestalten vorgetragene Glaubensphilosophie keinen tragfähigen Unterbau bildet für ein monumentum aere perennius.

Rundschau

Zeitgeschichte

Die französische Jugend von heute.*

In Deutschland lebt die Jugend heute nicht mehr im Zustand der Ruhelage und der sicheren Verwurzelung. Seitdem der erste Wandervogel den Weg ins Freie genommen hat, seitdem Niederlage und Revolution die Dinge von Grund auf aus den Angeln gehoben haben, sucht ein wachsender Kreis von Jugendlichen nach neuen Formen und Stützpunkten. Sie finden das Heil der Seele nicht mehr im Alten, im Herkömmlichen, im Gemachten. Die Menschen, die einst als Werkzeuge verschlissen wurden, fühlen sich wieder als heilige Wunder und schöpferische Ausgänge.

Das war in Frankreich die Lage um die Jahrhundertwende, als Ollé-Laprune und Blondel, Fonsegrive und Dumesnil, Bergson und Le Roy neue Wege wiesen und Sangnier und Péguy, Claudel und Rolland und so manche andere das Ideal wieder inmitten der Menschenwohnungen aufpflanzten.

Als dann aber Sturmzeichen bemerkbar wurden, da überfiel die Hinausstrebenden rasch die Liebe zur Heimat, die Angst vor der ziellos schweifenden Phantasie und dem drohenden Abgrund. Die Schatten der römischen Grenzwälle wurden wieder sichtbar. Die Wesen zogen sich innerlich zusammen und stemmten sich gegen eingebildete Barbaren in nordischen Wäldern. Und heute, nachdem der vierjährige Krieg all diese Gefühle noch verstärkt, hat die Tradition die Kinder des Landes wieder um ihre Fittiche gesammelt. Der Reïntegrationsprozeß, den De Maistre in der Ideen-, Chateaubriand in der Gefühlsentwicklung einleiteten, ist nach vielerlei Stößen und Gegenstößen zu ruhigerem Fortschreiten gekommen. Die laizistische Gegentradition hat einen Teil ihrer Werbekraft eingebüßt.

Das zeigt sich am stärksten bei der Jugend. Gleichgewicht ist nach Grosset ihr Kennzeichen. ‚Die Jungen sind von überraschender Reife und beruhigender Willenskraft.‘ Im Quartier latin wird nicht mehr ganz in der alten Weise gearbeitet und gelebt; mechanische Gedächtnisdrillerei, hohle Beredsamkeit werden wenig geschätzt. Ernst und Nüchternheit, Entschlossenheit und Arbeitsamkeit sind häufiger als früher. Das Erotische tritt zurück, gesunde Kameradschaftlichkeit gewinnt an Bedeutung. Die Kriegsteilnehmer insbesondere wollen das Verlorene rasch einholen. Bei vielen artet dieser gesunde Realismus in ungesunde Streberei und hemmungsloses Genußstreben aus, worüber starke Klagen laut werden.

Dieser Realismus ist dem Praktischen, der allgemeinen Ordnung, der beruflichen Arbeit, der gewerkschaftlichen und genossenschaftlichen Bewegung, der sozialen Tat, der kirchlichen Übung und Disziplin, nur teilweise aber der Politik und dem Militarismus zugewandt. Das zeigt sich im Neusyndikalismus (G. Valois), der die Berufstätigkeit an Stelle des Mythus vom Generalausstand setzt, und in der Bewegung der Arbeitsgemeinschaften, Les équipes sociales (Robert Garric), in denen Studenten und Arbeiter Jüngere um sich sammeln und fortbilden. Diese unterscheiden sich von den alten sillonistischen Bestrebungen durch ihre politische Neutralität und ihre bescheideneren, praktischeren Ziele. Garric gelang

* Vergl. 1. den Jahresbericht 1921 des ‚Nationalbundes der Studenten‘ von Generalsekretär Emmanuel Beau; 2. die Umfrage von Léon Grosset in der Revue française über ‚die Haupttendenzen der Nachkriegsjugend‘ (August 1922); 3. die Umfrage von Gonzague Truc in der ‚Opinion‘ (22. und 29. Sept. und 13. Okt. 1922) über denselben Gegenstand.

es in diesem Jahre, hundert junge Leute zu solcher Hilfsarbeit und Ausbildung ihrer Führereigenschaften zu bringen. Fast dasselbe, was Sonnenschein vor über zehn Jahren schon kraftvoll zu verwirklichen suchte und was hoffentlich in der einen oder anderen Form wieder auflebt. Mit der Politik will man nichts zu tun haben; der Regierungsform steht man gleichgültig gegenüber, weil man die großen Worte nicht schätzt und die unterjochte Presse verachtet; ausgenommen sind die extremistischen Rechts- und Linksgruppen. In der École normale sind von 200 Internen 50 Sozialisten. Die meisten interessiert mehr die wirtschaftliche als die politische Weiterbildung. Charakteristisch ist auch, daß die nichtextremistischen republikanischen Jugendorganisationen, die vor dem Krieg 100 000 Mitglieder hatten, jetzt nur noch 35 000 haben.

Vom Antimilitarismus der École normale supérieure heißt es, daß er fast keine Ausnahme kennt. Die Kriegsteilnehmer fühlen sich schlecht behandelt (‚ohne jede Entschädigung', ‚Nichtbeachtung' s. u.), die andern sind ungehalten wegen der ungeschickten Inbetriebsetzung des militärischen Unterrichts in der Schule. Der Patriotismus sei dabei über jeden Zweifel erhaben, nur sei er zurückhaltend und vorsichtig. Keinen Raum biete die Schule für einen gereizten Nationalismus, den keiner dort hochhalten könne. Dies schreibt ein Katholik. Daß die antwortenden Sozialisten und Kommunisten so denken, nimmt nicht wunder. Die Ausnahmen sind wohl nur die drei bis vier Anhänger des ‚integralen Nationalismus' (Maurras); an anderen Schulen in erster Linie die von Beau erwähnten sechzig Neumonarchisten der École centrale, überhaupt die siebenhundert Bezieher des Étudiant français, in dem der Geist von Maurras weht.

Bei der Stellung zum **geistigen Leben** kann natürlich von einer irgendwie gearteten Gleichmäßigkeit nicht die Rede sein. Man ist allgemein gegen luftige Theorien und geistreiche Ideen. Sollen Ideen Annahme finden, muß die Herkunft aus der Erfahrung und die Verwertbarkeit im Leben deutlich sein. Im Wirklichen (im Geschichtlichen und Sinnfälligen) müssen sie sich bewegen.

In der wissenschaftlichen Arbeit sind die philologischen und die oratorischen Methoden gleichermaßen gering geschätzt. Man möchte die hoheitsvolle Isolierung der Professoren und die versachlichte Wissensübermittlung überwinden. Man wünscht auch in den Vorlesungen ein Näherkommen, ein gemeinsames Bemühen um die Ergebnisse. Das Ideal scheinen die Philosophen **Brunschwicg** und **Le Roy** zu sein, während die Philologen und Literarhistoriker abgelehnt werden. Die katholischen Historiker schwärmen für Goyau, die Philosophen und Literarhistoriker für die Kirchenväter, besonders für Augustin. An anderer Stelle wird der wachsende Einfluß Jacques **Maritains** festgestellt und die Wiedergeburt des Thomismus als das wichtigste Zeichen hingestellt.

Interessant sind die Feststellungen, die die tatsächlichen literarischen Einflüsse betreffen. Der Präsident der naturwissenschaftlichen Abteilung des ‚Allgemeinen Studentenbundes', also nicht ein beliebiger Student, schreibt: ‚Die Herrschaft von Barrès, Bergson und Bourget scheint vorüber zu sein. Der Einfluß von Gide, Claudel und allgemein der Schriftsteller der Nouvelle revue française ist immer noch sehr lebhaft, und den Maurras der ‚Anthinéa' schätzt man mehr als den Meister der Politik. Was France anlangt, so wird er als Klassiker geschätzt und geachtet, d. h. schon etwas aus der Ferne, und wollte man sein Werk als Bildungsstoff verwerten, so vermöchte er in der Gegenwart keinen bestimmten Einfluß auszuüben.' Ähnlich schreibt der Berichterstatter der École normale: ‚Der Einfluß von Barrès ist so ziemlich vorüber... Der Einfluß von

A. France und R. Rolland nur im sozialistischen Milieu wirksam; der von Gide unter den Kameraden, die keiner Gruppe angehören.' Der Generalsekretär des ‚Bürgerbundes' stellt fest: ‚Man liest weder Barrès noch Bergson. Sehr Wenige sind ausreichend literarisch gebildet. Giraudoux und Proust langweilen sie nicht.' Dagegen findet Garric, daß Barrès immer noch viel gelesen wird. Man lobe ihn, weil er den ganzen Wert und die Kraft der Tat gepriesen habe. Die leichten Romane und Theaterstücke, die zwischen 1900 und 1910 soviel Ansehen genossen und die von Kunst und Moral gleich weit entfernt waren, sind nicht gut angeschrieben; Vogüé, Barrès, Bazin, Psichari und Hémon mit Marie Chapdelaine haben ein zahlreiches Gefolge von jungen Bewunderern.' Zu erwähnen wäre noch, daß Bourgets vielberufene Vorrede zu ‚Le Disciple' (1889) an zwei Stellen bedeutsam erwähnt wird.

Was die Stellung zur Religion anlangt, so ist die unbestimmte, zu nichts verpflichtende Geheimnis- und Moralschwärmerei der Neuchristen endgültig überwunden.

Die Indifferenten spüren, daß der in Sport und Streberei rauh gewordenen Jugend eine spiritualistische Reaktion nottut, in der ‚Gewissen und Gemüt einen rechten Anteil haben'. Wenn sie auch nicht viel für metaphysische Systeme übrig hat, so sucht sie doch eine Nahrung, die ihr Gemüt erfüllt und ihre ‚mystischen' Bedürfnisse befriedigt, meint ein anderer. Dieser Mystizismus lebt im Kommunismus, Pazifismus, Humanitarismus und im Saint-Simonismus. Ungerecht scheint es nur, wenn an einer Stelle Barbusse und Marc Sangnier nebeneinandergestellt werden.

Die Katholiken sind in starken Gruppen organisiert und praktisch-‚mystisch' orientiert. Der 50 Mitglieder zählende Kreis der École normale (von 200) hat eine wöchentliche religiös-wissenschaftliche Besprechung (Kirchengeschichte und Dogmatik, wissenschaftliche Methode, peinlichste Orthodoxie), eine eigene Vinzenzkonferenz und periodische Exerzitien. ‚Das innere Leben wird unterhalten durch den möglichst fleißigen Besuch des Gottesdienstes der Kirche, deren Liturgie sie leidenschaftlich lieben, und durch die tägliche Pflege des betrachtenden Gebetes, in das alle eingeführt sind. Als Beweis für die Lebendigkeit dieses Interesses wird angeführt, daß eine Dominikanerzeitschrift (gemeint ist wohl ‚La Vie spirituelle, ascétique et mystique', Verlag Lethielleux) seit ihrem Erscheinen annähernd fünftausend Bezieher hat.

Was die Sittlichkeit ganz allgemein angeht, so wird eine starke Lockerung der alten Bande festgestellt. Wo man, außer in den geschlossenen Weltanschauungskreisen, davon noch reden könne, sei es mehr eine Art Programm, in dem Sport und Hygiene eine Rolle spielen, in dem die Beziehungen zur Gemeinschaft vernünftig geordnet werden, weniger aber persönliches Vollkommenheitsstreben.

Dr. Hermann Platz.

Philosophie

Astrologie als Erfahrungswissenschaft? Kürzlich hat der Prozeß gegen einen Astrologen Aufsehen erregt. Daß man das gewerbsmäßige und honorierte Horoskopstellen für jeden Beliebigen unterbindet, ist im Interesse einer geistigen Volkshygiene ganz gerechtfertigt. Die hysterische Neugier, die sich auf ‚Übersinnliches' stürzt, in ‚Geheimwissenschaften' vertieft, ist eine seelische Krankheit unserer Zeit, die nicht genug bekämpft werden kann. Wer dieser Krankheit nicht als Arzt gegenübertritt, in dem Bestreben zu helfen, sondern als Kurpfuscher möglichst viel Kapital aus ihr schlagen will, macht sich auch moralisch strafbar. Doch mit der Verurteilung einer die verirrten Instinkte der Masse ausbeutenden Praxis ist die metaphysische Frage noch nicht abgetan, ob nicht doch Beziehungen

bestehen zwischen Sternhimmel und Erde, ob die Sterne auf das irdische Geschehen einwirken oder vielleicht eine große, in der Schöpfungsordnung begründete Harmonie besteht zwischen dem Wandel der Gestirne und dem Menschenschicksal. Und wenn solche Beziehungen wirklich beständen, — ihre Möglichkeit ist keinesfalls schlechtweg abzuweisen, um so weniger, je mehr man die Welt als einen von Schöpferweisheit sinnvoll gestalteten Kosmos auffaßt —, so bliebe immer noch die Frage übrig, ob sie denn für uns Menschen bis in die Einzelheiten hinein erkennbar seien. Uralte Regeln, Geschick und Charakter des Menschen aus den Sternen abzulesen, sind überliefert und bis in die neueste Zeit hinein fortgebildet worden. (So hat man z. B. die neu entdeckten Planeten Uranus und Neptun alsbald in das System der Astrologie einbezogen.) Ob sie stimmen, wie sie etwa zu berichtigen seien, oder ob bei jedem Versuch der Nachprüfung sich niemals ein Sinn in ihnen finden lasse, das kann schließlich nur die Erfahrung lehren. Man müßte die Horoskope möglichst vieler Menschen, die man gut kennt oder die im öffentlichen Leben und in der Geschichte so deutlich hervorgetreten sind, daß ein Urteil möglich ist, stellen und mit ihrem tatsächlichen Leben und Charakter vergleichen. Oscar A. H. **Schmitz** macht in seinem soeben erschienenen Buch ‚**Der Geist der Astrologie**' (Georg Müller, München 1922) den geistvollen Versuch, die Astrologie solchergestalt als Erfahrungswissenschaft zu rechtfertigen. Er verarbeitet eine Fülle von Material aus den Horoskopen bekannter Persönlichkeiten der Vergangenheit und Gegenwart. Bismarck und Luther, Goethe und Richard Wagner, Wilhelm II. und der Reichspräsident Ebert, Hindenburg und Hugo Stinnes, Rudolf Steiner und die Brüder Thomas und Heinrich Mann und mancher andere werden da genannt. In allen Fällen ist die Übereinstimmung zwischen astrologischer Theorie und Wirklichkeit überraschend. Wer der Astrologie skeptisch gegenübersteht, den wird das allerdings noch nicht völlig überzeugen können. Denn die Zahl der Untersuchungsobjekte ist doch noch verhältnismäßig klein und die Deutungsmöglichkeiten sind recht mannigfaltig. Aber zu denken geben diese Tatsachen dem nach metaphysischer Erkenntnis Strebenden..

Schmitz selbst ist es ja auch nur um die Erkenntnis zu tun. Er macht kein Gewerbe aus der Sache. Durch eine schicksalhafte Fügung, von der er ausführlich berichtet, ward ihm die Astrologie zum persönlichen Erlebnis. Nun schreibt er ein Buch über sie, das kein Lehrbuch sein will, sondern sich zu einem solchen verhalten ‚wie eine persönliche Reisebeschreibung eines wenig bekannten Landes zu einer wissenschaftlichen Monographie'. Was ihn an der Astrologie von Anfang an anzog, das war ihre Erkenntnis und Unterscheidung der verschiedenen Seelenkräfte, die in immer neuen Mischungen in den einzelnen Menschen wirksam sind. Schon vor Jahren hat er einmal in der Novelle ‚Die Begegnung der Götter', einer seiner stärksten Dichtungen, diese Kräfte in sieben typischen, den sieben Planeten der Astrologie entsprechenden Menschengestalten, verkörpert. Als Student schon suchte er nach ‚einer gesetzmäßigen Individualpsychologie', ohne sie in den psychologischen Vorlesungen und Seminarien unserer Universitäten zu finden. Was er dort lernte, war, wie er berichtet, ‚kollektiv, betraf die Menschen überhaupt, die mir von Kindheit an stets sehr gleichgültig waren, denn mich interessierte nur **der** Mensch gerade im Hinblick auf das, worin er sich von **den** Menschen unterscheidet'. In der Astrologie glaubt er nun das Mittel zur Erkenntnis des individuellen Menschen gefunden zu haben. In erster Linie dient sie ihm zur Selbsterkenntnis. Auf das Vorausberechnen der Zukunft und die Wahl günstiger Stunden dagegen

legt er weniger Wert. Ja, er schreibt geradezu, er könne ‚nicht viel Gutes darin sehen‘. Auch das hat er alles am eigenen Leibe erprobt und die Erfahrung gemacht, daß er besser fuhr, wenn er sich ‚seinen Sternen‘ blindlings überließ, ohne astrologische Berechnung. Die Astrologie ist eben vieldeutig. Schmitz betont, daß ihre Prophezeiungen im einzelnen stets mehrere Möglichkeiten offen lassen. Es geht auch bei weitem nicht alles in Erfüllung, was das Horoskop anzeigt, aber alles, was tatsächlich geschieht, wird nach den von Schmitz gemachten Erfahrungen im großen und ganzen von ihm angezeigt. Der Skeptiker würde hier einwenden, daß eine solche nachträgliche Interpretation schließlich immer möglich sei, und sich das Versagen strikter Vorhersagen gern als entscheidendes Argument gegen die Astrologie zu eigen machen. Doch auf dieser Ebene ist Schmitz nicht zu packen. Er dringt tiefer, indem er jenes Versagen geradezu für notwendig hält, für bedingt durch die Freiheit des menschlichen Selbst, die auch durch die Astrologie nicht aufgehoben wird. Nicht einmal das eigene Wesen des Menschen, dessen Schau im Horoskop wie in einem Spiegel er als den ‚wesentlichen Gewinn eines ernsten astrologischen Studiums‘ bezeichnet, ist astrologisch absolut determiniert. ‚Nicht weil die Sterne an meinem Geburtstage so standen‘, schreibt Schmitz, ‚bin ich so geworden wie ich bin, sondern weil ich so war, konnte ich eine durch diese Konstellation bedingte Menschlichkeit annehmen. Deren Form aber ist sehr allgemein und vieldeutig. Sie läßt unzählige Möglichkeiten offen. Gäbe es nur eine einzige, wozu wäre dann dieses Leben nötig gewesen?‘ Die Astrologie zeigt nur, ‚was für Pferde einer im Stall hat‘. Was das ‚transzendentale Selbst‘, das sich hinter der Maske der menschlichen Persönlichkeit verbirgt (persona = Maske), jenes ‚große X, das sich astrologisch nicht erkennen läßt‘, aus diesen Möglichkeiten schöpferisch gestaltet, entzieht sich der Berechnung. ‚Das Horoskop stellt nur das Instrument dar. Wie das Selbst darauf spielen wird, ist nicht vorauszusehen.‘ Die Kenntnis dieses Instrumentes aber kann das Selbst instand setzen, gut darauf zu spielen. Und das ist nach Schmitz der eigentliche Gewinn der Astrologie. ‚Nur so ist das astrologische Gesetz zu verstehen‘, so schreibt er, ‚daß der Weise die Sterne beherrscht: nicht, indem er ihr Wesen ändert, sondern indem er die in ihm selbst wirkende schöpferische Kraft im Sinne ihres Wesens walten läßt, ohne sie durch menschliche Willkür der Triebe (Mars), des Verstandes (Merkur), der Trägheit (Saturn) oder durch Mißverständnisse ihrer Wirkungsweise zu stören.‘ Neben diesem X des transzendentalen Selbst sind vor allem Rasse und Milieu für die Gestaltung eines Menschenschicksals wesentliche Faktoren, die nicht in den Kreis der Astrologie fallen. ‚Zu der völligen Unerforschbarkeit dieser eigentlichen Individualität kommt also‘, wie Schmitz ausführt, ‚als Hauptgrenze der Astrologie nach unten, daß Charakter, Gemüt, Intelligenz, Wille, deren Elemente deutlich im Horoskop zu finden sind, sich verschieden, je nach Rasse, Heredität und Milieu abtönen. . . . Alle die generellen Bedingungen, durch die das geistige und seelische Niveau eines Menschen bedingt sind im Gegensatze zu seinen persönlichen Eigenschaften, wie Verstand und Moralität‘, sind ‚nicht im Horoskop zu finden.‘ Deshalb braucht — das hebt Schmitz nachdrücklich hervor — der gute Astrolog neben der astrologischen Technik nicht nur den intuitiven Blick, der die mannigfaltigen Möglichkeiten des Horoskops zu einer sinnvollen Einheit zusammenschaut, ähnlich wie der Arzt aus verschiedenen Symptomen eine Diagnose stellt, sondern auch umfassende Welt- und Menschenkenntnis, um auch jene der astrologischen Berechnung sich entziehende Faktoren gebührend berücksichtigen zu können.

Aus vielen Einzelheiten spricht bei

Schmitz diese Welterfahrung. Die Sehnsucht nach ihrer Systematisierung hat ihn ja zur Astrologie getrieben. Besonders der zweite Teil des Buches, ‚Astro-Psychologie‘, der die psychologische Wirkung der einzelnen Planeten und Tierkreiszeichen schildert, ist reich an feinen Bemerkungen, die an des Verfassers ‚Brevier für Weltleute‘ erinnern. Dagegen spricht das eigentlich Astrologische darin den der Astrologie Fernerstehenden weniger an. Knapp und ohne empirische Begründung hingestellt, gewinnen die Sätze hier ein dogmatisches Gepräge, das sie als reine Mythologie erscheinen läßt. Stellenweise verläßt Schmitz den im ersten Teil festgelegten Boden der Erfahrungswissenschaft völlig. ‚Die im vorigen Abschnitt geschilderten Planeten und ihre Tierkreissymbole‘, so schreibt er, ‚sind nichts anderes als Genien oder Dämonen. Wer sich mit ihnen in Verbindung setzt, treibt Magie.‘ Die astrologische Erfahrung berechtigt höchstens zu der Feststellung, daß eine seltsame Korrespondenz zwischen kosmischem und irdischem Geschehen obwaltet. Der Schluß auf eine kausale Wirkung der in den Gestirnen verkörperten kosmischen Kräfte ist schon sehr kühn, bedenklicher noch diese Wendung ins Magische, die Schmitz zum Schluß macht. Eine vorsichtige Deutung würde aus den astrologischen Hypothesen — wenn sie sich wirklich immer mehr als wahr erweisen sollten — nur auf eine großartige Harmonie der gesamten Schöpfung schließen können, in der irdisches und himmlisches Geschehen nach dem Willen des Weltschöpfers stets einander entsprechen — damit der weise Einklang des Werkes den Schöpfer lobe. Diese Auffassung, die sich in das christlich-theistische Weltbild sehr wohl einfügen würde, paßt allerdings schlecht zu Schmitzens Lehre, daß in der Schöpfung ‚die Gottheit als blind schaffender Gott nach einem Organ strebt, in dem sie sich selber bewußt zu werden vermag‘, und daß der Sinn der Schöpfung sei die ‚Selbstoffenbarung der Gottheit durch die Vergottung des Stoffes und der Welt im Menschen‘.

Schmitz sieht wohl, wie gefährlich die Astrologie für die Masse ist, aber er meint, heute müsse man ihre Erkenntnisse offen verkündigen, denn die Menschheit als Ganzes sei aufgegeben, und die Wenigen, die auserwählt seien, in die neue Schöpfung göttergleicher Wesen, zu der sich die Natur anschicke, hinübergerettet zu werden, bedürften dieses Wissens. Der Pöbel möge ruhig daran zugrunde gehen. Diese moderne biologistische Eschatologie — besonders in der naturalistischen Begründung, die ihr Hans Blüher durch die willkürliche Konstruktion einer ‚primären‘ und ‚sekundären‘ Menschenrasse gegeben hat, im Grunde nur das negative, ins extrem Aristokratische gewendete Gegenbild der kommunistisch-sozialistischen — entzieht sich der Erörterung. Sie ist ein Erzeugnis des durch nichts verbürgten Glaubens. Die Frage nach dem Nutzen der Astrologie läßt sich nicht durch solche Spekulationen, sondern nur durch Betrachtung ihrer psychologischen Wirkung beantworten. Schmitz selbst schreibt darüber: ‚Die Gläubigen werden kaum ein Bedürfnis nach ihr haben. Für die Ungläubigen ist sie Gift. Nur dem nach Erkenntnis Strebenden, der sein Selbst bereits von seinem menschlichen Ich zu unterscheiden vermag, kann sie helfen . . . Nur wer Astrologie zum Zweck der Erkenntnis betreibt, wird Vorteil von ihr haben und ihre Wahrheit sehen. Wer sie vorwiegend aus praktischen Gründen ergreift, der ruft Geister, die er nicht mehr los wird und die ihn narren. Das Beste, was ihm passieren kann, ist, daß er sich enttäuscht abwendet, weil auf sie so wenig Verlaß sei. Die meisten aber verstricken sich durch sie in eine Abhängigkeit vom Fatum, die ärger ist als die der gänzlich Blinden.‘

Nur ganz wenigen Menschen, die nach höchster Bewußtheit streben, ist also nach Schmitzens eigener Auffassung die Astrologie als Mittel zur Selbsterkenntnis von Nutzen. Und auch ihren Kreis hat Schmitz wohl noch zu weit gefaßt, ausgehend von seiner eigenen, bei aller Neigung zur Mystik doch stark intellektuellen Natur. Vielen Menschen, die trotzdem im höchsten Maße Erkennende sein können, wird das intensive Streben nach Selbsterkenntnis und damit auch die astrologische Methode nicht zum Heil gereichen. Es bedeutet für sie eher eine Gefahr. Die Selbstanalyse zerstört ihre ungebrochene Lebenskraft, raubt ihnen die Naivität, mit der sie das Leben kraftvoll anpacken. ‚Den Durchschnitt leitet oft das Schicksal besser, als die eigene freie Entschließung tun würde,‘ schreibt Schmitz. Aber die kindlich-vertrauende Hingabe an die Führung einer höheren Macht in eigener freier und kraftvoller Entschließung ist gerade in unserer Zeit dem Durchschnittsmenschen gänzlich abhanden gekommen. Zu ihr sind nur starke Naturen fähig, die bei allem ursprünglichen und ungebrochenen Erkenntnisdrang doch jene höchste, fast instinktive Weisheit besitzen, von allem möglichen Wissen nur das ihnen im tiefsten Sinne heilsame zu suchen, die Erkenntnis, die ihnen ‚frommt‘, die sie fromm macht und ihrem höchsten Ziele entgegenführt. Schmitz würde solche Menschen unter die ‚Gläubigen‘ einreihen. Mit Recht, aber ein Unrecht ist es dann, ihnen den ‚Erkennenden‘ als höheren Typus entgegenzusetzen. Gerade der Glaube ist ihnen die Pforte zur höchsten Erkenntnis. Und sie leben in der durch göttliche Offenbarung verbürgten Gewißheit, daß dies heilsame, erlösende Wissen, das sie erstreben, auch zugleich das wahrste und tiefste ist. Im Gebet tun sich dem Gläubigen alle Tiefen und Weiten des Kosmos auf. Betend erkennt er mehr vom wahren Wesen der Welt und des eigenen Selbst, als dem bloß ‚Erkennenden‘ alle astrologische Berechnung lehren kann.

Otto Gründler.

Kunst

Heckers Fresken in Köln. Der Stilwandel, der unter allen Kunstgattungen in der Malerei am ehesten sichtbar wurde, an dessen Beginn van Gogh, Gauguin und Cézanne stehen, macht den Umschwung im Lebensgefühl und in der gesamten seelischen Haltung der Menschheit unseres Kulturkreises offenbar. Es handelt sich um eine Wendung gegen Materialismus und Individualismus. Darin ist die Entformung der Dinge und die Formung ihres Wesens, ihres Begriffes, ihrer innewohnenden Gesetzmäßigkeiten begründet. An die Stelle des rein malerischen Sehens, der impressionistischen Formauflösung tritt die zeichnerische, lineare Formung und die kompositorische Synthese. Raumprobleme und Maßbeziehungen und nicht mehr Lichtprobleme werden schaffend erörtert. Es ist der Weg zu einer neuen Bildarchitektur und von hier aus zur neuen Bauweise, und Bild und Bau bekommen neue praktische Beziehungen. Mit der Bildform, dem Bildgehalt und der Bildaufgabe verändern sich auch Format und Technik und schließlich sogar die Stellung des Künstlers in der Gemeinschaft. Die Aufgabe wird als zu klein empfunden, für irgend einen zu feinstem Genießen befähigten einzelnen Menschen ein intimes Bild zu schaffen für einen stillen Winkel in einem privaten Raum. Aus dieser bürgerlich kleinen Welt soll das Kunstwerk heraustreten und zu einer Angelegenheit einer Gemeinde durch Generationen hindurch werden. So tritt auch ter Künstler heraus aus der früher stolz gesuchten Einsamkeit und Einmaligkeit und wird Träger eines neuen Gemeinsamkeitsbewußtseins, eines neuen Lebens, einer neuen Zeit. Diese Künstler suchen nach Symbolen des Inhaltes und der Form.

Tragen schon die Bilder van Goghs und Gauguins den Anspruch in sich, einem Raum Charakter zu geben, so hat die neue Gesinnung nach ihnen in Formerkenntnissen die Mittel gesucht, auch große Flächen durchzugestalten. Daß die frühere romantisch-naturalistische Gesinnung an einer Monumentalaufgabe scheitern mußte, haben Gebhardts und Steinhausens Versuche gezeigt. Der neue Kunstwille wandte sich mit wirklicher innerer Notwendigkeit den monumentalen Techniken zu, dem Mosaik, der Glas- und Freskenmalerei, die er außerordentlich bereicherte und vertiefte. Eine früher unbekannte Handwerklichkeit wird erstrebt. Denn große Inhalte muß man in großen und tiefen Formen und in einem kostbaren und haltbaren Material wiedergeben, das das Kunstwerk den Zufälligkeiten späterer Einflüsse entzieht. Ein solches Material übt einen ungemein erzieherischen Einfluß auf die Künstler selbst aus, denn es verlangt klare Formen und somit klare geistige Vorstellung und verbietet alle ‚trucs'. So durchdringt Kunst das Handwerk. Hierin wie in allem sind diejenigen Schöpfer, denen das geistige Sehen gegeben ist; sie empfinden gleichzeitig das Material, die Ausdrucksform und die tiefe Menschlichkeit. Das ist eine Lehre der ganzen Kunstgeschichte. Als Handwerker steht der Künstler in der Gemeinschaft, der er auch Träger einer neuen Gesinnung, eines neuen Lebensgefühles sein will.

Viele dieser Künstler kommen aus dem Handwerk. So spielte Thorn Prikker, der ja in so vielen Techniken, im Fresko, im Mosaik, in der Glasmalerei, in der Intarsienkunst, der Weberei und vielem sonst, unser Materialverständnis vertiefte und darin Werke von tiefster Innerlichkeit schuf, als Knabe zwischen all den Dingen des Dekorationshandwerkes im Geschäft seines Vaters. Für so einen Künstler hat eine Technik keine Geheimnisse mehr und bleibt, was sie sein soll, nur Mittel.

Auch der Kölner Peter Hecker kommt aus dem Handwerk, lernte und arbeitete als Dekorationsmaler. Daneben zeichnete und malte er trotz mangelhaften Unterrichts erstaunlich frisch. Endlich konnte er zur Akademie nach Düsseldorf ziehen, wo er es aber nicht lange aushielt; dann arbeitete er bei Becker-Gundahl in München. Von diesem Lehrer hat er viel gelernt, was ihm für seine Wandbilder dienen kann. Bis in die Kriegszeit hinein rang er nach Befreiung aus den Akademieeinflüssen und nach einem besseren Begriff von Kunst. Im Holzschnitt fand er sich zuerst und den Weg zu den Formerkenntnissen unserer Zeit und ihrem Sinn. Hier rhythmisierte er die Fläche, während früher sein Streben nach schönen und reichen Valeurs ausging. Gestalten und Vorgänge führt er dabei auf einfachste Formen zurück und findet darin eben den Wesensausdruck seiner einfachen menschlichen Natur. Vom Holzschnitt aus gestaltet er dann einige Aquarelle und Bilder, durchdringt die flächige Form mit seiner rheinisch frohen Farbigkeit. Diese Farbigkeit bekommt Eigenwert, Symbolkraft und verliert das Materielle, das aller Ölmalerei so leicht anhaftet, und Farbe und Form bilden immer mehr eine Einheit. Das ungefähr war die Lage seiner Kunst, als ihm durch das ‚Institut für christliche Kunst' ein Freskoauftrag vermittelt wurde.

Ein Pfarrer Haverkamp von St. Mechtern in Köln vertraute ihm die Wände einer Kriegergedächtniskapelle an, wohl kaum aus Liebe zur modernen Malerei, sondern weil er sich von der Ehrlichkeit des Menschentumes in diesem Künstler seelsorgliche Früchte für seine Gemeinde versprach. Eine Pietàgruppe malte Hecker auf die Frontwand der Kapelle, deren schwere Masse recht unvermittelt auf der Fläche steht. Die Engelgruppen in den Diagonalen festigen die Bildebene nur ungenügend. Es ist noch eine gewisse Angst vor dem großen Format fühlbar. Es fehlt auch die Sicherheit und die Er-

fahrung in der Malerei selbst. Wohl sind z. B. Teile der Engelgruppen wundervoll aquarellierend gemalt, jedoch das Gewand der Mutter ist sehr materiell als Farbe, schwer und deckend gemalt. Da kommt der Farbkörper nicht zu jenem geheimnisvollen verhaltenen Leuchten, wie es im Fresko sein muß. Der große Ausdruck des Kopfes der Mutter ist noch nicht ganz erfüllt. Dagegen ist der Christuskopf und die ganze Gestalt mit tiefstem Ernst durchdrungen, da ist kein Raum für genießerischen Geschmack. Unter den Engelsköpfen gibt es sehr schöne Einzelheiten. Auch der thematische Farbklang des Schmerzes ist nicht restlos durchgeführt. Es mangelte wohl noch die Einsicht, wie ein auf nassen Verputz gemalter Ton nachher aussieht. Im Ornament- und Schriftsockel gibt es recht unglückliche Stellen.

Dagegen ist die zweite Wand dieser Kapelle mit der Grablegung und Auferstehung ein großer Fortschritt. Die Fläche hat vor allem in der Auferstehungsszene ihre Durchrhythmisierung erfahren. Das Aufschweben der Christusfigur ist als Bildmotiv durchgeführt und bestimmt die gesamte Linien- und Flächenführung. Der besseren formalen Durchdringung entspricht auch die größere Konzeption. Die Christusfigur ist vielmehr Symbol als in der Pietà, wo das Menschliche noch klein und kraß hervortritt. Dem entspricht auch die Aufteilung des Gewandes, das vergeistigter, geformter ist. Der thematische Klang der Szene kommt dem Temperament des Rheinländers natürlich besonders entgegen, der nicht nur äußerlich mit dem rheinischsten Maler August Macke Ähnlichkeit hat.

Dagegen bildet die Grablegung in ihren erdfarbenen Tönen, schwer, traurig, verhalten einen wuchtigen Sockel darunter. Der halbverschleierte Kopf Christi hat Verwandtschaft mit romanischen Holzkruzifixen. Alle die Köpfe dieses Bildes sind von tiefem Leben erfüllt. Die Linien sind vom Karton aus oft tief in den Bewurf der Wand eingedrückt. Der Künstler kennt nun sein Material. Er bleibt auch hier besser im flächigen Charakter einer Wand und wahrt ihn auch in der Farbigkeit.

Die Decke ist leicht und verschwebend gehalten. Auf dem hellen Grund sind verstreut und versät Blumen, Ornamente, Szenen, in denen Engel gefallene Krieger trösten. So wird durch die gesamte Komposition und die Farbenführung die Schwere des Schmerzes durch die Emporführung des Blickes gemildert. Ist erst das Fenster, das jetzt noch kalt in der Auferstehungswand steht, mit farbigen Gläsern erfüllt, so haben wir eine künstlerische Einheit, wie sie in unseren Kirchen so selten geworden ist.

In St. Alban in Köln konnte Hecker eine zweite Kapelle zur Ehrung der Gefallenen ausmalen. Dem Karton von dem kreuztragenden Christus an der Hauptwand, der kniend die ganze Fläche füllt, gegenüber, fürchteten viele, diese Konzeption zerstöre alle Architektur. Nun aber überzeugt das Bild durch seine große Selbstverständlichkeit im Raum; es hat etwas überaus Unproblematisches und Fertiges, schon zu sehr, fürchtete ich anfangs. Architekturteile im Bild geben der Fläche eine klare Aufteilung und verstärken den Eindruck der kühnen Verkürzung in der großen Gestalt. Durch einen Vergleich des steinroten Gewandes hier mit dem gleichfarbigen Mantel der Madonna in St. Mechtern sieht man den Fortschritt in der Aufteilung und in der Behandlung des Farbkörpers. Als Umrahmung finden wir hier auch eine gute abstrakte Form, die an die romanische Zeit leise anklingt. Auch die Ornamente an der Decke und auf den Bögen sind wirkliche Ausdrucks- und keine Schmuckformen von sogenanntem gutem Geschmack. Und zwischen die Ornamente und auf den Flächen der Bögen verstreut finden wir Engel, Sterne und Szenen, von denen hier die Vision des heiligen Antonius wiedergegeben wird.

Es ist eines der schönsten Stücke Heckerscher Kunst. Die Erscheinung wird mit stillem Glück, mit inniger Versunkenheit wahrgenommen, nicht mit jenem aufgelösten Gemüt, das z. B. aus Noldes ‚Pfingsten' spricht. Tiefe Ruhe, gläubige Gewißheit und Stille atmen alle Formen der Figurenumrisse, der Gewandaufteilung, die Wolkenspiele, die Maßbeziehungen der Flächen. Dieselben Gefühlswerte vermitteln die Farben von den erdigen Tönen im unteren Teil aufschwingend zu den blauen, roten und gelben im oberen. Der mimische Ausdruck des verzückten Heiligen und seine ganze Gebärde und die liebe Gestalt des Christuskindes sind sehr unmittelbar gesehen. Diese frische Unmittelbarkeit des ganzen Bildes kommt zum Teil daher, daß es ohne Karton unmittelbar aus der Faust gemalt wurde.

Diese Fresken Heckers haben sicherlich noch nicht immer die letzte Tiefe und Reife. Aber wie wenige Werke dieser Qualität gibt es aus unserer Zeit in unseren Kirchen!

Dr. August Hoff.

Heimatkunde

Erlebte Heimat. Man lächelt vielleicht über den wandernden Forscher, der die Heimat dadurch erschließen will, daß er in mühsamster Kleinarbeit den Boden durchgräbt und Gräberfunde analysiert und Urkunden befragt und die Steine zum Reden zwingt — es ist aber doch so, daß dieser die Heimat tiefer und wahrer erlebt als einer, der von einem sonnigen Hügel über die Täler schaut und mit seinem Gefühl allenfalls in den Gemeinplatz einmündet: Wie romantisch! Heimat erleben ist ein Erkennen, nicht ein Träumen. Deshalb kann ich etwa die Stimmungsbilder, wie sie Marie Theres Baur (Heimat; ein Büchlein für Naturfreunde, Freiburg i. B. 1921, Herder) sammelt, so schön sie als Prosadichtungen anmuten, nicht unter den Begriff der Heimatliteratur einfügen; sie verbinden uns wohl mit der Natur und ihren Geheimnissen im allgemeinen — soweit sie nicht ganz im Subjektiven aufgehen —, aber der ganz eigene und ganz bestimmte Duft einer erlebten Heimat steigt nicht empor aus den verschwimmenden Gefühlen. Ob wohl einer je wieder die Heimat so sachlich, so objektiv, so kräftig erlebt hat wie der alte Geograph Philipp Apianus, der mit ein paar Begleitern zur Sommerszeit 1554 und der folgenden Jahre das Bayerland bereiste, um im Auftrage seines Herzogs alles aufzunehmen: Städte und Dörfer, Hügel und Seen, Klöster und Wälder, Schlösser und Weiler? ‚Einer aber begab sich ins Tal, hielt vor den Stätten still, die etwas im Lande bedeuteten, und nahm ein „Konterfei" der Mauern, Türme und Giebel und der ganzen Gelegenheit und verwahrte es nicht minder sorgsam als die andern ihre mit Namen und Zahlen übersäten Blätter. So ging's sechs bis sieben Sommer lang durch alle Kreise vom Lechrain bis zum Böhmerwald und vom Rupertiwinkel bis ins Ries.' Aus diesen Fahrten entstand aber eine große bayerische Karte für den Herzog (in schwachen Kopien erhalten, die man nicht veröffentlichen sollte), und aus den Handzeichnungen, die dabei angefertigt wurden und von denen ein Teil im Original jetzt in der Staatsbibliothek liegt, die reizenden Holzschnitte Jost Ammanns, die in zierlichen Verkleinerungen auf den Landtafeln Apians wieder erscheinen. Otto Hartig (Altheimatland. Bayerische Städte- und Ortsansichten aus dem 16. Jahrhundert. Holzschnitte von Jost Ammann. Verl. f. prakt. Kunstwissenschaft F. Schmidt, München 1922) hat uns im Anschluß an Apians Landesbeschreibung über diese Zusammenhänge ein warmherziges Buch geschenkt, das jeder liebgewinnen muß, dem die Heimat zu einem Stück seines Lebens wurde. Einige

Reproduktionen aus den ‚Landtafeln' schmücken denn auch den Eingang des feinen und wertvollen Werks von Georg Jacob Wolf, ‚Die Entdeckung der Münchner Landschaft', Bilder und Dokumente aus zwei Jahrhunderten (München 1921, Hanfstängl). Wir fühlen an den Auszügen, die in diesem Buch gegeben werden, allmählich das bayerische Oberland zum Ziel und Mittelpunkt einer Verkehrs- und Industriebewegung werden. Da ist noch der biedere, sentimentale Lorenz von Westenrieder, der bei jedem überwältigenden Naturschauspiel — etwa wenn er vom Wendelstein in die Berge oder in die Ebene schaut — in Tränen ausbricht und in gefühlvoller Ekstase moralische und ästhetische Expektorationen an jede Landschaftsbetrachtung knüpft; da ist der nüchterne Ingolstädter Professor für Ökonomie und ökonomische Botanik, Franz von Paula Schrank, der seine Eindrücke breit und weitläufig, aber in lebendiger Einfühlung in seine Heimat wiedergibt; da fährt Goethe durch die oberbayerische Landschaft und lehrt der Kreisdirektor Joseph von Obernberg, in einer Art Vorläufer des Bädeker, nur nicht so international-geschäftig und geschäftlich eingestellt, ‚die genußreichste Bereisung des bayerischen Alpengebirges'; Ludwig Steub und Heinrich Noë, die Klassiker unter den Entdeckern der bayerischen Naturschönheiten, kommen natürlich oft zu Wort: Steub mehr kritisch und draufgängerisch, Noë mehr schwärmerisch und romantisch, aber beide voll von edler Begeisterung für das, was sie da lieben gelernt haben, beide mit ungebrochnem Sinn für das Schöne an Natur und Landschaft. Neben ihnen fühle ich bei Karl Stieler, der in dem Buch mit Recht auch vertreten ist, immer einen kleinen Unterton von journalistischer Absicht, von geflissentlicher Schönmalerei heraus, die uns der Reinheit des Heimatgedankens nicht recht froh werden läßt. Die zahlreichen beigegebenen Bilder, Reproduktionen von Gemälden, Stichen, Radierungen von Meistern jener romantischen Zeit: Wilhelm von Diez, Gustav Kraus, von Ramberg, Carl Ettinger, Joh. Jak. Dorner, Carl Aug. Lebschée, Max Joseph Wagenbauer, Jos. Gg. Wintter und vielen anderen bis Eduard Schleich, fügen sich so organisch in den Geist des Buches, daß man sie unmöglich daraus missen könnte; freilich, sie tragen auch dazu bei, uns den verlorenen Frieden jener stillen Landschaften noch schmerzlicher ersehnen zu lassen und unsere lächelnde Wehmut noch ein wenig zu verbittern; denn wir müssen fühlen, wie unsere Kraft des Erlebens geknickt ist und wie die ruhelose Verkehrstüchtigkeit unserer Zeit uns so vieles vom Besten geraubt hat. Können wir Menschen eines nervösen Industriezeitalters auch nur annähernd so unmittelbar lebendig das Schönste genießen wie etwa Westenrieder oder Noë? Nur ganz wenigen ist es beschieden, und die müssen auf große Ziele und großen Prunk verzichten. Zu ihnen mag auch Hans Mayr gehören, der seiner frischen ‚Bayerischen Wanderschaft' nunmehr ‚Alte bayerische Erde' (München 1921, Bergverlag) folgen läßt. Auch hier lehrt er uns wieder wandern und schauen: stille Winkel, keusche, unberührte Pfade, verträumte Plätze und wenig befahrene Gaue; Wolframseschenbach, Speinshardt, Truchtlaching an der Alz, Habach, Weihern — wer sucht sonst Weihern von der Station Nannhofen her auf? —, die Ornau — wer kennt in Bayern die Ornau? — und die Hollebau. Zwar hat sich im Gegensatz zum ersten Buch — oder empfindet es nur der Leser so ? — der Meltau der Kriegsjahre und des Wehs über das nach dem Krieg im Mammonismus untergehende Volkstum etwas über die frühere Lebhaftigkeit des Stils gelegt; aber doch ist es nach wie vor die wohltuende kräftig-muntere Freude am Sehen, der ungekünstelte, natürliche

Impressionismus, die kernige Echtheit, die individuelle Unabhängigkeit von allem Konventionellen und Süßlichen, die uns auch in diesem Wanderbuche heimisch werden lassen. Die reine Freude an der Schau, vertieft und gefestigt durch geschichtliches Mitleben an den Schicksalen der Heimat! Denn oft ist nur die Heimatgeschichte das Ephpheta für den stummen Boden und die stummen Steine. Sie wird, je feindseliger die Gegenwart an der Zerstörung des Heimatgefühls arbeitet, in vielen Fällen als sein letzter Hort stehen bleiben. Geschichlich in erster Linie ist das ‚Recht der Heimat‘, von dem Hans Karlinger im ersten Heft der „Heimatbilder‘ (herausgeg. vom Bayer. Landesverein für Heimatschutz. Verlag für prakt. Kunstwissenschaft, München 1921) spricht. Ich möchte, diese Heimatbilder (Heft 2: K. A. v. Müller, Landtagebuch; H. 3: H. Ullmann, Eichstätt; H. 4: A. Pfeiffer, Pfälzische Dorfbilder) kämen in recht viele Häuser und Hände; mustergültig ausgewählt sind die Aufnahmen, nach denen die Bildtafeln hergestellt; der knappe Text, der beiliegt, führt in raschem, aber lebendig-anschaulichem Zuge in das Sehen der Bilder hinein. Sehen lernen, künstlerisch, geschichtlich, heimatlich sehen lernen — nur das kann aus jener Verflachung, die von einem leidigen Sentimentalismus her dem Heimatgedanken droht, retten! Um dieses Schauens willen müssen wir das ‚Bayerische Wanderbuch‘ (München und Berlin 1922, R. Oldenbourg), das im 1. Band (Schriftleiter Max Hauttmann und H. Karlinger) ‚München‘ enthält, aufrichtig begrüßen. Hier ist endlich und endgültig — so hoffen wir — das Problem des künstlerisch-heimatlichen — wir dürfen nicht sagen: Führers — Beraters, des Lehrers, des Wanderfreundes in einer feinsinnigen Art gelöst. Mit einem solchen Führer sollten alle Klassen unserer Mittelschulen die Stadt kennen lernen; er würde ihnen Geschichte und Kunstgeschichte und Heimatliebe vermitteln helfen. Von der Heimat muß ja das geschichtliche Denken des Volkes genährt werden; die Heimat selbst muß die Grundlage für das Wissen um ihre Vergangenheit sein. Wie es in einem der schönsten und feinsten Bücher aus der ganzen Heimatliteratur* heißt: Wir müssen erleben die ‚Formwerdung des heimatlichen Geistes‘. In diesem Geiste, nur unter ungleich stärkerem Hervortreten des historischen Momentes — auch die beigegebenen Bilder tragen diesen Charakter — will auch der gelegentlich des Katholikentags herausgekommene Führer ‚München für Einheimische und Fremde‘ von Dr. Joseph Weiß wirken (Kempten 1922, J. Kösel & Friedrich Pustet). Es ist vor allem der Reiz des Intimen, Alteingesessenen, Vaterstädtischen, der über diesen Blättern liegt und auf uns wirkt.

Kann auch in einer Anthologie das objektive Leben der Heimat so zum Durchbruch kommen wie bei einem schönen, aus einem einzigen Erleben geflossenen Wanderbüchlein? Geht hier nicht vielmehr an Kraft und Eindringlichkeit verloren, was — vielleicht — an Allseitigkeit und Überblick gewonnen wird? Jedenfalls bin ich bei dem Buch von Joseph Meyer, ‚Was das Münchner Kindl erzählt‘ (München 1922, Lindauer) nie ganz warm geworden; in ihm weht eine zwar ganz biedere, aber etwas schulmeisterliche und dilettantisch-unkünstlerische Atmosphäre. Auch das kulturgeschichtlich gewiß ganz beachtenswerte, durch Reproduktionen alter Abbildungen geschmückte Buch von A. Dreyer, ‚Altmünchen im Spiegel des Humors‘ (Parcus & Co., München 1922), läßt noch mannigfache Ansprüche an eine ästhetisch und historisch würdige Auslese unbefriedigt. Dagegen bemühen sich auch die jüngeren Bände der Brandstetterschen

* Hilde v. Beckerath, Das niederdeutsche Dorf, Braunschweig (Westermann) 1922.

Sammlung durchweg um die Konzentration der verschiedenen Kräfte und Zweige des Heimatgedankens in einem einheitlichen, lebendigen, schöpferischen Gefühl. Stark lokalpatriotisch eingestellt, aber an Echtheit unantastbar ist z. B. Tony Kellens ‚Schwabenland', fein abgetönt und den schwierigen Stoff, das koloniale Sachsen, d. h. das Gebiet von der Saale bis Schlesien und vom Erzgebirg bis Magdeburg, mit sicherer Hand und ohne gekünstelten Überschwang zusammenfassend das ‚Sachsenland' von O. Eduard Schmitt. Karl d'Ester sucht in einem neuen Band ‚Wir Rheinländer' dem Volk und dem Menschen am Rhein und in seinen Nebentälern nahezukommen, in der Hauptsache durch eine belletristische Auswahl (z. B. ist auch der zuerst im ‚Hochland' erschienene Frühmesser' von Leo Sternberg aufgenommen). In 2. Auflage ist erschienen die Sammlung von Richard Nordhausen: ‚Unsere märkische Heimat'; ich will zugeben, daß mir vielleicht der karge Landschaftscharakter der Mark und der Geist ihrer im wesentlichen kriegerischen Geschichte zu heterogen ist, als daß ich Nordhausens Anthologie von innen heraus würdigen könnte; aber die kleine Bildersammlung mit der liebenswürdigen Texteinleitung von Werner Köhler, ‚Brandenburgische Fahrten' (Südl. Teil 1. Hälfte, Berlin 1912, Schoetz & Parrhysius) hat mich viel wärmer, lebendiger, heimatlicher angesprochen.

Wir sehen: eine stattliche Reihe von Büchern — aber lange noch nicht alle! Leise beginnt sich die Furcht zu regen, ob nicht das Ganze wieder in die übliche unfruchtbare ‚Bewegung' ausartet. Ich hasse die ‚Heimatbewegung' als Begriff; denn auch bei dieser Bewegung wird zuviel bewegt, was besser in Ruhe bliebe. Unberufene und Unehrliche beginnen schon neben den Tüchtigen und Wahrhaftigen einherzulaufen. Die reine und reinliche Pflege des Heimatgedankens muß sich — auch in der Literatur — stets zwei Feinde vom Halse zu halten suchen, die sich leider oft wie die besten Freunde gebärden: den Dilettantismus — denn nicht jeder, der da sagt Heimat und Heimatliebe, darf schon Führer und Rater sein — und die häßliche geschäftliche Spekulation, die sich auch der Heimatliteratur bemächtigen kann (man denke an das Land der Bayern in Farbenphotographien, herausgegeben von L. Ganghofer), wie etwa auch die Berliner Firma Wallach eine heimatliche Trachtenschau inauguriert und kostümiert.

Anton L. Mayer-Pfannholz.

Weihnachtsbücherschau

Religiöse Literatur

Die Kunde von einer Renaissance der spekulativen Dogmatik kommt aus Frankreich, wo Garrigou-Lagrange die Aufmerksamkeit auch des Auslandes auf sich zieht. In Deutschland muß man, um einen fruchtbaren Dogmatiker zu nennen, auf Schell — und er war zunächst Apologet und in seiner Spekulation von apologetischen Gedankengängen bestimmt —, auf Scheeben zurückgreifen. Es ist ein Verdienst des Münchener Theatinerverlags, daß er den ersten großen Wurf des 26jährigen Scheeben, ‚Natur und Gnade, eine systematische Darlegung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen', durch den Meister der literarhistorischen Dogmatikforschung, Martin Grabmann, in einer dem Inhalt würdigen Form hat neu herausgeben lassen. Hier ist einer Wiederaufnahme dogmatischer Spekulation der Weg gewiesen: an den entscheidenden Grundfragen muß sie ihre Produktivität bewähren, nicht aber indem sie, was in der Sprache des Herzens als unreflektierte Äußerung frommen Überschwangs sein Recht hat, zu dogmatischen Sentenzen preßt, die manchmal kaum noch das Kriterium echter dogmatischer Weiterentwicklung, die immer theozentrisch ist, aufweisen, auch nicht indem sie periphere Einzelfragen, die lediglich noch eine historische Be-

deutung haben, wieder aufgreift. In diesen Punkten befriedigen nicht alle unsere dogmatischen Lehrbücher restlos. Dankenswert ist das in zweiter, vermehrter und umgearbeiteter Fassung vorliegende ‚Compendium theologiae dogmaticae specialis' von P. Parthenius Minges O. F. M. (Kösel und Pustet) insofern, als es vorzüglich geeignet ist, in das System des großen Franziskanertheologen Duns Scotus, des Doctor subtilis, und seiner Schule einzuführen, während sonst unsere Dogmatiken meist der Richtschnur des Aquinaten folgen. Eine erfreuliche Erscheinung ist die Mariologie, die uns der Dogmatiker Bernhard Bartmann in der Sammlung ‚Katholische Lebenswerte' (Bonifaziusdruckerei) geschenkt hat: ‚Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit'. Vielleicht ermöglichte es gerade die nicht fachtheologisch gestraffte Art dieser Sammlung, neben den festgefügten Sätzen des marianischen Dogmas, das bei Bartmann immer christozentrisch gefaßt ist, die ganze Blüte der Marienverehrung in ihrem Duft und ihrer Zartheit zu entfalten, ohne sie doktrinär zu pressen. In der gleichen Sammlung von ‚Monographien über die Bedeutung des Katholizismus für Welt und Leben' erschien eine Darstellung des Verhältnisses von ‚Kirche und Keuschheit' von Joseph Ries, zugleich eine eifervolle, unter dem Eindruck des tschechischen Zölibatsturmes geschriebene Apologie des Zölibates. Die Kirche, wie sie einer, der sie für sich entdeckt hat, sieht und andere, die noch suchen, sehen lehren möchte, tritt einem in der Schrift ‚Warum katholisch?' (Herder) von Gertrud von Zezschwitz entgegen, einer Konversionsschrift, die durch ihre Sachlichkeit sympathisch berührt und ein erfreuliches Zeugnis dafür ist, daß es nicht nur aus der Haltlosigkeit des modernen Unglaubens Wege zur Kirche gibt, sondern auch aus der Nachbarwelt christusgläubiger evangelischer Frömmigkeit, wie sie in Neuendettelsau und seinem Diakonissenhaus als ein Vermächtnis des katholisierenden Löhe gepflegt wird.

Die Erforschung der Mystik, der sich unsere Zeit mit besonderer Vorliebe zuwendet, darf nicht allein den Psychologen überlassen bleiben und so den Lebenszusammenhang mit der Dogmatik verlieren. Über ‚Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik' hat Martin Grabmann in der vom Verband der Vereine katholischer Akademiker in gediegener Ausstattung herausgegebenen Sammlung ‚Der katholische Gedanke', die sich schon mit ihrer ersten Nummer: ‚Die Gottsehnsucht der Seele' von Arnold Rademacher aufs beste eingeführt hat, ein knappes, inhaltsschweres Bändchen geschrieben, das über die mystische Bewegung der Gegenwart, Begriff, Methode, System und Psychologie der katholischen Mystik und über den tiefgehenden Unterschied zwischen ihr und der außerchristlichen Mystik mit sicherem Blick für das Wesentliche vorzüglich orientiert. Gerade diese kleine Publikation kann viel dazu beitragen, dem modischen, nebelhaften Gerede über Mystik ein Ende zu bereiten. Eine glückliche Verbindung, wie sie Grabmann wünscht, haben deduktive, auf eine spekulative Prinzipienlehre abzielende und andrerseits induktive, die verschiedenen mystischen Phänomene und Zustände beschreibende Methode in Joseph Zahns ‚Einführung in die christliche Mystik' (Schöningh) eingegangen, die, 1908 erschienen, nun schon in dritter und fünfter Auflage vorliegt. Reiches Material ist hier mit klarem Urteil gesichtet, mit formalem Geschick gestaltet und durch den Atem echter Religiosität verlebendigt. Hier kann es sich nicht darum handeln, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus eine Kritik des Werkes zu geben. Indem bei Zahn das mystische Leben nicht nur im engeren Sinn, nämlich als der Vollendungszustand der Gotteinigung, soweit er im Diesseits erreichbar ist, dargestellt, sondern weitergefaßt wird, auch als Streben nach der vollkommenen Vereinigung mit Gott, so daß von der Askese stufenförmig der Weg ansteigt zur Mystik, kann diese Einführung in die Wissenschaft von der Mystik zugleich zu einer Einführung in das innerliche, mystische Leben werden. ‚Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit' (Dümler) liefert W. Müller-Reif einen wertvollen Beitrag; in den Schriften Gertrud der Großen von Helfta, in der sich Mystik und Liturgie innig durchdringen, geht er den Gesetzmäßigkeiten des mystischen Lebens nach in der richtigen Erkenntnis, daß sich nur aus solchen Einzeluntersuchungen einmal die Psychologie der Mystik wird aufbauen können. Mit Recht dringt Müller-Reif darauf, daß bei einer Begriffsbestimmung der Mystik über Meister Eckhart, der zur Zeit im Vordergrund des Interesses steht, nicht die übrigen Komponenten der deutschen Mystik, wie neben Gertrud und Mechthild vor allem Bernhard von Clairvaux, der weit mehr Schule machte, vergessen werden. Von Meister Eckhart sind wieder zwei Bändchen erschienen: ‚Reden der Unterweisung', übertragen und eingeleitet von Joseph Bernhart (C. H. Beck, München), ein Traktat, der sich gerade dadurch für weitere Kreise eignet, daß in ihm

weniger der Denker als der Mann der praktischen Frömmigkeit zu Wort kommt; weiterhin eine kleine Eckhartauswahl, ‚Ewige Geburt‘ von Wilhelm Willige (Verlag K. Moninger, Greifswald). Reizvoll ist es, den unmittelbaren Eindruck, den ‚der weise Meister Eckhart‘ und andere neu angekommene Dominikanerprediger auf einen Frauenkonvent machen, aus dem Lied einer süddeutschen Nonne abzulesen, das die schöne Sammlung von Br. Bardo erneuerter ‚mittelalterlicher Dichtungen, insbesondere aus dem Kreis der deutschen Mystik‘, ‚Die minnende Seele‘ (Matthias-Grünewald-Verlag) einleitet. Ein Hauch von der deutschen Mystik in ihrer sozialen, weltzugewandten Ausprägung ist in den Schriften Joseph Kühnels lebendig: ‚Vom Reichtum der Seele‘ (Matthias-Grünewald-Verlag) und ‚Vom Leben aus Gott‘ (Habelschwerdt, Breslau). Eine durch gesunde Klarheit sich auszeichnende Probe spanischer Aszetik, den Traktat des Jesuiten Franz Arias († 1605) über ‚Die Vergegenwärtigung Gottes‘, legt Hubert Hartmann S. J. vor (Vier-Quellen-Verlag, Leipzig). Eine neue Ausgabe der ‚Nachfolge Christi‘ des Thomas von Kempen hat mit viel Sorgfalt und Liebe Heinrich Clementz besorgt (Volksvereinsverlag). Der sprachliche Rhythmus des lateinischen Originals ist gut getroffen. So gewiß wir diesen Rhythmus spüren, so können wir uns doch nicht mit der Zerlegung der ‚Nachfolge‘ in Strophen befreunden. Thomas schrieb Prosa; daß er unter dem Einfluß des Brevierlateins rhythmische Prosa schrieb, war er sich kaum bewußt. Man wird aber selbst nicht ein Stück antiker Kunstprosa, die bewußt rhythmisch ist wie z. B. Augustins ‚Konfessionen‘, in ihre rhythmischen Glieder zerlegt drucken. Zudem geht rhythmische Prosa noch lange nicht in korrespondierende Strophen auf. Da obendrein diese Strophen der Imitatio oft wegen ihrer Länge abgebrochen werden müssen, so ist das Satzbild, zumal der ganze Text durchlaufend fett gedruckt ist, für das Auge unerfreulich. Auch die jedem Kapitel vorausgeschickte Analyse macht das Buch für den frommen Gebrauch nicht geeigneter. In Strophen aufgelöst hat auch das Evangelium Roman Wörner; uns liegt ‚Die frohe Botschaft nach Markus‘ vor (C. H. Beck). Die Übersetzung ist schlichtes, kraftvolles Deutsch, das sich vortrefflich dem Wortlaut und Tonfall des griechischen Originals anpaßt, wenn wir auch hier gegenüber dem Strophenbauen skeptisch sind, in der fröhlichen Erinnerung an einen Strophentheoretiker, der, als dem Evangelisten eine Strophe zu kurz geraten war, an der Stelle, wo Herodias den Kopf des Johannes fordert, diese Regelwidrigkeit damit erklärte, daß sie die durch die Enthauptung herbeigeführte ‚Verminderung‘ des Täufers zum Ausdruck bringen solle. Als überflüssig empfinden wir an der Wörnerschen Ausgabe den bibelkritischen Ehrgeiz; sie hätte den Markusschluß nicht in den Anhang zu verweisen brauchen. Über die Textkonstituierung wird man leider im unklaren gelassen. Wörner ist weder Nestle noch von Soden unbedingt gefolgt, sondern hat ‚als Philologe, wann immer es nötig schien, nach eigenem Urteil entschieden‘. Aber dies alles soll uns nicht die Freude an der mit starkem Sprachgefühl ebenmäßig gearbeiteten Übersetzung vergällen. Daß die ungewohnte Gestalt, in der hier das Evangelium auftritt, manchen zum Lesen anlocken wird, der sonst nicht nach dem Neuen Testament greifen würde, rechtfertigt auch sie. Um aller Übersetzungsproblematik überhoben zu sein, sollte sich der Akademiker das ‚Novum Testamentum graece‘ in der musterhaften Ausgabe von Heinrich J. Vogels, dem derzeitigen kompetenten Vertreter der katholischen Bibelwissenschaft in Deutschland, anschaffen (L. Schwann). Die zweite, leider auf schlechtem Papier gedruckte Auflage, die bereits nötig geworden ist, erscheint in zwei Ausgaben, von denen die eine den griechischen Urtext mit umfangreichem, kritischem Apparat in einem Band und die andere den Urtext samt gegenübergestellter, lateinischer Vulgataübersetzung, wie sie im offiziellen Gebrauch der Kirche ist und den Freunden der Liturgie willkommen sein wird, in zwei Bänden enthält. Vogels überholt den bislang weitverbreiteten Nestle, der lediglich eine handliche, allen zugängliche Normalausgabe auf Grund der modernen, großen Bibeleditionen sein will, an Selbständigkeit der Forschung, freilich auch im Preise, woraus gewiß dem Verlag kein Vorwurf gemacht werden soll. Warum haben wir auf katholischer Seite nicht ein Gegenstück zur protestantischen, württembergischen Bibelgesellschaft, welche den billigen Nestle ermöglicht, also ein Institut, das nicht nur die Heilige Schrift, sondern auch das Laienmissale, das sich heute mancher Christ nicht mehr kaufen kann, zu Preisen, die dem geistlichen, täglichen Brot angemessen sind, verbreitet? Immer begrüßenswert sind neue Ausgaben der Evangelien wie ‚Das Evangelium Jesu Christi nach Matthäus, für gebildete Christen übersetzt und kurz erklärt von Johann Ev. Niederhuber‘, lateinisch

und deutsch, mit Abbildungen nach Steinle und anderen guten Meistern (Kösel & Pustet) oder die im Volksvereinsverlag von Emil Dimmler herausgegebenen Bibelbändchen, von denen das ‚Evangelium nach Johannes' in 3. Auflage erschien. Hier hat auch eine aus der Humanistenzeit stammende Zusammenstellung von ‚Gebeten der Heiligen Schrift' P. Rießler neu herausgegeben. Unter dem Titel ‚Der Kirche Trost in banger Zeit' (Bonifaziusdruckerei) goß Otto Hagenbüchle die Offenbarung des hl. Johannes in eine Versdichtung um, die nicht ohne Geschick dantesken Strophenfall erstrebt. Den mystischen Gehalt des Römerbriefs sucht Emil Dimmler in einem Bändchen ‚Erlösung, Gedanken über den Heilsplan Gottes nach dem Römerbrief' (Kösel & Pustet) zu heben. ‚Die Bergpredigt Jesu Christi' legt Anton Heinen dem Volke aus, dem er mit klugen und liebevollen Augen in die Seele und bei der Arbeit auf die Hände schaut (Volksvereinsverlag). Die Christusgestalt strahlt ihre Güte und Liebe in das Buch für Mühselige und Beladene ‚Wenn es in der Seele dunkelt, biblische Skizzen von Henriette Brey (Herder). ‚Der Kommunismus Jesu und der Kirchenväter' heißt der sechste Band der von F. Meffert im Volksvereinsverlag herausgegebenen apologetischen Vorträge, in denen die einschlägige wissenschaftliche Literatur in übersichtlicher Weise zusammengearbeitet ist. Sozialistischer Geschichtsklitterung wird hier in gleicher Weise wie modernem Kapitalismus das Urteil gesprochen. Der dritte Band der Sammlung: ‚Israel und der alte Orient' liegt in zweiter, erweiterter Auflage vor. Eine Apologie, die freilich überflüssig ist, die zu lesen aber schon wegen der liebenswürdigen Einleitung verlohnt, die Hermann Bahr dazu geschrieben hat, ist das Büchlein ‚Das Jesusproblem' von dem Wiener Egon Friedell (Rikolaverlag), eine ernsthafte Widerlegung der Drewsschen Christusmythe durch einen modernen Vaganten und Spaßmacher, der hier zum joculator Dei geworden ist.

Darf man daneben die strenge, benediktinische Mönchsgestalt aufrichten, wie sie Germain Morin in ‚Mönchtum und Urkirche' (Band III der Sammlung ‚Der katholische Gedanke', Theatinerverlag) zeichnet? Dom Morin, ein Kenner des altchristlichen Schrifttums von internationalem Ruf, hat vor Jahren mit dem Enthusiasmus des jungen Mönchs, zugleich mit einer erstaunlichen Reife und der klassischen Formenstrenge seines Ordens und seiner literarischen Heimat das Werkchen L'Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours' verfaßt. Wenn es heute, von der Eichstätter Äbtissin Benedikta v. Spiegel trefflich übertragen, auch bei uns erscheint, so lohnt es wahrhaft die Übersetzung. Sein Grundthema ist: ‚Der Mönch hat die Aufgabe, bis ans Ende der Zeiten den Geist und die Überlieferungen der ersten Christengemeinde zu erhalten.' In einem Punkte können wir freilich Dom Morin nicht beistimmen, wenn er nämlich sagt, daß die Gelübdeablegung wirklich eine zweite Taufe ist, und hinzufügt, außer den eigentlichen Glaubenswahrheiten gäbe es wenig Lehren, die auf gleich sicheren Grundlagen beruhten. Wohl lassen sich Taufe und Gelübdeablegung miteinander vergleichen, aber es bleibt eben bei einem mehr oder minder rhetorischen Vergleich, es handelt sich um zwei Größen von völlig verschiedener Ordnung. Die Taufe ist etwas so Einzigartiges, daß eine zweite Taufe ein Widerspruch in sich ist. In dem Kapitel ‚Apostolisches Leben' betont Morin die Universalität monastischer Betätigung: Jugenderziehung, innere und äußere Mission, soziale Frage. Der Mönchsorden dürfe hier nicht zurückbleiben, wolle er nicht seine Vergangenheit verleugnen und seine Zukunft in Frage stellen. Es befremdet, wenn Fanny Imle in ihrem Buche ‚Christusideal und katholisches Ordensleben, Einblicke in die Seele unserer religiösen Orden' (Kösel und Pustet) den Orden des hl. Benedikt als vorwiegend beschaulichen Orden charakterisiert. Der Verfasserin kommt es nicht so fast auf eine breite und tiefe historische Fundierung an als auf das psychologische Verständnis der Ordensfamilien, wie sie heutzutage mitten in der modernen Gesellschaft wirken und Kräfte ausstrahlen, Außenstehende anziehen und sich ihnen doch nie ganz erschließen. Eine feine Einfühlungsgabe macht hier die Verfasserin zu einer willkommenen Interpretin. Für das franziskanische Ordensideal ist immer der beste Dolmetsch der Heilige von Assisi selber, wie er uns aus den alten franziskanischen Urkunden entgegentritt. ‚Im Spiegel der Vollendung, ein franziskanisches Lebensbuch' (Kösel und Pustet), ist nicht, wie ‚Lebensbücher' sonst, ein Produkt moderner Erbauungsliteratur, sondern das alte ‚Speculum perfectionis', jene ehrwürdige, von Sabatier wiederentdeckte franziskanische Quellenschrift, welche die aus dem vertrauten Freundeskreise Franzens stammende Überlieferung zusammenfaßt. Es ist ein Verdienst von Rob. Hammer O. F. M., dem ‚Speculum perfectionis' seinen Platz

neben den Fioretti im deutschen Volk gegeben zu haben, nur ist es schade, daß er seine Übersetzung durch moderne Überschriften wie ‚Im Spiegel der Naturfreundschaft', ‚Im Spiegel des Kampfes' entstellt hat, welche überdies den Begriff ‚Speculum', Bezeichnung für eine literarische Gattung des Mittelalters, verkennen. Gleichzeitig mit Hammer gibt Hanns Schönhöffer eine Übersetzung des ‚Speculum perfectionis': ‚Spiegel der Vollkommenheit' (Herder) heraus. Sie erfreut durch die Sachlichkeit, mit der sie nur die alte Urkunde in ihrer reinsten Gestalt selber wirken läßt und auf alle modernen Akzente verzichtet. Hier ist aber die philologische Sachlichkeit gleich mit der gebotenen künstlerischen Sachlichkeit. Möchte Schönhöffer auf das ‚Speculum perfectionis', dem er im vorigen Jahre die ‚Fioretti' vorausgeschickt hat, noch weitere franziskanische Quellenschriften folgen lassen. Er hat dazu die Kompetenz.

Wie sich doch durch allen Wandel der Jahrhunderte hindurch die religiösen Erscheinungen innerhalb des Christentums in allen seinen Schichten gleichbleiben! Dom Morin zeigte uns das Fortleben der Elemente des Urchristentums im Mönchtum unserer Tage. Liest man das auch in seiner neuen Auflage vom Verlag prächtig ausgestattete und mit reichen Illustrationen geschmückte Werk von C. M. Kaufmann: ‚Die heilige Stadt der Wüste' (Kösel und Pustet), in dem der namhafte Archäologe über seine aufsehenerregenden Entdeckungen, Ausgrabungen und Funde in der Stadt des heiligen Menas weiteren Kreisen Bericht erstattet, so ist man erstaunt, im Ägypten des 5. und 6. Jahrhunderts ein altchristliches Lourdes anzutreffen mit wundertätigem, im Weltverkehr befindlichem Wasser, Piszinen, Pilgerverkehr und der gesamten religiösen Industrie einer Wallfahrtsstadt. Auf moderne Wunder, auch die Lourdesheilungen, will der inzwischen verstorbene Naturforscher und Mathematiker Caspar Isenkrahe eine ‚Experimental-Theologie' aufbauen. Dieses scharfsinnig geschriebene Werk ist in zweiter, umgearbeiteter und bedeutend erweiterter Auflage erschienen (Marcus & Weber, Bonn). So gewiß sich die Übernatur in Wundern erwiesen hat, so überschätzt doch Isenkrahe die apologetische Tragweite, die z. B. eine Erklärung der modernen Wissenschaft, das Flüssigwerden des Januariusblutes nicht erklären zu können, tatsächlich hätte. Die letzte überzeugende Wucht erhält ein Wunder, psychologisch gesprochen, durch die wahrhaftige sittliche Persönlichkeit, die es tut, dergestalt, daß sich das Zeugnis des Wunders und das Zeugnis der Persönlichkeit gegenseitig stützen. Manches, was der Physiker Isenkrahe als Problem aufrollt, wie die Untersuchung gewisser Reliquien, würde er gar nicht zur Diskussion stellen, wenn er zugleich Historiker wäre (ich denke an das Schweißtuch der Veronika, das alljährlich in der Peterskirche gezeigt wird). Rein jedoch schon im Interesse der Wahrheitsergründung wäre es begrüßenswert, wenn die von Isenkrahe verlangten exakten Methoden bei der Feststellung von Wundern und Prüfung von Sachreliquien zur Anwendung kämen.

Mitten ins Herz unserer religiösen Welt führt zurück ein Buch von Romano Guardini: ‚Vom Sinn der Kirche.' Seit dem Büchlein vom Geist der Liturgie, das ihm mit einem Schlag die neue Generation gewann, hat der mit der skrupelhaften Bedachtsamkeit eines guten Stilisten und verantwortungsbewußten Denkers Schaffende, so sehr man darnach ausschaute, nichts über den engeren Ring der Jugend Hinauswirkendes mehr geschrieben. Den ersten dieser fünf Vorträge, mit denen nun Guardini, nicht mit der einmaligen Frische seiner Erstlingsschrift, in der alles nicht nur gedacht, sondern auch gesehen war, aber Gehör fordernd, vor uns tritt, kennen unsere Leser bereits; er wurde unter dem Titel ‚Das Erwachen der Kirche' im Juniheft des ‚Hochland' zuerst veröffentlicht. Die Grundfrage unserer Zeit, ‚Persönlichkeit und Gemeinschaft', wird hier an die Kirche gestellt und sie erhebt sich aus diesen Vorträgen als ‚die große Macht, welche volle Persönlichkeitsgemeinschaft ermöglicht'. Reich Gottes ist Kirche und Einzelpersönlichkeit (‚Kind Gottes', möchte Guardini lieber sagen), der eine Pol ist nicht denkbar ohne den anderen, erst ihrer Spannung entspringt der Funke des Lebens. Guardini zeigt der christlichen Persönlichkeit, wie sie in ihrem Tiefsten daran beteiligt ist, wie es mit der Kirche steht. Für die Kirche wiederum hängt unmeßbar viel vom Stand der christlichen Persönlichkeit ab. Der Leser Guardinis empfindet die Kirche als Blut von seinem Blut, als Fülle, von der er lebt. ‚Nicht mehr Du, sondern Ich!' sagt er zu ihr. Das ist der beglückende Segen dieses Buches.

Philosophie

Der metaphysische Bauwille der Gegenwart wird Kraft und Können aus den großen Leistungen der Vergangenheit schöpfen müssen. Mit der ausgesprochenen Absicht, ihm ein vertieftes Verständnis der spekulativen Systeme des deutschen Idealismus

dienstbar zu machen, hat Richard Kroner in an Windelband geschulter, doch vielfach über ihn hinausgehender problemgeschichtlicher Einstellung die Epoche ‚Von Kant bis Hegel' (bisher Band I, Mohr, Tübingen 1921) dargestellt, umfassend den Zeitraum vom Erscheinen der ‚Kritik der reinen Vernunft' (1781) bis zu dem der ‚Rechtsphilosophie' Hegels (1821). Die metaphysische Tendenz des großangelegten und glänzend geschriebenen Werkes, welche die ‚Einheit Kants und der ihm folgenden Denker' hervorhebt, wirft viel neues Licht auf den Metaphysiker Kant. Von ihr aus gesehen war ‚nicht Hume, sondern Plato der geistesverwandte Vorgänger Kants'. Kroner übersieht freilich auch den tiefgreifenden Unterschied nicht; er sieht in der Wendung von der antiken ‚Weltphilosophie' zur ‚Ichphilosophie' geradezu die vorbildliche und epochemachende Großtat Kants. In der Bewertung dieser sogenannten ‚kopernikanischen Wendung', von der Peter Wust mit Recht sagt, sie sei vielmehr eine ‚ptolemäische' gewesen, können wir ihm nicht beistimmen. Die Gegenwartsphilosophie strebt immer machtvoller, das Ich wieder vom metaphysischen Thron herunterzustoßen, auf den es Kant gesetzt, und immer mehr gewinnen die Stimmen an Gewicht, die in jener vergötternden Verabsolutierung des subjektiven, menschlichen Ich nicht wie Kroner etwas besonders Großes, Religiöses und gar Christliches sehen können, sondern sie mit Baader und Deutinger für frevelhafte Selbstüberhebung halten. Nach dem großen Durchbruch zum objektiven Sein und zur transzendenten Gottperson, der uns wieder mehr dem mittelalterlichen Denken genähert hat als dem modern-kritizistischen, wirkt es geradezu grotesk, wenn Kroner schreibt: ‚Während das gesamte christliche Denken des Mittelalters dem übermächtigen Anprall der griechischen Begriffe gegenüber es nicht vermochte, das wahre Wesen, die eigene Tiefe des christlichen Glaubens innerhalb der philosophischen Weltanschauung zur vollen Geltung zu bringen, ist durch Kant und den deutschen Idealismus diese weltgeschichtliche Aufgabe gelöst worden.' Abgesehen von dieser schiefen Bewertung aber ist das mit schöner Begeisterung geschriebene Werk Kroners ausgezeichnet und bedeutend. — Historisch eingestellt ist auch die ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften' von Erich Rothacker (Mohr, Tübingen 1920), die den Abschnitt ‚von Hegel bis Dilthey' behandelt. Es ist äußerst reizvoll, an Hand dieser feinen, an Dilthey geschulten Darstellungen die Auswirkungen und Verästelungen des Hegelschen Systems in den Geisteswissenschaften, sein Verhältnis zur historischen Rechtsschule und den allmählichen Übergang zum Historismus einerseits, zum Positivismus andererseits zu verfolgen. Den Abschluß bildet ein Blick auf die von Wilhelm Dilthey herbeigeführte ‚Phase der Selbstbesinnung' der Geisteswissenschaften. So wäre das Werk eine schöne, abgerundete Monographie über eine der bedeutendsten Epochen der Geistesgeschichte — wenn es nur nicht den Anspruch erhöbe, ausreichende historische Grundlage für ein System der Geisteswissenschaften zu sein. Dazu ist es nicht umfassend genug. Es fehlt nicht nur die sehr wichtige Wirkung Hegels auf die Begründer des deutschen Sozialismus, sondern vor allem auch die süddeutsch-katholische Romantik, die der Verfasser, trotzdem er keineswegs historische Vollständigkeit anstrebt, gerade mit Rücksicht auf sein systematisches Ziel nicht so geflissentlich hätte vernachlässigen dürfen. Denn ein wahres System der Geisteswissenschaften kann man nur aufstellen, wenn man ihres Einmündens in das religiöse Weltbild, wie es in jener Geistesrichtung machtvoll zum Durchbruch kam, eingedenk bleibt. — In ganz anderer Sphäre bewegt sich die hübsche Studie von Else Wentscher ‚Das Problem des Empirismus. Dargestellt an John Stuart Mill' (Marcus & Weber, Bonn 1922). Ihre maßvolle, vielleicht allzu maßvolle Kritik an Mills Philosophie kann es nicht hindern, daß ihre Sympathie für seinen leidenschaftlichen Wahrheitswillen die Verfasserin verführt, seine Bedeutung für die Gegenwart erheblich zu überschätzen.

Das Bändchen der Sammlung Kösel: ‚Die philosophischen Strömungen der Gegenwart' von Johannes Hessen zeichnet sich vor ähnlichen Versuchen durch übersichtliche Gliederung, lebendige Darstellung und markante Herausarbeitung des Wesentlichen, der in die Zukunft weisenden Tendenzen aus. Die Schlußbetrachtung bietet — von Wust nicht unbeeinflußt — eine souveräne Überschau über die philosophische Lage der Gegenwart. Hessen beschränkt sich nur auf die Hauptlinien; Arthur Drews dagegen verarbeitet in ‚Die deutsche Philosophie der Gegenwart und die Philosophie des Auslandes' (Geschichte der Philosophie Bd. IX, Sammlung Göschen Nr. 850, Berlin 1922) einen weit reicheren Stoff. Damit verwirrt er aber den nach Orientierung Strebenden eher, als daß er ihn förderte, besonders da es ihm nicht gelingt, wie

Hessen die zukunftsträchtigen Entwicklungslinien herauszufinden, und er, mehr krittelnd als darstellend, jeden philosophischen Gedanken an Eduard von Hartmann mißt. Der einzige Gewinn dieser retrospektiven Betrachtung ist die Erkenntnis, daß der letzte große deutsche Metaphysiker doch weit stärker auf die Philosophie der Gegenwart gewirkt hat, als man gemeinhin annimmt. — Der zweite Band des brauchbaren, bei der schweren Zugänglichkeit anderer Hilfsmittel trotz mancher Mängel dankenswerten Nachschlagewerkes von Carl Güttler erschien leider auch, in Anlehnung an den ersten (vgl. ‚Hochland' 18. I, 646), unter dem unglücklich-irreführenden Titel ‚Einführung in die Geschichte der neueren Philosophie des Auslandes' (Reinhardt, München 1922). Trotz der zahlreichen Tabellen könnte die Gliederung übersichtlicher sein. (Zweierlei Druck wäre unbedingt geboten!) Die Charakteristiken der einzelnen Denker sind an Umfang recht ungleich (Spencer z. B. $3^{1}/_{2}$ Seiten, Newman 7 Zeilen!). Manchmal wachsen sie weit über das in einem solchen Nachschlagewerk Erforderliche und Mögliche hinaus, und stets wünscht man sie sich, wenn nicht kürzer, so doch prägnanter. Sie sind zuweilen recht nichtssagend. Gefühlsäußerungen wie: ‚Boutroux war einer der am meisten sympathischen Denker Frankreichs' wären in einem solchen Werk entbehrlich. Auch dieser Band ist nach sekundären Quellen bearbeitet.

Mit den beiden meistgenannten deutschen Denkern der Gegenwart beschäftigen sich zwei Vorträge. Der eine von Renatus Hupfeld über ‚Graf Hermann Keyserling' (Cohen, Bonn 1922) enthält neben einer schönen, flüssigen Darstellung des Gedankengehaltes, hauptsächlich des ‚Reisetagebuches', eine klare, vornehme Kritik vom christlichen Standpunkt; in dem anderen, ‚Oswald Spengler und die intuitive Methode in der Geschichtsforschung' von Otto Selz (ebenda), wenden sich die belangreichsten Ausführungen des ausgezeichneten Psychologen in erster Linie gar nicht gegen Spengler, sondern gegen Bergson und seine Auffassung, die ‚das Leben als einen Prozeß ansieht, in dessen stetigem Fluß nie Gleiches wiederkehrt, sondern auf geheimnisvolle Weise unaufhörlich Neues entsteht. Vielmehr lehren insbesondere Untersuchungen der jüngsten Zeit, daß die produktiven Leistungen des Menschen auf der fortschreitenden Ausbildung konstanter, zweckmäßiger Verhaltungsweisen beruhen. . . Die Ausbildung neuer zweckmäßiger Verhaltungsweisen erfolgt dabei ebenfalls nicht auf geheimnisvolle Weise, sondern läßt sich aus den bereits ausgebildeten verständlich machen. . . Konstante Zuordnung und Wiederkehr gleicher Bedingungen, wie sie die kausalwissenschaftliche Forschung feststellt, sind also gerade die Voraussetzung aller Entwicklung.' Diese These hat der Verfasser auf breiter experimenteller Basis erhärtet in dem bedeutenden und umfangreichen Werk ‚Zur Psychologie des produktiven Denkens und des Irrtums. Eine experimentelle Untersuchung' (ebenda).

‚Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker' von Manfred Schroeter (Beck, München 1922) enthält neben beachtenswerten, wenn auch nicht immer glücklich formulierten und im Religiösen nicht einwandfreien Bemerkungen zur Wissenschaftslehre und geistigen Zeitgeschichte die ersten Ansätze zu einer positiven Kritik, die versucht, Spengler geistesgeschichtlich einzuordnen und ihn von innen heraus nicht nur besser zu verstehen als seine bisherigen Kritiker, sondern auch als er sich selbst verstanden hat. Diese Ansätze lassen von des Verfassers angekündigter ‚Kulturmetaphysik' und ‚Kultursystematik' Wertvolles erhoffen. Hier mußte er es leider bei Andeutungen bewenden lassen, da ihm die unglückliche Einstellung auf die ‚Kritik der Kritiker' allzusehr die Hände band und ihm öde Namenkataloge wertvollen Raum wegnahmen. Die überwiegende Mehrzahl der bisherigen Spenglerkritiken verdient kaum eine so eingehende Würdigung. Wie unfruchtbar ist doch auch die umfangreichste unter ihnen, die von Theodor L. Haering, die ja keineswegs, wie der Titel behauptet, ‚Die Struktur der Weltgeschichte' (Mohr, Tübingen 1921) darstellt, sondern sich in weitschweifigen methodologischen Erörterungen verliert. Trotz vieler richtiger Einzelbemerkungen zeigt sie dem Leser nur das eine deutlich: daß sich eine Methode nur wirksam darstellen läßt, indem man sie zugleich anwendet, daß auch in der Philosophie Form und Gehalt nicht zu trennen sind. Fast noch unfruchtbarer, wenn auch amüsanter zu lesen und immerhin mehr auf das Stoffliche eingehend, ist die Kritik Leonard Nelsons, dem es als Logiker und Erkenntniskritiker unbegreiflich ist, daß man auch bei falscher erkenntnistheoretischer Einstellung und in unlogischen, widerspruchsvollen Sätzen zu wertvollen oder auch nur richtigen sachlichen Ergebnissen gelangen kann. Sie heißt ‚Spuk. Einweihung in das Geheimnis der Wahrsagerkunst Oswald Spenglers und sonnenklarer Beweis der Unwiderleglichkeit seiner Weissagungen nebst

Beiträgen zur Physiognomik des Zeitgeistes. Eine Pfingstgabe für alle Adepten des metaphysischen Schauens.' (Der Neue Geist, Leipzig 1921.) Der Titel — den wir mit Absicht ganz hieher setzten — sagt genug über den Ton des Buches. Nelson nimmt, wie Schroeter hervorhebt, ‚seinen Gegner überhaupt nicht ernst und erreicht damit nur notwendigerweise, daß seine Kritik selbst nicht mehr ernsthaft wirkt. Denn es bleibt albern, eine bloße Albernheit gründlich zu widerlegen'. Das Motiv dieser Zerpflückungswut hat Otto Neurath in seinem übrigens manchen wertvollen Beitrag zur Erörterung der Sachprobleme enthaltenden ‚Anti-Spengler' (Callwey, München 1921) temperamentvoll herausgesagt: Es ist die berechtigte, instinktive Abwehr der Untergangsprophetie, sowie die entschieden übertriebene Befürchtung, die Jugend werde durch Spengler ‚ihre Entschlüsse beeinflussen lassen'. Wenn wirklich dieser oder jener verseschmiedende Jüngling nach der Lektüre Spenglers lieber doch nicht Dichter, sondern Ingenieur wird, was tut's? Der wirklich Berufene wird sich schon darin bewähren, daß er sich nicht so leicht aus der Bahn schleudern läßt. — Es ist in der Tat leicht, zusammenhangslos in Spenglers Werk Widersprüche aufzuweisen. Mit Recht bemerkt Schroeter, daß es die Aufgabe des wahren Kritikers wäre, diese Widersprüche von innen heraus zu verstehen und zu erklären. Und auch die andere, größere Aufgabe, die uns Spenglers Unvollkommenheit stellt, hat er gesichtet: Wenn irgendwo, so ist hier schöpferische Kritik die einzig gerechtfertigte. Es gälte also, eine richtigere, umfassendere, größere Morphologie der Weltgeschichte zu entwerfen, die sich Spenglers fruchtbare Gedanken zu eigen macht, aber, seine Einseitigkeiten und Widersprüche vermeidend, vor allem neben der naturhaft wachsenden und vergehenden ‚Kulturseele' auch die metaphysische Entität des unsterblichen Geistes als wirksamen Faktor des historischen Geschehens berücksichtigt. Daß Spengler dies nicht tat, darauf beruhen die Grundfehler seiner großen Konzeption, so besonders die Zerreißung jeder die einzelnen Kulturen umgreifenden Kontinuität, und die Wucht, welche bei ihm die Untergangsthese erhält. Auch die schon früher im ‚Hochland' (18, I, 752) gewürdigten Kritiken von Briefs und Scholz (letztere inzwischen in zweiter, neubearbeiteter und ergänzter Ausgabe; Verlag Reuther & Reichard, Berlin 1921), die, sich von kleinlicher Krittelei fernhaltend, mit ihren großen Gesichtspunkten noch am ehesten an die hier geforderte positive Kritik heranreichen, haben diesen Grundfehler mehr angedeutet als klar erkannt. Am deutlichsten hat ihn bis jetzt wohl Karl Schück formuliert, dessen Kritik ‚Spenglers Geschichtsphilosophie' (Braun, Karlsruhe 1921) allerdings auch allzusehr im Methodisch-Formalen stecken bleibt. Großer, schöpferischer Synthese ist die Fachwissenschaft noch immer abgeneigt. Hat sie doch auch einem anderen Synthetiker, Karl Lamprecht, ‚Abwesenheit aller Logik', ‚starren Schematismus', ‚alles überwuchernde Phantasie' vorgeworfen. Eine durch mancherlei oberflächliche Analogien herausgeforderte Gegenüberstellung des zum Positivismus neigenden Empirikers mit dem irrationalistischen Metaphysiker, der kausalmechanistischen Geschichtsauffassung Lamprechts mit Spenglers Schicksalsidee wäre lehrreich. Sie fehlt leider in der fleißigen, in theistisch fundierter Kritik ausmündenden Arbeit über ‚Die Geschichtsphilosophie von Karl Lamprecht' von Emil Jakob Spieß (Junge & Sohn, Erlangen 1921). Lehrreich wäre auch ein anderer Vergleich: Man hat Spengler oft den Vorwurf des ‚Biologismus' gemacht, und Schroeter, dessen Kritik zum erstenmal dem Metaphysiker Spengler gerecht wird, weist nach, daß er auf Mißverständnis beruht; besser aber als seine etwas gewundenen Erklärungen beweist das ein Gegenbeispiel, das deutlich zeigt, wie eine naturalistisch-biologistische Geschichtsphilosophie eigentlich aussieht, Gustav Le Bons ‚Psychologische Grundgesetze in der Völkerentwicklung' (Hirzel, Leipzig 1922). Nicht auf die ‚Kulturseele', sondern auf eine physiologisch in ‚einer gewissen Eigenart im Bau des Gehirns' begründete ‚Rassenseele' führt Le Bon die ganze geschichtliche Entwicklung zurück. Alle ‚Elemente, aus denen sich eine Kultur zusammensetzt, nämlich Kunst, Einrichtungen und Glaubenslehre' sind ihre ‚unmittelbaren Offenbarungen'. Gegenüber Le Bons pragmatistischer Umdeutung der Religion, ist Spenglers Verwechslung von Religion und Mythos immer noch das Verzeihlichere.

Diese Verwechslung findet sich auch in der auch sonst an Verwechslungen reichen Schrift von Siegfried Kracauer, ‚Soziologie als Wissenschaft' (Sibyllen-Verlag, Dresden 1922), die übrigens auch durch die völlig ungeklärte geschichtsphilosophische Unterscheidung von ‚sinnerfüllten' und ‚sinnfernen' Epochen an Spengler erinnert. Sie ist bestenfalls Feuilleton, beileibe nicht, wie der Untertitel behauptet, ‚eine erkenntnistheoretische Untersuchung'. Kracauer möchte ‚die Fülle der soziologischen Erkenntnisse in den Intuitionen der reinen Phänomenologie fundieren'. Aber der Literat, der gelegentlich auch einmal ‚phänomenologisch' schwatzt,

kann sich für seine Begriffsverwirrung nur sehr zu Unrecht auf den Meister begrifflicher Strenge, Edmund Husserl, berufen. Er verwechselt beständig — um für den Kundigen nur Einiges anzumerken — Husserls ‚reines Bewußtsein' mit dem ‚menschlichen Geist', ‚a priori' mit ‚bewußtseinsimmanent' (während doch gerade die Vernichtung dieser falschen Identifikation eines der Hauptverdienste der Phänomenologie ist!), die ‚phänomenologische Reduktion', die rein methodische ‚Einklammerung' der Tatsachenwelt, mit einem realen Entselbstungsprozeß des Individuums. Nimmt man dazu noch die völlig unsinnige Behauptung, die reine Phänomenologie bedeute ‚den seither größten Triumph des teuflischen Prinzips über das gottentfremdete Denken im leeren Raum', so hat man eine, trotz der mancherlei Mißverständnisse, mit denen die Phänomenologie zu kämpfen hat, erstaunlich reichhaltige Sammlung von Schiefheiten. Daß das hochtrabende Vorwort ‚einen Beitrag zur Kritik jeglicher Immanenzphilosophie, vor allem aber des idealistischen Denkens' verspricht, zeugt von einiger Selbstüberschätzung. Von den allgemeinphilosophischen Ausführungen sticht durch leidliche Klarheit das Wenige wohltuend ab, was über die Idee der Soziologie als wertfreier Wissenschaft und ihr Verhältnis zur Phänomenologie, Geschichte, Geschichtsphilosophie, Sozialpsychologie und Sozialphilosophie gesagt wird. — In das letztgenannte Gebiet führt uns das kleine Heft ‚Masse und Geist. Studien zur Philosophie der Masse' von Paul Tillich (Verlag der Arbeitsgemeinschaft, Frankfurt a. M. 1922), der philosophisch den Gegensatz von Masse und Persönlichkeit überwinden will, nicht ohne dabei jener modernen Überschätzung der Masse zu verfallen, die ‚Masse' mit allen möglichen anderen soziologischen Gruppenbildungen verwechselt, in diesem Falle besonders mit der übernatürlichen Gemeinschaft der Gotteskinder. Hier verdienten die klaren und tiefgreifenden soziologischen Unterscheidungen in Max Schelers materialer Wertethik stärkere Berücksichtigung. Befremdend wirkt es auch, wenn man, wie Emil Walter Mayer in seiner protestantischen ‚Ethik. Christliche Sittenlehre' (Sammlung Töpelmann, Gießen 1922) diese einzige große, schöpferische Ethik der Gegenwart gelegentlich mit oberflächlichen Argumenten abtut und einer zentralen Auseinandersetzung mit ihr unter der billigen Ausflucht aus dem Wege geht, es sei nicht erwiesen, ob die ihr zugrundliegende phänomenologische Erkenntnistheorie wirklich zu Recht bestehe. Das genannte Werk ist charakterisiert durch ein fideistisches Mißtrauen in die natürliche Vernunft, das die Möglichkeit jeder wissenschaftlichen Metaphysik leugnet und die Religion rein ‚erlebnis'mäßig begründen will. Dieser Fideismus trübt auch die an und für sich beachtenswerten Ausführungen über den Zusammenhang der Ethik mit der Religion und läßt die Ethik selbst lediglich als ‚Gesinnungsethik' gelten. Auch sonst macht sich, besonders in den historischen Kapiteln und in dem Abschnitt über die Kirche, konfessionelle Bedingtheit bemerklich.

Indem sie so als ‚Gesinnungsethik' nur einen Ausschnitt aus dem Kosmos des Sittlichen bietet, gehört diese Sittenlehre im Grunde einer vergangenen Zeit an. Die jetzt wieder aufgelebte Tendenz auf das Ganze, auf die Gesamtheit der Welt, spricht mit Ursprünglichkeit etwa aus dem nachgelassenen Fragment eines jungen Denkers, aus Theodor Hofmanns ‚Grundriß einer neuen Philosophie' (Simion, Berlin 1921). Während Hofmann, mehr erkenntnistheoretisch eingestellt, den gesuchten Einheitspunkt der Welt, die Brücke zwischen Subjekt und Objekt in dem ‚Urelement' des Wahrnehmungsaktes findet, beginnt die junge Metaphysik im Menschen mit seiner dreigliedrigen, leiblich-seelisch-geistigen Natur den Angelpunkt des Kosmos, den Mittler zwischen Natur und Übernatur, Himmel und Erde, Gott und Welt zu sehen. Noch bleibt man freilich häufig, wie Georg Foerster in ‚Der Mensch als Sinn und Wert' (Sibyllen-Verlag, Dresden 1922), im modernen Mystizismus stecken, den Menschen, statt ihn als Brücke zu einem überweltlichen Gott aufzufassen, mit dem göttlichen Weltgrund selbst identifizierend, oder man begnügt sich, wie Ricarda Huchs ‚Vom Wesen des Menschen' (Kampmann & Schnabel, Prien 1922) mit einer an Schelling erinnernden abstrakten Gleichsetzung von Natur und Geist, Welt und Mensch. So wenig auch die stimmungshaft-erlebnismäßigen Expressionen Foersters und die kalten Abstraktionen der philosophierenden Frau wirklich zur Grundlegung einer philosophischen Anthropologie als des Kernstückes der Metaphysik, wie sie schon Baader und Deutinger vorausgeahnt haben, beitragen, ihrer ganzen Problemstellung nach sind sie doch Vorzeichen dafür, daß diese Aufgabe von der heraufdämmernden theistischen Metaphysik kraftvoll angepackt werden wird.

Ein Anzeichen der künftigen Entwicklung ist es auch, daß, wie Matthias Meiers hübsche Abhandlung ‚Der Seelenbegriff in der modernen Psychologie' (Hueber, München 1922) darlegt, die ‚Psychologie ohne Seele' abgewirtschaftet hat und die

substantielle Seele wieder Geltung gewinnt. Der Blickrichtung auf das Gegenständliche entspringen auch die ganz andersartigen psychologischen Untersuchungen von Wilhelm Haas, der in seiner schon in der vorjährigen Bücherschau gewürdigten ‚Psychischen Dingwelt‘ (Cohen, Bonn 1921) einen ganz neuen, bisher unbeachteten Bereich des Wirklichen zu entdecken unternahm und nun in der Studie ‚Kraft und Erscheinung. Grundriß einer Dynamik des Psychischen‘ (ebenda 1922) einen Teil der Gesetze, die in dieser psychischen Welt gelten, zu umreißen versucht. Mögen seine originellen Thesen und Hypothesen manchmal auch anfechtbar sein und noch vieles im unklaren lassen, sie werfen oft überraschend helle Schlaglichter in den von Haas gesichteten Kosmos des Seelischen. Wie neuartig seine ganze Betrachtungsweise ist, zeigt ein Vergleich mit der üblichen Psychologie, deren Ergebnisse etwa Th. Erismann in den drei Bändchen ‚Psychologie‘ der ‚Sammlung Göschen‘ gut orientierend zusammengefaßt hat. — Die ‚Psychologie der Weltanschauungen‘ von Karl Jaspers (Springer, Berlin, 2. Aufl. 1922), ein ganz universales, bis ins Methodologische hinein durchaus lebendiges Buch, wurde schon nach Erscheinen der 1. Auflage im ‚Hochland‘ (XVII, 2, 608) eingehend gewürdigt. Der Verfasser nennt seine Untersuchungen zur Weltanschauungslehre, die an Hand einer ‚konstruktiven Schilderung von Typen‘ ‚statt nach der objektiven oder metaphysischen Richtigkeit . . . nach der seelischen Wirklichkeit der Wirkung‘ fragen, nicht deshalb psychologisch, weil er die Philosophie in Psychologie auflösen möchte, sondern im Gegenteil, weil er, höhergreifend, seine Idee der Philosophie an der großen — wie er sie nennt ‚prophetischen‘ — Philosophie der Vergangenheit orientiert, die Impulse gab, Werttafeln aufstellte, dem Menschenleben Sinn und Ziel, kurz Weltanschauung gab. Er weiß aber auch, daß ‚psychologische Darstellung, ohne zu wollen, Wirkungen haben kann, die denen prophetischer Lehrer analog sind‘. Und da sein Buch, das nicht zu Unrecht unter seinen Vorläufern und Vorbildern an erster Stelle Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ nennt, da sein Buch ganz gewiß so wirkt, so ist es keine psychologische Spezialuntersuchung, sondern ein lebendiges Zeugnis des Geistesfrühlings, dem wir entgegengehen.

Literaturgeschichte und Dichtung

Der Kulturpessimismus, der den ‚Untergang des Abendlandes‘ zur Diskussion stellte, ist nicht erst ein Gewächs des angehenden zwanzigsten Jahrhunderts; schon in der ersten Hälfte des neunzehnten hat ihm auf einem Gebiete, das, feiner als andere, ein Gradmesser innerer Lebendigkeit ist, nämlich dem der deutschen Dichtung, Gervinus, der ihr größter Historiker heißt, gehuldigt. In einem nicht nur mit wissenschaftlichem Geist, sondern zugleich mit innerer Teilnahme geschriebenen ‚Kapitel über Literaturgeschichte‘, das als Haupttitel den Namen des G. G. Gervinus an der Spitze seiner 136 Seiten in Groß-8⁰ trägt, hat ein junger Deutsch-Schweizer, Max Rychner, eine zeitgemäße Nachprüfung der kritischen Urteile über den Verfasser der ‚Geschichte der deutschen Dichtung‘ unternommen. (Seldwyl-Verlag, Bern.) Eine Nachprüfung der Urteile ist zu wenig gesagt, denn mehr als auf dies, kommt es Rychner darauf an, die Gestalt des Mannes wieder deutlicher in unser Gesichtsfeld zu rücken, dem ob seines ‚grämlichen Mißbehagens an der Gegenwart‘ allseits Gegner erwuchsen, obwohl sein Gram, der so ‚emphatisch tönte‘, nur dem Wunsche entsprang, sein Volk möge nicht in literarischer Denk- und Kunstseligkeit die größeren Ansprüche des Vaterlandes vergessen und den Acker der Dichtung lieber einmal ein paar Jahrzehnte brach liegen lassen, als es verabsäumen, seinen Mann im tätigen Leben zu stellen, denn die Geschichte allein sei der Nährboden einer gesunden Dichtung. Es tut einem wohl, eine solche Gestalt gerade in unseren Tagen wieder einmal mit so sicherem Instinkt für das Wesenhafte an ihr aus dem trüben Dunst der Vorurteile herausgehoben und der Zeit zu neuer Besinnung vorgestellt zu sehen. Unsere Literaturgeschichtschreibung ist ja wie unsere gesamte Dichtung lendenlahm geworden, ohne starken Persönlichkeitsgehalt, ohne große, führende Ideen, und tritt einmal einer, wie Joseph Nadler mit seiner Literaturgeschichte nach Stämmen oder mit einem so geistvollen Buch wie die ‚Berliner Romantik‘ (Berlin 1921, E. Reiß) aus dem hergebrachten Geleise methodischer Gewöhnlichkeit und Gedankenlosigkeit heraus, so wird er von der Zunft ebenso wie seinerzeit Gervinus angefallen, weil der Zunft die Methode und das durch sie Erzwungene immer zuverlässiger scheint als die Persönlichkeit und das durch sie Errungene und Gelungene. Um in einem einzigen Vergleich zu erfassen, was dieser innere Gegensatz bedeutet, lese man neben Nadlers ‚Berliner Romantik‘ das Buch ‚Die Heidelberger Romantik‘ von Herbert Levin (Parcus & Co., München);

denn während hier eine fleißige, saubere Beschreibung eines gebildeten Kenners der Zeitverhältnisse zu müheloser Aneignung literaturhistorischer Kenntnisse einlädt, wird dort ein kühner Vormarsch in Ideenneuland gewagt und zu den tieferen Quellen geistiger Erneuerung, was echte Dichtung immer sein wird, vorgestoßen. Hier geschichtliches Denken, dort geschichtskundiges Erzählen: eine Aufgabe, so verschieden wie die Wirkung ihrer Lösung ungleich, denn dort wird ein Gebilde geschaffen, hier nur Bildung verbreitet. Diese ausgebreitete, tatlähmende Bildung ist es ja, was des Gervinus Widerspruch reizte und was auch unsereinem die Freude mindert, durch Bücheranzeigen noch dazu beizutragen. Wenn es dann wenigstens noch immer Veröffentlichungen wären wie die große Sammlung ‚Altnordischer Dichtung und Prosa‘, die Professor Felix Niedner unter dem Titel Thule bei Diederichs in Jena herausgibt und deren erste Reihe nunmehr mit 13 Bänden vollzählig ist, oder selbst eine neue Shakespeare-Ausgabe, wie die noch in anderem Zusammenhang zu würdigende des Verlags Mayer & Jessen, München, der eine neue Übertragung von Hans Rothe zugrunde liegt, es wäre wenigstens gesunde und starke, nicht auszehrende und kränkelnde Leidenschaft, für die man um Teilnahme würbe. Denn welch eine stählende Atmosphäre ist in diesen isländischen Geschichten, bald wild und grausam wie in den ‚Fünf Geschichten von Ächtern und Blutrache‘ (Bd. 8), bald ländlich-heroisch wie in den ‚Fünf Geschichten aus dem östlichen Nordland‘ (Bd. 11) aus der Zeit der Einführung des Christentums, zwei stattliche Bände, die die köstliche, in Druck und Papier einheitliche Sammlung mit ihren Karten und Stammtafeln abschließen.

Ist es Zufall oder Symptom: was uns für diese Rubrik an schöngeistigen Büchern vorliegt, ist alles dem Ausland entnommen. Geht der Geschmack der deutschen Leserwelt wirklich nach dieser Richtung? Oder liegt der Grund vielleicht darin, daß die unsern Verlagsbuchhandel beratenden Kreise sich aus Literaten zusammensetzen, die in unserm Volkstum nicht verwurzelt sind? Oder ist es nur geschäftliche Spekulation, weil ein Buch, das bloß zu verdeutschen ist, etwas höhere Gewinne abwirft? Das Wahrscheinlichere ist der Einfluß des entwurzelten Literaten: des alten Rabelais derbfröhliche Erzählweise in allen Ehren; aber wenn sein ‚Gargantua und Pantagruel‘, in zwei Bänden auf ‚holzfreiem Papier von edler Qualität‘ gedruckt (A. Langen, München 1921), so daß es laut Waschzettel ‚auch der Bücherei des verwöhntesten Bibliophilen zum Schmuck dienen‘ kann, von dem Übersetzer Dr. Owlglaß auf ‚naive Leser‘ — wenn auch nicht ‚auf Kinder und überempfindsame Seelen‘ — berechnet ist, so fragt man sich doch, wo sich diese ‚naiven Leser‘ und die ‚verwöhntesten Bibliophilen‘ in einer Person wohl so oft zusammenfinden mögen, um heute, in der Zeit unserer größten Not, solche Bücher zu rechtfertigen und gewinnbringend zu machen? Und steht es nicht ähnlich mit dem Stendhal-Kult bei uns? Was bedeutet dieser glaubenslose Skeptiker und kaltherzige Grübler unserem Volke in seinem heutigen materiellen und moralischen Elend? Nicht genug, daß zwei aufs kostbarste ausgestattete Ausgaben, eine des Inselverlags und eine des Propyläenverlags, im Wettbewerb stehen, auch einzelne Werke, wie der Roman ‚Lucian Leuwen‘ (Bong & Cie., Berlin) beanspruchen das Interesse der deutschen Leserschaft. Mag dieser Roman durch die Schilderung der französischen Gesellschaft nach der Juli-Revolution indirekt auch manche Kritik unserer Zustände enthalten, so ist es doch eine inhaltsleere Phrase, daß er ‚jeder Bibliothek zur Zierde gereichen‘ werde. Man braucht als Deutscher von seinem Ruhmestitel, der literarisch einfühlungsfähigste Mensch zu sein, kein Jota abzugeben, und kann es doch ablehnen, daß unser Volk mit französischer Literatur überfüttert werde in einem Zeitpunkt, wo diese Literatur nichts anderes ist als Schrittmacher auch der politischen Aspirationen des Franzosentums, indem sie — man sage, was man wolle — seelische Widerstände beseitigt. Würden den Franzosen von ihren Literaten und Verlegern ebenso deutsche Bücher nahegebracht, wie uns französische, so könnte man, weiß Gott, hoffen; aber das würde die französische Öffentlichkeit nicht dulden. Uns aber bietet man in den Tagen der größten Papiernot einen kostbaren illustrierten Neudruck der schon wahrlich oft genug übersetzten Neuen Heloise von J. J. Rousseau (Propyläenverlag) neben Romanen von Balzac (‚Herzogin von Langeais‘ und ‚Eugenie Gandet‘, Bong & Cie., Berlin), Romain Rolland (Rütten & Lönning, Frankfurt a. M.), Françis Jammes (Verlag Hegener, Hellerau), André Gide (Insel-Verlag), und eine ganz stattliche Ausgabe von Flauberts Werken (Bruns, Minden), als ob das, mit Ausnahme von Jammes und Gide, nicht alles schon verdeutscht wäre und daher von denen, auf die es ankommt, gelesen werden könnte! Wir sind die letzten, die damit etwas gegen die Bedeutung jener Autoren sagen wollen, von denen Balzac und Flaubert erst kürzlich hier

gewürdigt wurden, aber ein anderes ist es, die Gebildeten im Volke über geistige Bewegungen unterrichten, etwas anderes, durch verlegerische Spekulation dem Fremden zu ungebührlichem Ansehen bei der Masse zu verhelfen. Während viele unserer schätzbarsten Autoren ‚vergriffen' sind, weil das Papier mangelt, wird uns jetzt eine Ausgabe von Edgar Allan Poes Werken in sechs Bänden geboten (Propyläen-Verlag, Berlin), die den Neid unserer Großen in Vergangenheit und Gegenwart wachrufen könnte, so geschmackvoll und erlesen ist die buchtechnische Aufmachung. Die groteske Phantastik und das nervenspannende Grauen dieser Dichtungen, Skizzen, Erzählungen, Verbrecher-, Spott- und Scherzgeschichten paßt ja wohl in unsere deutsche Gefühlswelt heute mehr als je hinein, aber daß wir das Ausland, das sich heute bei uns in seinen auffälligsten Typen herumtreibt, auch noch buchtechnisch in Luxusgewänder stecken, scheint des Guten zuviel. Und das noch obendrein bei Poe, der immer nur wenigen etwas sein wird, wie ihn denn auch sein Heimatland elend zugrunde gehen ließ, ein Beweis, daß die echten Dichter im Lande des Dollars ebenso wie bei uns nicht auf Rosen gebettet sind. — Wieviel zeitentsprechender ist da doch die Ausgabe von Gogol, dem köstlichen russischen Humoristen und Satiriker, in Reklams Universalbibliothek — kleine Heftchen, die in ihrer gefälligen Schlichtheit ihren Zweck erfüllen, uns mit dem Russen bequem und wohlfeil vertraut zu machen, jedenfalls bequemer und wohlfeiler als die beiden großen, mit ganzseitigen Illustrationen verteuerten Bücher der Newa-Verlagsgesellschaft, Berlin (1922), die uns eine meisterhafte, aber das Beste unseres E. Th. A. Hoffmann kaum erreichende Erzählung des älteren Puschkin Pique Dame und des unlängst verstorbenen Alexander Block (vgl. ‚Hochland', Okt. 1921, S. 118) Dichtung ‚Die Zwölf' in anspruchsvoller Aufmachung darbieten. Und während so die Teilnahme der Deutschen für wahrlich nicht überwältigende Leistungen des Auslands aufgerufen wird, kommen so unergründlich schöne und unverwelkliche Bücher wie ‚Das Paradies der Kindheit'. Erinnerungen und Eindrücke von Bogumil Goltz, nurmehr als Lückenbüßer in einer ‚Memoirenbibliothek' (R. Lutz, Stuttgart) in recht bescheidenem, wenn auch sauberen Kleide heraus. Aber im Grunde ist es gut so. Eine snobistische Ausstattung würde diesem echt deutschen, d. h. gemütstiefen und im besten Sinne frommen Buche, nur ins Gesicht schlagen. Und wichtiger für unser Volk ist es, daß Bücher wie dieses viel gelesen, als durch äußeren Prunk zweifelhaft geehrt werden. Eine Vorbemerkung des Verlags unterrichtet über eine ‚deutsch-amerikanische Bücherpatenschaft', die ihn durch eine Geldstiftung in den Stand gesetzt habe, das erste Tausend dieses Bandes um 6 M. billiger in den Handel zu bringen, als die Herstellungskosten betragen, so daß sich der Preis für den broschierten Band von 291 Seiten auf 17 M., und für den gebundenen Band auf 26 M. beläuft. Es wäre sehr erfreulich, könnte dieser Vorteil auch weiteren Auflagen zugewendet werden, womit unserem Volk eine größere Wohltat erwiesen würde als durch den höchst überflüssigen Sekten-Import aus dem Dollarlande. Wie muß dem noch nicht ganz veramerikanisierten Deutschamerikaner das Herz vor Heimatliebe zucken, wenn er diese Blätter aus dem ‚Paradies der Kindheit' liest, denn viel Schöneres gibt es nicht; dieses Buch ‚strotzt', wie Friedrich Hebbel urteilte, ‚von Poesie', und wenn von allen Büchern, über die bis jetzt hier gesprochen wurde, eines ‚weihnachtlich' heißen darf, so ist es dieses. Im Vergleich damit sind die ‚Lebenserinnerungen eines alten Handwerkers aus Memel, des Böttchers Karl Scholl. Herausgegeben und mit Handzeichnungen begleitet von Marie und Johanna Rehsener' (Verlag Perthes, Stuttgart/Gotha 1922.) nüchtern und prosaisch, aber es steckt in dem ehrenfesten, frommen Wesen dieses einfachen Mannes so viel gesunder Sinn, so viel Gemüt und sittliche Kraft, daß man nur wünschen kann, diese Blätter aus schwerer Zeit (Preußens Niederwerfung durch Napoleon) möchten von recht vielen unserer heutigen Handwerker gelesen werden. Aber was liest unser Volk? Eine ernste Frage. Schon Heinrich von Kleist fand, nirgends könne man ‚den Grad der Kultur einer Stadt und überhaupt den Geist ihres herrschenden Geschmacks schneller und zugleich richtiger kennen lernen, als in den — Lesebibliotheken'. Dieser sehr wahren Bemerkung steht eine gleich wahre von J. G. Fichte zur Seite, die Bemerkung, ‚daß unser Publikum, immer begierig nach Neuem, seine ersten Schriftsteller kaum mehr kennt, und daß unter den jetzigen Lesern vielleicht viele sind, die von den ersten Meisterstücken in unserer Sprache nur die Namen kennen'. Und weil es wirklich so ist, gilt es Mittel und Wege zu suchen, wie man diesem unwürdigen Zustand abhelfe. Einer dieser Wege, und ein gut gebahnter, ist der neugegründete Deutsch-Meister-Bund. Er gibt monatlich erscheinende Heftchen, ‚Die Meister', und dann eine Reihe von 300 Bänden heraus,

die in fünf Jahren erscheinen sollen. (Prospekte vom Deutsch-Meister-Verlag, München, Residenzstr. 10). Die monatlichen Blätter erhält jedes Bundesmitglied umsonst und postfrei, die ‚Bücher der deutschen Meister' zu wesentlich ermäßigten Vorzugspreisen. Die kleine Monatsschrift ist eine Blütenlese aus den besten, kernigsten, gesündesten, volkstümlichsten unserer älteren Schriftsteller und Dichter und bringt viel entfallenes oder nicht gekanntes Gut zutage, in kurzweiliger Abwechslung und ohne lehrhaftes Dreinreden. Guter Geschmack zeichnet die Heftchen in Inhalt und Ausstattung aus, sind es doch keine Geringeren als **Theodor Haecker** (vgl. unsern Artikel im Oktoberheft, S. 95ff.) und der Buchkünstler Prof. **Ehmke**, die dafür verantwortlich zeichnen. Und so sind auch die ‚Bücher der deutschen Meister' Kleinodien neuzeitlicher Buchkunst. Bis jetzt liegen 38 Bände vor, die meist Einzelwerke eines deutschen Dichters und Erzählers enthalten, ungekürzt und nur vom Besten bietend, was wir an Meisterlichem in unserer Literatur haben. Dem gleichen Gedanken wollen die **Deutsche Hausschatz-Bücherei** (Kösel-Pustet) und ‚**Hausens Bücherei**' dienen. Man muß ihnen Zeit lassen, aus den Kinderschuhen, in denen sie noch stecken, herauszuwachsen, wozu die erstgenannte im besten Zuge ist.

Neue Erzählungsbücher

M. Scharlau, ‚Über alles die Liebe', Roman. (Herder & Co., G. m. b. H., Freiburg.)

Die Verfasserin hat bekanntlich konvertiert. Als ehemalige protestantische Pfarrersfrau kennt sie hüben und drüben besonders gut. Diese Kenntnis kam ihr bei dem vorliegenden Roman zustatten. Ihre Objektivität wirkt recht angenehm, zweifellos hat eine große Liebe der Verfasserin die Feder geführt. Es ist auch gut, daß einmal ein kräftiges Wort über die vielfach auftretende Schwärmerei der Frauen für ihre Seelsorger gesagt wurde. Die Schreibart leidet freilich auch an einer Art übertriebenen Gehobenseins, die merkwürdigerweise fast allen schreibenden Frauen anhaftet. Sollte die Neigung zu Verstiegenheit nicht ein spezifisch weiblicher Charakterzug sein? Das Ende der beiden Frauen im See ist zudem reichlich kolportagehaft.

Jos. Schoener, ‚Mireio', Roman. (J. P. Bachem, Köln.)

Man darf dieses Buch unter die besten Erscheinungen der katholischen Unterhaltungsliteratur rechnen. Der Verfasser erzählt von der Liebe zweier Menschen, von denen die Frau durch die Ehe gebunden ist, und von der heroischen Überwindung und schönen Verklärung dieser Liebe. Hintergrund ist die Provence der französischen Revolution 1792/93. Schoener ist zweifellos ein starkes Talent. Er erzählt knapp, sicher und spannend und vermag infolgedessen auch den Ansprüchen verwöhnter Leser zu genügen.

Ludwig Thoma, ‚Der Jagerloisl' eine Tegernseer Geschichte. (Albert Langen, München.)

Eine heitere Hochlandgeschichte mit ernsthaften Einschlag, die Welt der Bauern und Jäger im Zusammentreffen mit der ‚Berliner' Welt, auf die, wie man weiß, der Verfasser herzlich schlecht zu sprechen war. Für eine anspruchslose Unterhaltung erfüllt die Erzählung ihren Zweck.

Zu den **Kunstbeilagen dieses Heftes**: **Peter Hecker**, ‚Vision des hl. Antonius' (Fresko in St. Alban in Köln) und ‚Grablegung und Auferstehung' (Fresko in St. Mechtern in Köln) vergleiche den Rundschauartikel auf Seite 318.

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59
Für Manuskripte, die nicht im Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, wird keine rechtliche Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen.



Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens / der Literatur u. Kunst · Herausgegeben von Karl Muth

Viertes Heft 1922/1923 * Zwanzigster Jahrgang

Januar

Jos. Kösel'sche Buchhandlung München u. Kempten


DEUTSCHE PRÄZISIONSUHR
"ORIGINAL GLASHÜTTE"



FORMAN
Forman
gegen Schnupfen.
Wirkung frappant!

Inhalt des Januar-Heftes

Hochland erscheint monatlich. Bezugsbedingungen: Bei allen Buchhandlungen und Postanstalten oder direkt beim Verlag pro Heft M. 500.—

Auslandspreise monatlich:

Argentinien	—.80 Pes.	Frankreich	5.— Fr.	Schweden	1.80 Kr.
Belgien	5.— Fr.	Holland	1.20 fl.	Schweiz	2.50 Fr.
Brasilien	2.50 Mr.	Italien	6.20 L.	Spanien und Länder spanischer Währung	2.50 Pes.
Chile	2.50 Pes.	Japan	1.— Yen	Tschecho-Slowakei	7.50 Kr.
Dänemark	2.30 Kr.	Luxemburg	5.— Fr.	Verein. Staaten u. Mexiko	0.50 Doll.
England	2¼ Sh.	Norwegen	2 50 Kr.		



Willy Oeser/Anbetung der Könige



Katholische Erneuerung in der italienischen Literatur / Von Arrigo Levasti

In Italien dämmert eine neukatholische literarische Bewegung. Neue Blüten und Früchte nach Jahren der Hungersnot. Man muß zurückgreifen bis auf Manzoni, um unseres letzten großen katholischen Schriftstellers habhaft zu werden. Für ihn sollte die Religion das ganze Dasein durchdringen, beherrschen: kein Gedanke und keine Handlung im Menschen, die nicht inspiriert oder durch Inspiration geweckt wäre; das Leben kann und darf nichts anderes sein als eine flammende, tätige Auswirkung des Glaubens. Manzonis Christentum ist weder ein galliges, unreines, dickflüssiges noch ein lärmend auffahrendes oder ein apokalyptisches, sondern ein ruhiges, wohl überlegtes, dessen Wert in der Demut und der Liebe zu Gott besteht, und durch das sich jedes geistige Problem lösen läßt. Die Freundlichkeit wohne im Herzen aller; auch nicht der geringste Schatten der Verzweiflung trübe die Liebe, noch sollen heftige Stürme über unserem Haupt schwarze Wolken zusammenballen, die unser Leben elend machen. Herz und Geist, erfüllt von einem solchen ruhigen, sicheren, klarumschriebenen Glauben, schenkten uns Manzonis Meisterwerke wie ‚Die Verlobten', die ‚Heiligen Hymnen', die ‚Katholische Moral', die auch religiös stark auf ihre Zeit wirkten. Dann aber schwand plötzlich der Glaube. Die religiöse Strömung stockte allmählich, ja es scheint, daß sie versiegte. Verschiedene Ideen sprießen hie und da auf und erstarken, der Rationalismus pflückt Lorbeeren, wird übermütig, sammelt die Jugend um sich, gibt ihr die Herrschaft über das Leben; fort mit den Mysterien, mit dem Unendlichen! Schluß mit dem Glauben! Das einzige Maß des Universums ist der Mensch! Der Plunder der Askese und des Mystizismus ist ihm von Würmern und Motten zerfressen; jedes religiöse Sehnen Illusion, jeder religiöse Aufbau Fälschung; Religion gehört in die Sakristei. Man läßt nur das Beweisbare gelten, das, was der Mensch ergründen und nachrechnen kann.

Und das neue Wort wird unter uns von den Türmen herab gepredigt; Gelehrte, Philosophen und Dichter treten dafür ein. Besonders Carducci, der große Dichter Toskanas, streut über den Materialismus silberne und goldene Strahlenbündel, die in weichen Geflechten und Wellenlinien ein prächtig glitzerndes Leuchten verbreiten, das die Jugend im Bann hält. Carducci schürft nicht in die Tiefe, seine Gedanken sind häufig vom Bürgertum der französischen Revolution entlehnt, viele seiner Vorstellungen sind die eines Geschichtsprofessors, seine Kenntnis der Welt ist beschränkt und oberflächlich, aber er ist ein Mensch voller Ungestüm und Leidenschaft, ein starker Dichter; er reißt die Geister mit sich fort und belebt sie: die Jugend ist begeistert. So folgt die neue Generation Giosuè Carducci, leugnet das Transzendentale, ohne es zu verstehen, entstellt das Christentum, macht den Menschen abwendig von den ewigen Ideen, um ihn in einer Grube einzusperren, in welcher man Stickluft atmet und wo der Ge-

danke sich nicht ausdehnen kann. Aber man spürt zu sehr die Enge, man muß die Fesseln sprengen; der Rationalismus, der Positivismus, der Materialismus genügen dem Menschen nicht mehr. Da erscheint Nietzsche, er bringt neuen Wein; hemmungslos gibt man sich dem Rausche hin. Und während der Übermensch den Geist berückt, soll das Fleisch sich dem Genusse ergeben. Man kehrt zum ‚carpe diem' zurück, und das Raffinement der Sinne wird Herr über das Leben. Gabriele D'Annunzio hebt das Heidentum auf seinen Schild; er haucht die eigene Seele aus in schönen, eleganten, duftenden, wohlgeformten Versen oder in einer farbenprächtigen, mit Flittergold behängten Prosa; aber er versinkt auch in die verschiedensten Arten der Liebeslust, in die ausgesuchteste Sinnlichkeit und setzt das Fleisch auf den Altar, auf daß alle es anbeten. Die sinnliche Leidenschaft wird verherrlicht, aber noch weit mehr werden die raffiniertesten Genüsse gesucht und die Sinne auf das Perverse gelenkt.

Neben diesen beiden Dichtern steht allerdings Giovanni Pascoli. Er ist lyrischer als Carducci und D'Annunzio, einfacher als dieser, weniger schwerfällig als jener. Die Lehren der Zeit haben seinen Geist kaum angesteckt, er ist hochherzig, und sein Lied bringt unaufhörlich Blumen zum Erblühen. Er erfaßt und versteht die Religion, sehnt sich zu reineren Höhen empor; er ist Christ aus Liebe zur Menschheit. Aber ganz im tiefsten Grunde steckt zu viel vom Humanisten; wenn er auch das Christentum lobt, so sympathisiert er doch mit dem Naturalismus; seine Bewunderung für die Kathedralen kehrt wieder angesichts der heidnischen Tempel, und während er voller Entzücken dem feierlichen Chorgesang lauscht, kann er nicht umhin, voller Begeisterung der behenden Chöre nackter Jünglinge und Mädchen zu gedenken, die zu Ehren der Götter tanzen. Er leidet darunter als Christ, gewiß, aber sein Intellekt denkt und empfindet als Heide; sein religiöser Einfluß ist fast gleich null.

Und Antonio Fogazzaro? Man hat ihn den Jünger Manzonis genannt; viele italienische Katholiken sind stolz auf ihn; seine Romane haben sogar mehr Auflagen erlebt als die D'Annunzios. Aber sein Schaffen brachte kein neues religiöses Erwachen, erschütterte die Gewissen nicht bis ins Innerste. Viel gelesen, zum Teil auch umstritten, erregte sein Werk doch nur vorübergehendes und literarisches Interesse. Nicht auf einen seiner Aussprüche paßt das Wort ‚ewig'; aus seiner Feder ging kein Laut der Sehnsucht hervor, der uns den Himmel näher brächte, noch ein Hymnus, dessen Religiosität uns erheben könnte. Ohne den klaren Glauben Manzonis zu besitzen, lebte er unter beständigen Zweifeln; er fand immer halbe Lösungen und ersann nur halbe Heilige. In seiner Jugend machte er eine sehr heftige religiöse Krise durch, aber er verblieb darnach zur Hälfte sinnlich, zur Hälfte religiös, ohne die Kraft, sich in die Wahrheiten der Kirche zu versenken und seinen Hunger am Absoluten zu stillen. Seine Seele schwankt in stetem Kampf zwischen Katholizismus und Christianismus, zwischen Glaube und Vernunft, Positivismus und Kirche,

zwischen der gestrigen und der zukünftigen Religion, dem Syllabus und dem Modernismus, dem Fleische und dem Geiste hin und her. Schwach, leicht erregbar, den neuen Ideen zu sehr nachgebend, war er in religiöser Beziehung vor allem eine Hoffnung, die wenig Frucht ergab, ein Quell, der von Zeit zu Zeit außer Sand, Schwefel und trübem Bodensatz auch eine dünne, klare Wasserader führte, die Segen bringen konnte.

Man hätte also glauben können, in einem areligiösen Italien zu sein. Wer hörte denn auf die vereinsamten Stimmen einiger guter Dichter und Schriftsteller wie etwa Giulio Salvatori, Augusto Conti, Giuseppe Manni und Acri? Es war die Zeit, da der Rationalismus und der Positivismus triumphierten, da Nietzsche und Stirner Abgott der Literaten und Autorität für die Jugend waren. Aber es ist kein vollkommener Triumph; der Skeptizismus hat nicht alles ausgelöscht, und der Materialismus hat nicht alles zerstört. Es gibt noch Italiener, die an den Geist glauben und sich nach dem Überirdischen sehnen; der Glanz der Sterne ergreift sie noch und ergreift sie nicht bloß ästhetisch. Man liest Dostojewski und Tolstoi, man vertieft sich in die Franzosen De Maistre, Villiers de l'Isle-Adam, Aurevilly, Verlaine, in den Baudelaire der letzten Phase, Bloy, Claudel, Péguy und andere. Ein religiöses Ferment dringt allmählich beinahe unerwartet ein; das Christentum und der Katholizismus dieser Schriftsteller bereiten die Seelen vor.

Die Träger dieser neuen literarischen Bewegung nehmen die religiösen Probleme noch nicht in Angriff, sie verspüren noch nicht das tiefe Leben der Religion. Außerdem gibt es anderes zu tun; man muß sich zuerst die eigenen Kleider ausbürsten, sie etwa gar neu zustutzen, dann erst kommt man an den Körper selbst heran. Unsere Literatur war (wenn man drei der letzten großen Dichter und den Romanschriftsteller Verga ausnimmt) etwas sehr bequem und dilettantenhaft geworden, voll von Gemeinplätzen; man ließ sich von der Stimmung fortreißen, ohne das Mangelhafte auszuscheiden. Man mußte also versuchen, sich in die Gewalt zu nehmen, die Phantasie und die Einbildungskraft im Zaume zu halten, mußte die neuen literarischen und philosophischen Strömungen des Auslandes gründlich studieren, sich dem Einfluß des 18. Jahrhunderts entziehen, der sich wieder geltend gemacht hatte, mußte neue und wirksame Worte ersinnen. Und man sucht unablässig nach neuen, prägnanten Ausdrücken; in mühsamer Arbeit baut man an architektonisch wohlgefügten Sätzen. Alles geht darauf aus, zu analysieren, zu polieren, zu feilen, dem Kleinsten Teilwert zu verleihen. Der nüchterne, aber lebendige und unmittelbare Ausdruck ersetzt von nun an das unüberlegte, ungenaue Wort; die Syntax wird in Stücke zerschlagen und neu geformt; die Worte gewinnen anderes Aussehen, werden in kräftigere Farben getaucht. Man wollte eine neue Sprache haben, die uns eilends in Kontakt mit der Wirklichkeit setzt, eine leuchtende und reiche Sprache. Die neue Literaturbewegung dringt allerdings nicht in die Tiefe, sie verkündet keine innerliche und erhabene Welt, im Gegenteil,

sie befaßt sich mit Kleinigkeiten, setzt Bruchstücke zusammen, schafft köstliche Lasuren, findet lebhafte Farben und leuchtenden Firnis. Es ist eine äußerliche, beschreibende Literatur, die von Geziertheit lebt und die wir eingehend in der Sammlung ‚Moderne Dichter' studieren können, die im Jahre 1920 von Papini und Pancrazi herausgegeben wurde (Verlag Vallecchi Florenz).

Um das Jahr 1910 tritt der Futurismus auf, eine Bewegung ohne moralischen Bestand, ohne geistige Kraft, oberflächlich und auf der Zerstörung beruhend. Er hat keine eigenen Ideen, und wenn er auf den ersten Blick Tiefe zu besitzen scheint, so hat er sie der Philosophie Hegels und Bergsons entlehnt. Als einer materialistischen Bewegung fehlt ihm Schöpferkraft, er kann nicht aufbauen, nur negieren und dringt nicht in die Tiefe. Ihm haften alle Fehler des Dynamismus an: Leichtsinn, Selbsteingenommenheit, Gedankenlosigkeit, auf den ersten Blick erregtes Wohlgefallen; bei genauerer Prüfung zerfällt er in Staub. Ein Verdienst hat er gehabt: wieder einmal gewisse vernachlässigte literarische Probleme wenigstens oberflächlich erörtert zu haben. Aber seine stürmische und nach Rampenlicht aussehende Welt hat kein tiefes Echo in uns erweckt, und nie hat er es verstanden, irgendeinen Menschen besser zu machen.

Dieser brillantenglitzernden, schillernden Literatur, die nur Verstand war, die bald in glattem Redefluß, bald hochtrabend sich erging, bald voller Erregung und dann wieder voller wunderlicher Einfälle, aber ohne Mark, sozusagen ohne Rückgrat war, suchte sich im Jahre 1913 eine kleine Gruppe junger Leute entgegenzustellen, die in Siena die monatlich zweimal erscheinende Zeitschrift ‚Der Turm' (‚La Torre') gründeten. Dies ist der erste kühne Angriff auf den Futurismus, der in jenem Jahr viele Lorbeeren erntete, auf den Materialismus, den Atheismus und den Rationalismus. Es sind junge, katholische Künstler; sie lehnen sich auf gegen die Unmoral der zeitgenössischen Literatur und rufen ihr eigenes Glaubensbekenntnis in die Welt hinaus. Die Leiter des ‚Turms' sind Domenico Giuliotti und Federigo Tozzi, beides Schriftsteller von zuweilen großer Kraft. Die Steine für den Bau sind gut, die Grundmauer vorzüglich, aber die Zeitschrift geht bald ein und lebt nur in der Erinnerung als Vorbote weiter. Also auch bei uns beginnen die jungen Schriftsteller, die Fackeln hervorzuholen, mit denen sie das Feuer an die ausgedorrten Bauten der Glaubensleugner legen wollen, und obgleich sie moderne und kühne Schriftsteller sind, bekennen sie sich als Katholiken und Verteidiger der Kirche.

In demselben Jahr 1913 bekehrte sich G i o s u è B o r s i. Er ist kein Großer, im Gegenteil er ist mittelmäßig als Journalist, schwach als Schriftsteller, ohne Bedeutung als Dichter, aber seine Bekehrung war wichtig, sei es wegen des Eindrucks, den sie auf die eleganten und intellektuellen Kreise von Florenz, Rom und Mailand machte, sei es, weil der Glaube aus ihm einen besseren Schriftsteller gemacht hat. Jedenfalls enthalten die unmittelbar nach Lektüre der ‚Bekenntnisse' des hl. Augustin ge-

schriebenenen ‚Unterredungen‘ (Colloqui) Kapitel, die wohltuend und tröstend wirken können.

Der entscheidendste Faktor aber, der am meisten zu unserer geistigen Sammlung beitrug, war der Weltkrieg. Er brachte uns durch bitteres Leid dazu, jene Probleme wieder zu überdenken, die bisher veraltet und unnütz schienen und doch so drängend und lebendig waren. Angesichts des unaufhörlichen Mordens fühlte der Mensch die eigene Ohnmacht und Nichtigkeit, welche ihm bisher weder die sternenhellen Nächte noch die Größe der Natur zum Bewußtsein gebracht hatte. Von unaufhörlichem Schmerz getrieben, angesichts des Wehegeschreis von ganz Europa, wendete sich unser Herz der übermenschlichen Liebe zu, richteten sich unsere Gedanken auf die ewigen Güter. Man hatte bis jetzt über alles gelacht, überall Zerstreuung gesucht; man war bestrebt, die Tradition zu zerbröckeln, die Ideen zu zerstören, die Wahrheit zu vernichten, die Altäre mit Unrat zu besudeln. O welche Freude! Während man sich im Kote wälzte, wollte man der Welt weismachen, daß hier das ganze Leben und das übrige nur Täuschung sei! Aber der ungeheure Schmerz lehrte uns, wie sehr die Fäulnis uns angesteckt hatte, und wie nötig tiefe Einschnitte ins lebende Fleisch seien. Und sieh da, so wie man zuerst das Verwickelte, das Affektierte, das Gezierte, das Perverse, das Leere geliebt hatte, so sucht man nun mit noch größerem Eifer das Schlichte, das Wirkliche, das Wahre, das Gesunde. Die so sehr verachtete Frömmigkeit ersteht wieder kräftiger als in früheren Tagen; die Schriftsteller fangen wieder an Gott zu bekennen, treten wieder in die Kirchen ein, lesen wieder Andachtsbücher, wenden sich wieder dem Christentum zu, fühlen das Bedürfnis, die Menschen zu lieben, ihnen zu helfen, sie besser zu machen.

Einer der merkwürdigsten Fälle ist der des Aldo Palazzeschi, eines in Italien wegen seiner Teilnahme am Futurismus und wegen seiner kühnen Neuerungssucht sehr bekannten Dichters. Sarkastisch, oft zynisch, lachte er über alles und alle; er verachtete die Menschen und fand seine Lust daran, die reinen Dinge zu beflecken, die heiligen zu pervertieren. Er schien vom religiösen Leben sehr weit entfernt zu sein, aber eines Morgens tritt er auf dem Wege zur militärischen Kontrolle in eine Kirche ein, angezogen vom poetischen Klang der Glocken. Der äußere Gottesdienst macht Eindruck auf ihn; er betrachtet die Bilder, die Beter, wird vom ästhetischen Zauber der Dinge berührt, aber auch noch etwas Unsichtbares erschüttert ihn und zieht ihn an; er muß nachdenken, sich sammeln, und am Abend desselben Tages tritt er abermals in dieselbe Kirche, wo, wie er selbst berichtet, ‚noch wenige Leute hie und da vereinzelt betend in den Bänken saßen. Nur vor dem ganz erleuchteten Marienaltar kniete jemand und betete mit Andacht. Die Mönche im Chor hinter dem Hochaltar psalmodierten, und das Orgelspiel unterbrach die Psalmen und die Laudes. Ich ging von Altar zu Altar, hin und hergetrieben, ich weiß nicht mehr von welcher Gewalt, so wie die Wolken des

Himmels vor dem Gewitter. Irgend etwas schnürte mir mehr und mehr die Kehle zu, etwas Schweres, das sich im Gehirn zusammenzog, ließ mich das Haupt beugen; ich konnte nicht mehr sitzen bleiben, keine Stellung brachte mir Erleichterung; es schien mir, als hätte ich etwas darin, was heraus sollte und nicht konnte; die Hände berührten die Stirne, drückten die Schläfen, welche brannten und stark hämmerten; zuletzt hatten die Wasser den höchsten Stand erreicht, sie waren nicht mehr zurückzuhalten und strömten über; ich umspannte den Kopf mit beiden Händen, auf dem Boden, auf einer Treppenstufe kniend. Da brach ein Tränenstrom ungestüm wie ein sommerlicher Gewitterregen aus meinen Augen, ein Seufzer aus meiner Kehle. Ein Tränenstrom, der aus dem Grund der Seele die dort angehäufte, unsägliche Bitternis wegspülen konnte bis auf den letzten Tropfen, so daß sie allmählich zart wie ein Tautropfen wurde. Ich schaute mich um. Einige Frauen hatten die Szene sicherlich bemerkt und verfolgt, ohne aus ihrer Ruhe zu geraten, vielleicht sich gegenseitig mit den Blicken fragend und vielleicht für mich den Blick zum Himmel erhebend, ohne etwas zu tun, was den Bann gebrochen hätte, der mich gefangenhielt. Es war ein Ort da für jenes hehre Bad, darin eine arme Seele sich reinwaschen konnte; ich hatte den Ort gefunden.'*

Das ist noch kein wahres und eigentliches Glaubensbekenntnis, aber es ist fast eine Bekehrung und, was wichtig ist, eine Anerkennung des Wertes der Kirche.

Bruno Cicognani, ein Autor, der in den letzten Jahren hervorgetreten ist, hat sich mehr und mehr dem Christentum genähert. Der Weg von den ‚Sei Storielle di nuovo Conio' (Florenz, Vallecchi, 1917) zur ‚Gente di conoscenza' (ebenda, 1918) und zum ‚Figurinaio' (ebenda, 1918) bezeichnet einen Zuwachs an Menschenliebe und innigem religiösen Gefühl. Sein Christentum ist vor allem praktischer Art: eine unbegrenzte Liebe für die Armen, die Schwachen, die Unglücklichen, die vom Glück und von den Menschen Verachteten. Er will Gutes tun, trösten; er lebt die Schmerzen der Brüder mit und leidet darunter, die Menschheit nicht besser machen zu können. Im Grunde ist dies die Tragödie seines Daseins. O könnte man doch jede Qual in strahlende Freude verwandeln! In seinen Novellen gibt er sich ganz aus; in ihnen klingen manchmal Töne dumpf an wie der Schmerz, und oft finden wir Tränen und Schluchzen darin. Er fühlt die eigene Kleinheit, und Dostojewskis eingedenk wirft er sich auf die Knie nieder vor den verachtetsten Kreaturen, um ein Opfer der Demut darzubringen und den Diamanten im Misthaufen zu entdecken: ‚Er saß auf einem Eckstein, der Arme, — sein Armer — der ihn mit traurigem Blick grüßte, der Arme, der um nichts bat und der vor Gelbsucht gelb im Gesicht war, mit feinem, dünnem Bart, dem ersten Bart. Vielleicht war es diese vom Jünglingsalter übrig gebliebene Jungfräulichkeit, die dem Gesicht jenen

* Aldo Palazzeschi ‚Due imperi .... mancati' (Vallecchi-Verlag, Florenz 1920).

Ausdruck eines Menschen gab, der lange gesucht und nichts anderes gefunden hat als Elend, Hunger und Krankheit.'*

Allein mit einer Prostituierten, läßt er nicht der eigenen Sinnlichkeit die Zügel schießen. ‚Er ging auf sie zu und nahm ihr Kinn in seine beiden Hände, als fühle er Durst und wolle an einer Quelle trinken, und er küßte sie weinend auf den Mund. Sie hatte das Gefühl, als brenne man ihr eine Wunde mit Höllenstein aus, und als jener ihr Kinn und den Mund frei gab, blieb sie da auf dem Bettrand sitzen, als suche sie etwas in ihrem Innern. Und sie achtete nicht darauf, daß er fortging. Er ging weg, Aufruhr im Herzen, aber es war ein Aufruhr des Glücks. Als er jenes Geschöpf küßte, glaubte er mit den Lippen das verfaulte Fleisch eines giftigen Pilzes zu berühren, und jetzt, beim hellen phantastischen Lächeln des kleinen Platzes, verspürte er die gleiche Frische, wie wenn er als Knabe aus der kleinen Kirche della Quercia ins Freie trat, mit seiner jungen, reingewaschenen Seele. Er war mit den Menschen ausgesöhnt und bereit, das tägliche Leben auf sich zu nehmen. Und als er sich wieder auf der Straße unter den vielen Menschen befand, und die Sonne die Piazza della Signoria überflutete, geschah ihm, als sei er auf der Spitze eines Berges angelangt; berauscht von Gott, machte er das Zeichen des Kreuzes.'

Emilio Cecchi, ein Literaturkritiker der römischen ‚Tribuna', Verfasser kritischer Studien über die italienische und ausländische Literatur, einer Geschichte der englischen Literatur im 19. Jahrhundert und kürzlich eines Bandes ‚I pesci rossi' (‚Die Goldfische', Vallecchi, Florenz 1920), der fast durchgängig Beifall erweckte, fühlt sich als Katholik. Er ist ein Künstler, der oft ein Scherzwort auf der Zunge hat oder Possen ausdenkt, um dadurch schalkhaft, selbstsicher und im gewissen Sinn glücklich zu erscheinen, während sein Inneres blutet und er sein Mitleid nur mühsam verbergen kann. Sein Lächeln, das ironisch und zuweilen auch ein wenig maliziös sein will, ist jetzt nur noch ein gewohnheitsmäßiges Verziehen des Mundes, und wir wissen alle, daß er durch und durch von Menschenliebe beseelt ist. Großen Einfluß auf ihn hatten die englischen Schriftsteller Belloc und Chesterton; aber man kann sagen, daß sein Katholizismus ein notwendiger Ausfluß seines konservativen Geistes ist. Er liebt die Tradition derart, daß er sie für eines der wenigen Besitztümer des Menschen hält, und wo findet man die Tradition besser gehütet als in der Kirche? Er sucht vor allem das Konkrete und Positive, und wo gibt es heute, da alles aus den Fugen zu gehen scheint, noch Festigkeit, Solidität und Aufbau außer in der Kirche? Das ist der Grund, warum er sich einen Katholiken nennt. Er sagt uns dies klar und deutlich, nachdem er in Rom in der Peterskirche der Heiligsprechung der Jeanne d'Arc beigewohnt hat: ‚Wie oft habe ich in einer Bibliothek, in einer Bildergalerie, versunken und verloren in der Bewunderung antiker Formen, fast mit einem Gefühl der Verwunderung

* ‚Figurinaio' S. 177.

und des Widerspruchs an die äußere Welt gedacht, die sich in den Krämpfen und unter dem trügerischen Schein der belebten und unbelebten Materie windet. Und das ganze Gefüge der Kultur erschien mir fast allzu gesucht, schwächlich und unangemessen für diese neue und dunkle Fülle unaufhörlicher Krisen und unaufhörlichen Sprießens. Nicht so gestern. Unter den Hunderttausenden, die dort auf den Knien lagen, mögen wohl auch solche gewesen sein, die sich eifrig mit Politik befassen, manche von ihnen mögen sogar den jüngsten Versammlungen des Völkerbundes beigewohnt haben; wenn sie gegen sich selbst ehrlich waren, konnten sie nicht umhin, in tiefstem Inneren den ganzen Unterschied zwischen jener noch ganz lebendigen und starken Internationale und einer oder auch mehreren Internationalen zu empfinden, denen es nicht gelingen will, Leben und Gestalt anzunehmen. Und wenn gestern morgen, abseits aller politischen Strömungen, sich jemand gefragt hätte, ob auf der Welt noch ein einfacher und unerschütterter Monarch mit einer klaren, geistigen Formel existiere, hätte keiner gezaudert, auf diese Formel und diesen Monarchen mit dem Finger zu weisen. Merkwürdig! Gerade diese Formel, die gemeiniglich als die Formel der ausgesprochenen Bewegungslosigkeit, ja als die Formel der Reaktion hingestellt wird, wäre für die rote Welt da draußen, für die Welt des steten Flusses und der sozialen Unruhe eigentlich die naheliegendste, die greifbarste und die befriedigendste gewesen. Die Heiligsprechung der Jeanne d'Arc, die „nationalistische Heiligsprechung", wie man sie (vielleicht mit Recht) genannt hat, rückte an zweite Stelle und wurde gerne vergessen vor der Bejahung des christlichen Gemeinschaftsgedankens in seiner wunderbaren, historischen Fortdauer und in seinem unvermittelten und entschiedenen Appell an die elementaren Kräfte der Welt.'

Wir könnten noch manchen anderen Artikel Cecchis aus der letzten Zeit anführen, worin sich seine Anhänglichkeit an den Katholizismus bekundet; aber es drängt uns, nun von zwei anderen katholischen Schriftstellern zu sprechen, ja den katholischsten unter unseren Schriftstellern der Neuzeit: Domenico Giuliotti und Giovanni Papini.

Domenico Giuliotti war einer der Gründer des ‚San Giorgio', einer bologneser Zeitschrift, die nur von kurzem Bestand war, sowie im Jahre 1913 der ‚Torre', die wir schon erwähnt haben. Nachdem diese Zeitschrift eingegangen war, sprach man sehr wenig von ihm, und erst im vergangenen Jahr wurde bei Erscheinen seines Buches ‚Die Stunde des Barabbas' (Ora di Barabba, Florenz, Vallecchi 1921) sein Name wieder erwähnt und seine Ideen umstritten. Giuliotti ist jetzt 43 Jahre alt; er ist in Greve geboren, einer Ortschaft des Chianti, in Toskana, und wurde religiös erzogen. Er machte verschiedene religiöse Krisen durch, befaßte sich mit Politik, wurde Republikaner, Sozialist, Anarchist und schließlich Atheist. In keiner dieser verschiedenen Phasen fand er Befriedigung; immer suchte er nach der absoluten Wahrheit, ohne sie finden zu können. Eines Tages bekam er ein Buch Hellos in die Hand; es war für ihn eine Offenbarung. Auf diese Weise begann er, sich wieder dem Christentum zu nähern, das

von nun an der Mittelpunkt seines Daseins und seiner Kunst wurde. Weiter forschend entdeckte er nach und nach neue französische katholische Schriftsteller, lernte sie näher kennen und übersetzte davon die besten Abschnitte für eine Sammlung, die im Jahre 1919 erschien. Man nennt ihn gewöhnlich den italienischen Bloy, aber Giuliotti, der nicht die Gewalt des französischen Schriftstellers besitzt, eignet auch weniger Schärfe, weniger Maßlosigkeit, mehr Demut und größere Feinfühligkeit. Er ist ein Stürmer, aber aus Liebe zum Guten: ‚Meine Liebe ist geharnischt. Meine Seelenverfassung ist in dieser schimpflichen Stunde gleich der des hl. Petrus, als er dem Malchus das Ohr abhieb. Ich glaube an Jesus; ich kann nicht zwei Herren dienen. Ich verfüge über das Schwert des Wortes; ich kann nicht umhin, es zu schwingen gegen die Diener des Barabbas.'

Sein ungestümes Christentum, voller Donner und Blitz, gleicht oft einem sommerlichen Gewitter. In ihm steckt sozusagen eine Abneigung vor dem wolkenlosen Horizont, und es drängt ihn, Wolken anzuhäufen, um die Menschen zu schrecken. Seine Abneigung gegen alle Weichheit und Süßigkeit ist derart, daß er alle Übergangstöne und Fusionen austilgt, auf die Gefahr hin, monoton zu wirken. Und seine Stärke, denn es liegt eine wahre Stärke in ihm, wird manchmal unwirksam, weil er sie immer auf dem Vordergrund der Bühne zeigt. Seine knappen und klaren Ideen sind übrigens grundlegend, und man versteht seinen apokalyptischen Geist vollkommen, wenn man die heutige Gesellschaft betrachtet. Der moderne Mensch watet in der Sünde mehr als vordem; dagegen richtet Giuliotti die Pfeile seiner Schmähungen. Unsere Gesellschaft verzehrt sich in Ausschweifungen, man muß sie retten mit feurigem Zorn. Wenn man heute nur von Liebe spricht, wer hört noch zu? Also predige man die Gerechtigkeit, die wird ein kräftigeres Heilmittel sein. Und übrigens, wie vermöchte man Liebe und Gerechtigkeit voneinander trennen? ‚Die Gerechtigkeit ist ein Teil der Liebe. Die Strafe ist eine Folge der Gerechtigkeit. Gott, der die Liebe ist, ob richtend, strafend oder lossprechend, immer ist er die Liebe.'

So schwingt Giuliotti gleich einem modernen Tempelritter sein Schwert zur Verteidigung des Katholizismus und bejaht in entschiedener Stellungnahme die Notwendigkeit eines Lebens und einer Kunst in christlichem und katholischem Sinn.

Auf welche Weise fand Giovanni Papini den Weg zu Christus? Das ist nicht leicht zu sagen. Zweifelsohne ist er ein Zerstörer von Glaube und Religion gewesen, aber er hatte sich auch ernstlich mit ihnen beschäftigt. Er leugnete Gott, ohne doch von dem Gedanken an Gott loszukommen. Von Zeit zu Zeit findest du in seinem Werk Seiten, die von einem Menschen stammen, der nach Gott dürstet. Im Grunde ziehen ihn die religiösen Tatsachen stärker an als die philosophischen, und ich glaube, daß für ihn die Philosophie stets vor der Religion zurücktrat. Selbst William James verkündigt seit dem Erscheinen der ‚Götterdämmerung der Philosophen' einen religiösen Papini. Leicht ließe sich aus den zwanzig Bänden Papinis

ein Bündel von Gedanken herauslösen, die historischen Voraussetzungen seiner heutigen Geisteshaltung darstellend. Doch was sein Denken ohne Umschweife auf das Christentum lenkte, war der Krieg. In Papini lebte immer ein ungeheurer Drang, die Menschen besser zu machen. Deshalb predigte er den Pragmatismus, deshalb glaubte er, der Mensch könne aus eigener Kraft Gott werden. Die Erfahrungen des Krieges zerstörten diese Illusion; darnach suchte er anderswo nach einem Heilmittel, er wollte sehen, ob man die Bestialität des Menschen in Güte verwandeln könnte. Nach ‚dem Erlebnis jener fünf Jahre, dem titanenhaften Erlebnis des Mordes, des Raubes, der Lüge und der Tränen', das ‚uns die Anatomie unseres Wesens greifbar vor Augen geführt hat', sah er, daß es in der Tat bisher eine erbärmliche Sache gewesen, wenn sie auch groß war, und daß man wieder ganz von vorne anfangen müsse. Schmerzlich und traurig ist seine Lage, wie wenn er einen Gang durchs Dunkel angetreten, und er stürzt sich in einen entsetzlichen Pessimismus: Rings um sich nur Ruinen zu sehen und mitten durch die Fäulnis zu waten, das kann wahrlich zur Verzweiflung bringen. Doch gerade hier bekundet sich der gläubige Mensch. Anscheinend dem Nichts, der vollkommenen Zerstörung gegenüberstehend muß man das aufbauende Prinzip und den Rettungsweg sehen und erkennen können; das ist der feine Strahl des Glaubens, der hinführt zum unendlichen Gut. Wenn die Bosheit der Menschen auch uferlos ist, weiter und tiefer noch müssen die Himmel sein, die ihn aufnehmen werden. Wahrhaftig, es gibt hienieden eine Wahrheit, die um jeden Preis zum Durchbruch kommen und die die Erde überfluten muß. Auf dem Gipfel der Enttäuschung angelangt, erblicken wir neue Sterne; wenn wir giftige Dünste eingeatmet haben, tragen wir nach reinster Luft Verlangen; vor allem aber müssen wir nach dem Höchsten streben, die absolute Wahrheit herbeisehnen. Und Papini, nachdem er tüchtig gearbeitet, verschiedene Zeitschriften gegründet und geleitet (‚Leonardo' 1903 bis 1907, ‚Voce' 1903, ‚Anima' 1911, ‚Lacerba' 1913 bis 1915), an verschiedenen geistigen Bewegungen (dem Pragmatismus, dem Modernismus, dem Futurismus) teilgenommen, etwa zwanzig Bände geschrieben und sich einen der ersten Plätze in der italienischen Literatur erobert hat, empfindet die Traurigkeit eines sich selbst überlassenen Menschen und dürstet nach geistigen Gütern: ‚Wir haben Hunger, größeren Hunger als vordem, Hunger nach Brot, nach Liebe und nach Wahrheit.' Absolute Wahrheit also, die ihm und anderen von Nutzen sei, das ist der erste Anfang des Katholizismus. Aber noch ist Papini nicht katholisch; wohl versteht er, daß um des Guten teilhaftig zu werden, die Seele bis auf den tiefsten Grund sich ändern müsse; beim Studium der verschiedenen Religionen erkennt er gar bald die Überlegenheit des Christentums und die Notwendigkeit des Evangeliums: ‚Es gibt einen Führer, bei dem wir auch heute noch einige der Grundsätze finden könnten, zu denen wir unabänderlich zurückkehren müssen, wenn wir nicht unter den Qualen der äußersten Verzweiflung zugrunde gehen wollen. Es ist dies

ein kleiner, in vier Büchlein geteilter Band, der vor achtzehn oder neunzehn Jahrhunderten geschrieben wurde. Alle kennen ihn, viele lesen ihn, keiner befolgt ihn. Er heißt das Evangelium Jesu Christi.' Doch sein Christentum bleibt anscheinend vorläufig bei diesem Anfang stehen. Papini scheint nicht geneigt, einer Kirche anzugehören. Vielleicht reizte ihn der Ehrgeiz eines kleinen Konventikels, die Gründung einer kleinen Kirchengemeinde geistiger Dissidenten; als er sich aber dann mit der Entwicklung des Christentums beschäftigte und sie von den ersten Jahrhunderten an bis in unsere Zeit verfolgte, mußte er ergriffen werden von der Wirksamkeit der Kirche und das Göttliche in ihr herausfühlen. So wurde er ihr demütiger Sohn, bereit, ihre Größe zu erfassen, fest entschlossen, sie zu verteidigen. Nachdem die Krise überstanden war, was sollte Papini für die Kirche und das Heil der Seelen tun? Wie konnte er seine schriftstellerische Begabung in den Dienst des Christentums stellen? Sicherlich nicht, indem er die Geschichte seiner Bekehrung schrieb, denn wir haben schon viele ähnliche Berichte. Warum sollte er statt dessen nicht eine Geschichte des Meisters schreiben, eine Geschichte, die nur von wenigen Italienern in den Evangelien gelesen wird und die noch kein an Italien glaubender Künstler erzählte? Und tatsächlich ‚begann er nach langen Monaten angestrengten Nachdenkens diese Geschichte Christi in einem Zug und mit Unterbrechung einer vor vielen Jahren begonnenen anderen Arbeit niederzuschreiben, gleichsam gedrängt und gestoßen von einer Macht, stärker als er selbst'. Nach Erscheinen des Buches war das Interesse allgemein, die Diskussionen lebhaft. Die bloßen Literaten schnitten eine Grimasse, Papini, den sie als Futuristen verlassen hatten, als Katholiken wiederzufinden; die Kritiker wollten die neue Richtung seines Gedankens- und Lebensganges nicht wahr haben, die Dilettanten lächelten, die Feinde verhöhnten ihn, viele einfache Seelen waren beglückt.

Jesus wird weder von gelehrter, noch historischer, noch philosophischer Seite aus betrachtet, sondern er wird so dargestellt, daß die Knie vieler sich vor ihm beugen können und viele sich nach dem Himmel sehnen. Jesus, ‚der erhabene Paradoxist, der radikale und furchtlose Umstürzler', will seine Herrschaft über unsere Seelen ausdehnen. Und oft rührt uns der Verfasser, bringt uns dazu, das Geld zu verachten, treibt uns an, dem Bösen zu widerstehen. Viele Seiten in der ‚Geschichte Christi' sind Feuer, voll inniger Poesie, voll Begeisterung, Leben, Glauben. Das Buch ist in sich das deutliche Zeugnis einer Seele, die den eigenen Frieden gefunden hat, und die nun fühlt, wie allein von Christus das Leben kommt. Allerdings enthält der Band auch Klageschreie und allzu starke Peitschenhiebe, manchmal ein allzu erregtes Voranstürmen, allzu absolute Behauptungen, die auf den ersten Blick hochmütig erscheinen, andererseits eine vielleicht übertriebene Effekthascherei, aber im großen und ganzen findet sich darin auch religiöse Bewunderung, Verlangen nach religiösem Leben, Gebet zu Gott.

Ich müßte Seite um Seite anführen, wenn der Raum meines Artikels

es mir erlauben würde; das würde zeigen, wie Jesus von Papini verstanden wurde, und auch, wie dieser versucht hat, ihm nachzuleben. Aber es muß uns genügen, das Ende des Bandes hieherzusetzen, das zugleich lyrisch und religiös sein will: ‚Wir, die Letzten, wir erwarten Dich, wir werden Dich täglich erwarten, trotz unserer Unwürdigkeit und aller Unmöglichkeit. Und alle Liebe, die wir aus unseren verwüsteten Herzen pressen können, wird für Dich sein, o Gekreuzigter, der Du aus Liebe zu uns gemartert wurdest, und der Du uns nun mit der ganzen Kraft Deiner unerbittlichen Liebe marterst.‘

Das ist eine religiöse Wiedergeburt, deren Folgen noch nicht klar zu übersehen sind, die aber Schönes verspricht. Noch andere katholische Schriftsteller wären zu nennen: Paolieri, der Journalist und Romanschriftsteller, in dessen letzten Bänden der Katholizismus kraftvoll bejaht wird; Fanciulli, der Novellist und Schriftsteller; Gallerati Scotti, der Lieblingsjünger Fogazzaros, der ein Leben seines Meisters schrieb, das dann auf den Index gesetzt wurde, das aber sofort eine zweite Auflage erlebte, die hoffentlich nicht verurteilt wird; Misciatelli, der sich mit dem Studium der Mystik befaßt, ein Sienese und Danteforscher; Battelli, der Gelehrte, Schriftsteller und Redner; der Schriftsteller Gennari und der Dichter Moretti.

Als dem Katholizismus nahestehend oder mit ihm sympathisierend müssen wir vor allem Mario Missiroli erwähnen, zuerst Redakteur des ‚Resto del Carlino‘ in Bologna, dann des ‚Secolo‘ in Mailand, der größte Journalist Italiens, dessen Denken durchaus katholisch ist. Er bereitet sogar eine Arbeit vor, in der er die Folgerichtigkeit des Vatikans in bezug auf den Syllabus beweisen wird, eine sehr durchdachte Studie, die eine äußerst heftige Polemik hervorrufen wird. Ich könnte noch andere nennen, die dem Katholizismus sympathisch gegenüberstehen, so Guglielmo Ferrero und Alfredo Panzini; aber es genügt mir, einige der besten jungen italienischen Schriftsteller herausgegriffen zu haben, die in den letzten Jahren einen vorwiegend christlichen Standpunkt vertreten haben, zum Teil sogar einen ausgesprochen katholischen. Von ihnen und ihrer Gefolgschaft geht eine literarisch-religiöse Bewegung aus, die noch im Werden ist; ein neuer, wiedergewonnener Reichtum.

Die Temperamente sind verschiedenartig; neben den kontemplativen stehen die kämpferischen Naturen; aber das Schwert ist eine Stütze des Wortes, und es wird durch das Feuer gereinigt. Die Triebkraft der Bewegung ist der Glaube und die Liebe; und es sieht aus, als ob der Positivismus, der Rationalismus, der Atheismus jetzt für unser Land nur noch ein elender, sich selbst überlassener Kehrichthaufen seien. Der Himmel wird ganz blau, und neues, lebendiges Verlangen zielt nach der Höhe und Klarheit des Glaubens.

Ein Weg zu religiöser Kunst — Willy Oeser
Von Werner Weisbach

In verschiedenen Formen haben sich Religion und bildende Kunst im Laufe der Menschheitsgeschichte verbunden, und es haben sich verschiedene Möglichkeiten ergeben, Religiöses in eine anschauliche Vorstellung zu fassen. Das Religiöse und das Ästhetische, beides ist als ein in die menschliche Natur gelegter Urtrieb anzusehen, der, sobald es gewisse Zivilisationsbedingungen zulassen, sich auswirkt. Manche Religion glaubt auf bildliche Unterstützung verzichten zu können, indem sie ihr Wesen ganz in das Innerlich-Geistige verlegt, andere wiederum machen von einer solchen Unterstützung in weitestem Umfang Gebrauch — wie das Christentum in der Form, die ihm der Katholizismus gegeben. Wenn die Kunst zu der Religion in Beziehung und in ihren Dienst tritt, so muß es ihre Aufgabe sein, mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln Gefühle zu erwecken, die religiösen Gefühlen analog sind. Es findet eine Umsetzung religiöser Eigenschaften und Merkmale in ästhetische Eigenschaften und Merkmale und damit die Anschaulichmachung eines religiösen Gefühlsinhaltes statt. Für die Bewertung einer solchen Schöpfung als Kunstwerk ist einzig das Ästhetische ausschlaggebend, das, richtig aufgefaßt, aber eine bestimmte Konkordanz von Form und Inhalt in sich schließt.

Die Grundqualität alles Religiösen ist das Bewußtsein oder der Glaube, daß es etwas Übermenschliches und Außerweltliches gibt, dem die Qualität des Heiligen anhaftet. Eine Kunst, die religiös sein, die den religiösen analoge Gefühle hervorrufen will, muß sich demnach ihrerseits mit gewissen Ausdrucksmitteln gegen das Profane abgrenzen, muß Eigenschaften besitzen, die das Heilige in einer oder mehreren Manifestationen seines Wesens offenbar machen.

Das gilt ebenso für eine kirchliche Kunst, d. h. eine Kunst, der von außen her die Aufgabe zufällt, einen Kultus mit bestimmten Anforderungen und Gegebenheiten zu unterstützen, zu heben, zu feiern, wie für eine im weiteren Sinne religiöse Kunst, die ohne Bindung an einen Kultus von sich aus und aus freien Stücken Werke, die auf das religiöse Gefühl zu wirken bestimmt sind, hervorzubringen trachtet. Das erstere kommt in Betracht bei alledem, was in den Bereich der katholischen Kirche gehört, für das letztere genügt es, den größten Namen aufzurufen: Rembrandt.

Jede religiöse Kunst ist — abgesehen von dem Allgemeinen, das ihr anhaftet und das, wie schon erwähnt, darin liegt, daß sie sich dem Profanen gegenüber als etwas Andersartiges erweisen, in der einen oder anderen Form das Stigma des Heiligen an sich tragen will — von ethnischen, lokalen und kulturellen Bedingtheiten in verschiedenen Zeiten abhängig. Diese haben es mit sich gebracht, daß sich Profanes ebenso wie in die Religion in die Kunst jeweilig in geringerem oder höherem Grade eingemischt hat — was jedoch der Grundbestimmung keinen Abbruch tut, daß für das eigentliche Wesen und als Ideal jeder echten religiösen Kunst der Sinn des

Heiligen maßgebend ist. Sie wird sich bemühen, Mittel aufzubringen und ausfindig zu machen, vermöge deren sie imstande ist, Qualitäten des Religiös-Heiligen anschauungsmäßig erlebbar und nachfühlbar zu machen. Eine kultische Kunst erhält durch vorhandene Ansprüche und Traditionen gewisse Richtlinien, die auch auf die Formgebung nicht ohne Einfluß sind und die Ausbildung und Festigung eines Stiles begünstigen. In ihr stellt sich eine Auffassung heraus: was als sakral und hieratisch zu gelten hat.

Sehen wir hier von der Architektur ab, so kann man bei den darstellenden Künsten im allgemeinen zwei Hauptgestaltungsweisen unterscheiden, die auch für das religiöse Gebiet wesentlich sind; wir wollen sie kurz als die abstrahierende und als die naturalisierende bezeichnen. Für die erstere sind die Naturformen nur ein Substrat, um daraus bedeutungsvolle Sinnbilder abzuleiten. Was dabei zustande kommt, ist etwas schlechthin Andersartiges als das in der Wirklichkeit Gegebene und fordert zu keinem unmittelbaren Vergleich mit dieser heraus. Dadurch wird eine von solcher Gestaltungsweise getragene religiöse Kunst schon von vornherein vom Natürlichen abgerückt und kann sich in eine jenseits des Profanen liegende Sphäre erheben, indem sie sich als Ausdruckselement für Eigenschaften des Heiligen Symbolwerte schafft. Keine Individualisierung, sondern Typisierung. Wie eine Gebärde von stark expressivem Charakter ohne eine unmittelbar naturalistische Grundlage eine sinnbildliche Bedeutung erhalten kann, so vermögen Prinzipien der Anordnung, Symmetrie, Reihung, Rhythmus usw. und Prinzipien der Dynamik Eigenschaften des Heiligen zu repräsentieren: das Feierliche, das Majestätische, das Mysteriöse.

Innerhalb einer naturalisierenden Gestaltungsweise hat eine religiöse Kunst einen schwereren Stand, da sie leicht in Gefahr gerät, nicht über das Profane hinauszukommen. Eine solche Gestaltungsweise geht von Naturvorbildern und vom Menschen als Individuum aus, leitet daraus ihre Maßstäbe ab und hält sich diese immer vor Augen. Ein imitatives Element steht im Vordergrunde. Zur Gewinnung eines heiligen oder göttlichen Charakters werden Steigerungen und Verklärungen über ein gewöhnlich Menschliches hinaus durch Betonung und Erhebung gewisser auszeichnender menschlicher Eigenschaften vorgenommen. Aber auch hier fallen in mehr oder weniger bedeutsamer Weise die rein künstlerisch formalen Ausdrucksmittel (Anordnung, Linienführung, Rhythmus) ins Gewicht, durch welche das Göttliche in seiner jeweiligen Eigenschaft — etwa Erhabenheit — gekennzeichnet und das Natürliche in geringerem oder stärkerem Grade in ein Stilvolles umgesetzt wird. Die Einfühlungsmöglichkeit eines Beschauers kann ebenso durch naturalistische wie durch abstrakt formale Elemente geweckt und angeregt werden.

Eine naturalisierende und anthropomorphisierende Zielrichtung hatte die klassische Kunst der Griechen — auch in ihren religiösen Schöpfungen, wobei ihr besonderes mit Naturbeobachtung Hand in Hand gehendes Idealisierungsvermögen die Grundlage für ihren Stil bildete. Bei ihnen trat im

Laufe der Zeit das Ästhetische immer mehr vor das Religiöse; eine Schönheit, die durch menschliche Schönheit beglaubigt wurde, trat an die erste Stelle. Doch darf man nicht meinen, daß die vermenschlichten Götterbilder, die wir von ihnen kennen, ihr religiöses Bedürfnis im ganzen Umfang befriedigten. Aus gewissen Chören des Äschylos rauschen uns geheimnisvolle Weisen entgegen, und gewisse bildliche Idole lassen uns ahnen, daß es auch hier noch andere Verbindungsbrücken mit dem Göttlichen gab. Indessen hat die Antike in ihrer letzten und klassischen Ausbildung, die durch die literarische Ästhetik der Spätzeit auf das Prinzip der Naturnachahmung begründet und festgelegt wurde, in diesem Sinne weitergewirkt, wo immer eine spätere Zeit mit ihr wieder Fühlung suchte.

Die christliche Kunst, die, in die sterbende Antike hineinwachsend, anfangs in Abhängigkeit von ihrem müde gewordenen Naturalismus stand, hat dann — teilweise unter orientalischen Einflüssen — im frühen Mittelalter jenes grandiose Abstraktionsvermögen entfaltet, durch das sie ihr Heiliges veranschaulichte. Eine Abstraktion, die selbstverständlich nichts Bewußtes war, sondern sich aus der jener Kulturstufe eigenen Ausdrucksmöglichkeit ergab. Wie die Liturgie, die ihre Handlungen in ihrer äußeren Form von der Symbolik hernahm, zu einem Kunstwerk stilisiert war, so entwickelte sich ein kirchlich-hieratischer Stil, dessen Wesen durch das Symbolische bestimmt wurde. Der in der Gotik aufkommende Naturalismus hat diesen Stil allmählich zersetzt, neue Aufgaben und neue Lösungsversuche zugeführt. Mit einem wachsenden Individualisierungsbedürfnis und einer zunehmenden Darstellungsfähigkeit des Individuellen haben sich subjektive Elemente mehr und mehr der religiösen Kunst bemächtigt, was zunächst besonders in Bildern für den Privatbedarf und für den Hausgebrauch zum Vorschein tritt, dann auch auf die offizielle kultische Kunst übergreift. Eine Entwicklung, die vom Standpunkt des Religiösen in gewisser Beziehung einen Entheiligungsprozeß mit sich bringt. Das zeigt sich z. B. deutlich in jener Verbürgerlichung und Versimpelung, die in Deutschland in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts heilige Gegenstände erfahren — etwa auf Werken von Friedrich Herlin oder Michael Wolgemut. Das Profane dringt tief in den heiligen Bezirk ein, ja überwuchert ihn zum Teil. Die kirchliche Kunst wird in weitgehendem Maße auf das Niveau des Profanen und Banal-Natürlichen herabgezogen, wobei andrerseits nicht zu übersehen ist, daß in seelischer Beziehung neue Werte hinzugewonnen werden.

In Italien hat eine vom Mittelalter überkommene Monumentalität mit einem neuen Naturgefühl in Giotto einen Bund geschlossen, der noch lange einer kirchlichen Kunst zustatten kam. Solch eine monumentale Gesinnung wirkte mit wiederholten Vorstößen in die Renaissance weiter und hat dazu beigetragen, Symbolwerte für das Heilige nicht verkümmern zu lassen. Die Renaissance baut sich auf einer erweiterten Naturkenntnis auf und, wie sie zu einem Punkt gelangt war, wo sich sozusagen eine Anknüpfung an die Antike von selbst ergab, so hat sie sich auch deren ästhetische Auffassung,

ihr Prinzip der Naturnachahmung, ihr Schönheitsgefühl zu eigen gemacht und in ihre Ästhetik übernommen. Der von dem Humanismus erhobene Kultus der schönen Form und der schönen Körperlichkeit ist in die Kirche eingedrungen, wurde von ihr geduldet und begünstigt und hat die ganze kirchliche Kunst ergriffen. Das Ästhetische machte dem Religiösen den Platz streitig; das war es, wogegen sich die Revolution Savonarolas zuerst auflehnte. Immerhin ist aber auch die religiöse Kunst der Renaissance nicht aller Heiligkeitswerte bar, wie ihr manchmal nachgesagt wird, was hier jedoch nicht näher begründet werden kann.

Durch den Naturalismus und den Humanismus wurde eine Krise in der kirchlichen Kunst herbeigeführt. Als ein Wahrzeichen und Opfer dieser Krise darf der Deutsche Matthias Grünewald angesehen werden, der auch nicht zuletzt dadurch als eine tragische Gestalt vor uns steht. Er suchte aus Naturalismus, verfeinerter moderner Psychologie und Monumentalität einen sakralen Stil aufzubauen, vermochte aber diese Elemente nicht zu einem einheitlich wirkenden Ganzen zu binden, so daß bei aller Grandiosität in Einzelheiten die Aufgabe in ihrer Gesamtheit und ihrem Anspruch nach nicht vollkommen gelöst erscheint.

In der durch die Reformation hervorgerufenen Glaubensspaltung wurde die Krisis der kirchlichen Kunst vollends brennend. Der Protestantismus, der sich auf innerlich-geistige Werte zurückzog, lehnte mit einer Kunst, die sich durch ihre Verweltlichung selbst kompromittiert hatte, die kirchliche Kunst im alten Sinne überhaupt ab. Der Katholizismus, der sich in seiner Restaurationsbewegung des Ungenügens seiner bestehenden Kunst für werbende Zwecke bewußt wurde, erhielt in dem Barock ein Ausdrucksmittel, das seine Ideen in einer neuen Formensprache und mit einer ungeheuren Wucht in die Welt setzte. Des Naturalismus konnte man nicht mehr entraten, er wurde sogar noch verstärkt, aber zugleich in den Dienst der Ideen gestellt und für sakrale Ziele ausgenutzt. Ein bis zum äußersten gehender Illusionismus und die psychologischen Wirkungen von Hell und Dunkel wurden ausgebeutet, um für irrationale Eigenschaften des Heiligen Korrelate zu bilden. So sehr diese Kunst mit Weltlichkeit und Sinnlichkeit durchsetzt ist, so trägt sie doch ihre sakralen Werte in sich, wie ich in meinem Buche ‚Der Barock als Kunst der Gegenreformation' (Berlin 1921) kürzlich darzulegen versuchte. Es ist die letzte einheitliche Kunst, die aus dem christlichen Gedanken hervorging und es zu einem Stil brachte.

Rembrandt hat auf der Grundlage seines Naturalismus eine religiöse Kunst von ganz persönlichem Charakter geschaffen, die zu der in traditionalen Anschauungen und Formen sich bewegenden katholischen Kirchenkunst in einen Gegensatz tritt. Auch er schaltete mit Hell und Dunkel, mit illusionistischen und expressiven Elementen, um seine religiösen Schöpfungen in eine mysteriöse Sphäre zu rücken, gelangte aber zu ganz andersartigen und durch ein anderes Fühlen entbundenen Wirkungen. Aus seinem Naturalismus erwuchs eine das Irrationale tief begreifende und ergreifende

Auffassung. Seine Technik fand Möglichkeiten, neue Ausdruckssymbole für die Irrationalität des Heiligen zu entschleiern. Aber diese Kunst war ganz individuell und von dem individuellen Gefühl abhängig, konnte und wollte keine Verbindlichkeit für eine Allgemeinheit abgeben. In diesem Sinne kann sie daher auch nicht als eine Manifestation und ein Ergebnis des Protestantismus angesehen werden.

Nachdem durch den Rationalismus der Aufklärung alle Grundlagen und Traditionen kirchlicher Kunst untergraben waren, machten in der deutschen Romantik die Nazarener Wiedererweckungsversuche. Aber ihr Eklektizismus, der sich an das hielt, was sie für primitiv ansahen: an Italiener und Deutsche des 15. Jahrhunderts, konnte mit seinem saft- und kraftlosen Wesen zu keinem befriedigenden Ergebnis führen und versandete rasch. Ihre Bemühungen wurden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgenommen und fortgesetzt durch eine Bewegung, die aus einem katholischen Orden hervorging; ihr Mittelpunkt ist das Benediktinerkloster Beuron. Die Beuroner Schule, wie man sie nennt, hat ihre Darstellungsweise auch auf Elementen der Vergangenheit, wesentlich präraffaelitischen, aufgebaut. Sie ist bewußt darauf ausgegangen, einen dekorativen Stil zu schaffen, der sich für die Auszierung moderner katholischer Kirchenräume als tauglich erwiese, und hat auch an verschiedenen Stellen Gelegenheit erhalten, sich in Gesamtdekorationen zu betätigen. Bei aller Anerkennung ernsten Wollens sind die Ergebnisse künstlerisch nicht sehr befriedigend. Ein Eklektizismus ohne genügende selbständige Verarbeitung waltet auch hier vor; was streng wirken soll, ist nicht von innen heraus streng gefühlt; eine Süßlichkeit, von dem im vorigen Jahrhundert so hochgestellten Fra Angelico hergeleitet und mit moderner Sentimentalität überzuckert, legt sich über alles. Was als Streben hier zutage tritt, ist indessen immerhin noch beachtenswert gegenüber einer gewissen Industrialisierung der Kirchenkunst, die sich in der ‚Gesellschaft für christliche Kunst G. m. b. H. in München' und in anderen Unternehmungen verkörpert, durch welche jedes Gefühl für echte Kunst in katholischen Kreisen erstickt wird.

Von protestantischer Seite wurden im 19. Jahrhundert verschiedene Belebungsversuche religiöser Malerei gemacht, die aus dem modernen Naturalismus hervorgingen. Eduard von Gebhardt griff dabei mit archaisierender Neigung auf den Realismus der alten Deutschen und Niederländer zurück. Fritz von Uhde rückte mit impressionistischer Anschauung und Technik biblische Begebnisse ganz in das Bereich des Natürlichen, ohne jede Erhebung über das Profane. Der Mangel oder die Schwäche sakralisierender Elemente macht sich hier gegenüber einer auch auf einem Naturalismus beruhenden religiösen Kunst wie der Rembrandts deutlich bemerkbar. Wenn Uhde einmal ein Bild gemalt hat, auf dem er einen Blick in sein Atelier gewährt, in dem sich die Modelle zeigen, die er für ein biblisches Bild benutzt, darunter Engel, denen Federflügel an die Schultern geheftet sind, so ist es der Gipfel der Profanation, selbst seine Karten so aufzudecken.

Die moderne Zeit unterscheidet sich dadurch von früheren Zeiten, in denen religiöse Kunst als Lebensbedürfnis gepflegt wurde, daß sie mit Reflexion und Intellektualismus stark durchsetzt ist. Während einst der Künstler in eine Tradition oder in einen Stil hineingeboren wurde und gewissen inneren und äußeren Bedingungen unterworfen war, sieht er sich heute, wo alle Darstellungsweisen der Vergangenheit bekannt und durch zahllose Veröffentlichungen verbreitet sind, vor die Wahl gestellt, welchen Weg er beschreiten, ob er zu einer naturalisierenden oder einer abstrahierenden Behandlung greifen soll. Auch in der katholischen Kirche gibt es keinerlei regulierende und bindende Richtlinien mehr für einen Stil der bildenden Kunst, wenn sie auch ihren Überlieferungen gemäß genötigt ist, an bestimmten Ansprüchen festzuhalten. Da kann denn das persönliche Schaffen und die zielsichere Initiative eines einzelnen Künstlers von besonderem Gewicht und von zukunftweisender Bedeutung werden.

Willy Oeser hat sich bewußt die Aufgabe gestellt, der katholischen Kirche eine ihrem eigenen Wesen wie den Voraussetzungen heutiger Menschen entgegenkommende Malerei zu geben. Nachdem in Karlsruhe und Mannheim Ausstellungen seiner Werke vorangegangen waren, hat vor kurzem die Berliner Nationalgalerie in den Räumen des Kronprinzenpalais eine Anzahl von Bildern gezeigt, die einen guten Überblick über die bisherige Arbeit des jetzt fünfundzwanzigjährigen Künstlers gab. Er will keine nur von subjektiven Gefühlen geleiteten Werke schaffen, sondern objektive Werte des Christentums in bildliche Fassungen einschmelzen. So wird die Heiligkeitsidee zu einem Mittelpunkt für seine Kunst. Das Sakrale soll in einem monumental-dekorativen Stil seine Festigung finden. Gemälde von großem Format, die nichts als lebensgroße Figuren enthalten, nahezu ohne Beiwerk und Andeutung des Schauplatzes, verkörpern seine visionären Schauungen. Er läßt diese sich gern in zyklischen Darstellungen entfalten und sucht der alten Form des Triptychons neue Wirkungen abzugewinnen. So führt er in einer Folge von drei Flügeln als Vertreter der Kirche Märtyrer, Priester und Ordensangehörige in sakraler, erhabener Strenge vor, wobei der vertikale Parallelismus nur durch die Szene der Enthauptung des Glaubenszeugen auf dem Mittelbilde unterbrochen wird. Er bevorzugt Gestalten in halber Figur und beschränkt sich auf den oberen Teil des Körpers als den wesentlichen Träger des Ausdrucks. Denn das ist auch ein Hauptziel seines Wollens: mit dem Dekorativ-Monumentalen möglichst viel ausdrucksstarke Intensität zusammenzuballen.

Wenn Oeser eine abstrahierende Gestaltungsweise als die seinen Vorstellungen gemäße aufgreift, so ist das gewiß durch Zeitverhältnisse und Zeiterscheinungen bedingt. In der mit dem Schlagwort Expressionismus bezeichneten Richtung ist ein abstrahierendes Verfahren nach verschiedenen Seiten erprobt und in bewußter Weise auch auf religiöse Gegenstände angewandt worden, aber der Weg, den Oeser geht, ist ein selbständiger und von keiner Modeströmung abhängig. Er hat ihn sich nicht durch Cézanne

oder durch Greco vorzeichnen lassen — Meister, auf deren Schultern so mancher moderne Maler steht; viel mehr hat er sich an dem Stil frühmittelalterlicher Mosaiken und Wandgemälde geschult, was seinem eigenen Stil innere Festigung verleiht, ohne den Stempel des Nachgeahmten an sich zu tragen. Mit scharfen linearen Trennungen gliedern sich seine Gebilde, sie haben eine konstruktive Sicherheit und nachhaltige Einprägsamkeit, die den meisten sogenannten expressionistischen Werken abgeht. Die Farbe, zwischen den Lineamenten eingespannt, ist zu einem Leuchten alter Glasfenster gesteigert, ohne dabei starr und schematisch zu sein, sondern individuell behandelt. Er entwickelt das Kolorit ohne naturalistische Anpassungen aus seiner phantasiemäßigen Vorstellung und mit symbolischen Bedeutungswerten, wie das der Expressionismus angebahnt hatte. An verschiedenen Stellen zeigt sich, daß er auch für spezifisch koloristische Werte empfänglich ist; es gibt hier und dort ein Schimmern und Flimmern von Farbenspielen, was nicht nur als Augenreiz in Betracht kommt, sondern auch dazu mitwirkt, einem Vorgang seinem Sinn entsprechend etwas Magisches zu verleihen. So auf einer Anbetung der Könige mit dem Christkind als Lichtzentrum, das durch das ganze Bild hin ausstrahlt. In der rhythmischen Anlage der Könige — die keinerlei königliche Abzeichen tragen und wie alles bei ihm rein menschlich-ausdrucksmäßig gefaßt sind —, in den dreifach geneigten Häuptern, den zwei parallelen gefalteten Händepaaren und in der mit dem Weihgeschenk vorgestreckten Hand des einen findet sich das, was den sakralen Kern der Handlung bildet, hingebungsvolle Devotion und Kreaturgefühl vor dem Göttlichen, symbolisiert. Dieses Beispiel mag das Wollen Oesers veranschaulichen. Daß das Gewollte noch nicht immer einen entsprechenden Ausdruck findet, daß manches Unausgereifte sich einschleicht, kann bei Arbeiten so jugendlichen Alters nicht Wunder nehmen.

Man muß aber nicht glauben, diese Art von Kunst als Archaismus abtun zu können; dazu hat sich Oeser viel zu sehr mit Problemen der modernen Malerei sowohl des Impressionismus wie der folgenden Periode auseinandergesetzt. Er hat von dem, was ihm seine Zeit bot, angenommen, was er für die eigene Aufgabe, wie er sie sich stellte, brauchen zu können meinte, ist über anderes, was seinen Zielen abträglich erscheint, hinweggegangen. Aus keiner bestimmten Schule ist er erwachsen; in der eigenen, in alter Kulturtradition verwurzelten Familie fand er aber von früh an geistige und künstlerische Anregung. Seit seiner ersten Jugend hat er das von seinem Großvater August Oeser, einem Schüler von Schnorr von Carolsfeld und Ludwig Richter, hinterlassene Studienmaterial durchgearbeitet, dann hat er sich in Mannheim die technischen Grundlagen seiner Kunst erworben und auf häufigen Reisen seinen Anschauungskreis erweitert. Sein Stoffgebiet hat er sich aus einem starken, inneren Antrieb, aus einem ursprünglichen und lebendigen religiösen Gefühl heraus, das sich von früh an in ihm regte, erwählt. Er ist nicht zufällig dazu gekommen, und es ist nicht eine Aufgabe artistischer Art neben anderen, wie für so manchen

modernen Künstler: seine ganze Leidenschaft, ein unwiderstehlicher Drang, eine Weltanschauung steht dahinter; danach will seine Kunst beurteilt werden, das gibt ihr das Gepräge. Es ist ihm gleichsam von der Natur mitgegeben, daß seine Phantasie sich in religiösen Visionen bewegt; seit seiner Kindheit kreisen durch sie biblische und heilige Bilder. Er arbeitet unausgesetzt daran, einem tief erfühlten religiösen Gegenstand durch rhythmische, farbige und Gefühlswerte in selbständiger und eigenartiger Weise Anschauung zu verleihen. So sehr er sich auf ein bestimmt abgestecktes Thema mit besonderem Gedankeninhalt beschränkt, er strandet nicht im bloß Gedanklichen und Literarischen. Dieser Gefahr, die das Nazarenertum in sich schloß, ist er nicht erlegen. Wie eifrig er auch die Werke seines Großvaters studiert hat, es gibt bei ihm keine Rückkehr zum Nazarenertum. Und mit der Beuroner Schule hat sein ganz anders geartetes Wollen keinerlei Fühlung. Was ihn mit der Tradition verbindet, ist das geistig-seelische Erleben. Dieses verbildlicht er mit einer Kraft des Ausdrucks, die gewiß noch nicht immer ganz beherrscht ist und zuweilen einen etwas ungeschlachten Charakter annimmt. Aber in dem jugendlichen Streben liegen Keime, die zu weiteren Hoffnungen berechtigen.

Oesers Malerei will als das, was sie beabsichtigt, gewertet werden: nicht als eine Salonkunst, sondern als eine sakrale Kunst. Das heißt nicht, daß sie eine besondere dogmatische Einstellung voraussetzt. Urreligiöses und allgemein Menschliches bildet den festen Bestand. Neben den Glaubensheroen Petrus und Paulus steht das demutvolle Mitleid der heiligen Elisabeth mit dem Aussätzigen, dem sie tränenden Auges die verpestete Hand küßt, und der ekstatische Schauer der erweckten Tochter des Jairus. In ihrer Feierlichkeit erfordern die Werke aber eine besondere Art des Platzes und der Aufstellung. Geheimrat Justi hatte sie in zwei Räumen des Kronprinzenpalais vortrefflich zur Sicht gebracht — wie es ihm überhaupt gedankt werden muß, daß er, die Bedeutung der Sache gleich durchschauend, den Künstler in Norddeutschland eingeführt hat. In sakralen Räumen werden die groß gesehenen Bilder ganz zu ihrem Rechte kommen. Die katholische Kirche sollte es sich nicht entgehen lassen, dem Maler Wände und Plätze zur Verfügung zu stellen, nach denen eine so geartete Kunst verlangt. Was diese bietet und vorstellt, ist gewiß nichts Ausschließliches und Absolutes; etwas Derartiges gibt es überhaupt nicht im Wandel menschlicher Kulturbedingungen. Es ist ein Weg zur bildlichen Erfassung sakraler Werte, neben dem es noch andere gangbare Wege gibt. Aber wenn sich ein heutiges Zeitgefühl — soweit es überhaupt für dergleichen Werte empfänglich ist — dahin mitreißen läßt, so will das schon etwas besagen.

Die Papstfahrt durch Schwaben
Erzählung von Peter Dörfler

(Fortsetzung.)

Schon strömten ganze Scharen zum Weinmarkt hinauf, dem Roten Tor, der Lechbrücke entgegen. Eine bürgerliche Ehrenkompagnie nach der andern marschierte heran, die Trommeln wirbelten, die Hörner klangen. Sie wollten es den Hochfürstlichen Truppen, die in die Stadt eingerückt waren, dem schwäbischen Kreiskontingent an militärischer Schneid zuvortun. Am Rathaus staute sich die Menge. Balthes wurde aufgehalten. Ein Bauernbüblein schaute mit zurückgebogenem Hals zu der Zirbelnuß auf dem Rathausgiebel empor, da faßte ihn der Schwindel, und er hielt sich an dem Vater: ‚Vaader, die Kirche fällt ja ein!‘ Der Vater war nicht weniger von kindlicher Verwunderung erfaßt. Er staunte: ‚Wie nur so a Bau de Bode it durdruckt!‘ Alle hatten glänzende Augen, gerötete Wangen und glühten vor Erwartung. Balthes aber zeigte auf seinem Gesichte etwas von einem schmollenden Kinde. Er ärgerte sich selbst über seine gereizte Empfindlichkeit und verlor sich dadurch noch mehr ins Trübselige. Er hätte gern einen Sündenbock gehabt, und da klagte er sein Pech an, sein böses Schicksal, das ihm keine Freude vergönne. Ihm geschehe es immer so, daß er ins Moor der Enttäuschungen gerate, wenn er hoch auf einen Berg klettern wolle. Wie hatte seine Phantasie dieses Fest schon voraus gefeiert; hoch zu Roß sprengte er daher, um ihn her, hinter ihm seine Freunde, an den Fenstern die schönsten Frauen, die ihm, nur ihm winkten. Und der Papst schlug ihn zum Ritter, drückte ihm einen Kranz aufs Haupt, einen Lorbeer . . . Ach, nicht wundersam genug konnte es bei diesem Fest zugehen!

Und nun — ach! Das Ach des Märzenfräuleins! Zum Spott waren die ‚drei Könige‘ geworden! Kaspe war wie ein Dieb entwichen, und Melchior wohl gar unterwegs liegen geblieben!

Drei Könige, doch ohne Stern, Narrenkönige! ironisierte Balthes, aber plötzlich fing er begeistert zu rennen an: Mein Stern steht über dem Schindeldach, unter dem Philomene atmet! Ach, sie sehen, die lichte, liebe, die Lilie, die reine, schlackenlose, sie die Natur, sie, sie . . .! Soll ich nicht Kaspe nacheilen, all dieses Gepränge, diesen Glanz und Schein verachten, und in ihren Mikrokosmos wie in unendliche Himmelssphären tauchen! Das Fest hat Grenzen, Flecken, Unzulänglichkeiten, sie ist grenzenlos und ohne Makel, in ihr ist Wunschlosigkeit und volles Genügen!

Er ging dem Haus seines Vetters zu, um dort zu speisen und dann sein abenteuerliches Vorhaben nochmal zu überlegen. Den Freunden, den plötzlich steif gewordenen Fräulein wollte er schreiben; wie würden sie staunen und bedauern, wie würden sie ihm nachtrauern!

Eine einzige halbblinde alte Frau fand er bei dem Vetter noch vor. Alle andern hatten sich auf die Beine gemacht, den Einzug zu sehen. Fast erschrak er, als in dem Spiegel seiner Seele, wo klar und engelschön Philo-

meles Gesicht geleuchtet hatte, plötzlich die verkrümmte, verrunzelte Gestalt der Alten stand. Sie erkannte ihn mehr an der Stimme als durch den Schimmer, der in ihre blöden Augen fiel. Kaum hatte er sie laut, als wäre sie auch taub, angerufen, da ertönte von der Nebenkammer her ein heiseres: ‚Balthes, Balthes, komm' her zu mir!' Des Studenten Erstaunen galt mehr der neuerdings bestätigten Tatsache, daß auch Ereignisse und Begegnungen ihre Schatten vorauswerfen, als dem seltsamen Anruf durch Melchiors Mund. Er ging in die Kammer und fand den Alten lang hingestreckt auf einer Pritsche, mit einem Gesichte, wie es die Künstler dem Christus des Heiligen Grabes zu geben pflegen. Melchior richtete sich an seiner Hand auf, hustete eine Weile, so daß seine harten Backenknochen purpurn erglühten, und sagte dann: ‚Die Trudd merkt, daß es ihr ans Leben geht. Beinah' hat sie g'wonnen. Ich kann numma* zum Heiligen Vater gehen. Aber wenn eins numma zu unserm Herrgott in d' Kirch' gehen kann, kommt unser Herrgott zu ihm. Balthes, Gott grüß' dich! Geh' zum Heilige Vater und richt' ihm aus, ich sei krank und ich sei für viele Tausend und Tausend kommen, die ihm niemand weiset und zeiget, für die armen Seelen!'

Er sagte das von häufigem Husten unterbrochen in das Hallen der Glocken herein, das aus all den weiten, offenen Schlünden der Augsburger Glocken plötzlich herausqualmte; wie Wettergewölke grau, blau, schwefelgelb und gezackt übereinander stürmt, so wühlten die Töne daher, ein unendliches frohlockend sich hinwälzendes Gedränge. Kaum noch die Türme schienen festzuhalten unter ihrem Andrang, kaum noch die Häuser; die letzten Menschen, die in der Stadt geblieben waren, konnten nicht mehr stille halten, Krücken hallten über das Pflaster und das alte, verblindete Weiblein lief in den Hof, schlug die Hände über dem Kopf zusammen und jammerte: ‚Liabs Herrgöttle, wie hant es die Engele so schön! Warum hascht mi no koi Engele it were lasse!' Balthes aber fuhr auf. Kein Gedanke mehr an Karthäusertum und Entsagung, an die Lust, sich bedauert und betrauert zu wissen. Er gab dem Alten rasch die Hand: ‚Ja, Stanes, ich richt's aus! Und er besucht dich gewiß!' Was hätte er nicht versprochen, um loszukommen, über welche Zäune, Ströme wäre er nicht hinweggesetzt! Er stürmte durch die menschenleeren, von Glockenhall durchströmten Gäßchen, bis er endlich in zuflutendes Volk und da und dort sogar in ein Gedränge kam. Das war zum erstenmal am Roten Tor, wo der Festzug aufgestellt werden sollte. Da zwängte sich Strudel um Strudel über die Brücke, so daß mancher harte Kopf erfuhr, wie hart die Prellsteine waren, und manch eine schön krausgerundete Krinoline, gegen die grau-feuchte Wand des Torweges gestoßen, litt an Form und Geblüm Schaden. ‚Überhaupt, diese aufgeblasenen, modischen Damen, sie brauchen zuviel Platz! Diese Glocken sollen sich auf dem Lechfeld aufstellen!' lachte ein Lausbub, der sich ein Vergnügen daraus machte, die Damen zu bedrängen. Da es unten zu enge war und die Blicke über Reginakappen

* nimmer.

und Dreispitze, über himmellange Kerle und himmelhohe Haaraufsätze weg keinen Weg finden konnten, so fingen Burschen und Buben bereits an, auf Dächer, Türmchen und Bäume zu klettern. Gesetztere Leute spürten auf Zwingern und Wällen ein aussichtsreiches Plätzchen aus. Balthes wurde durch das festliche Gewoge alsbald in eine jauchzende Lust versetzt wie ein Schwimmer, wenn vor ihm breite Wellenkämme aus dem Endlosen herfluten. Ha, das ist nun endlich das Fest seiner Träume! Alle Augenblicke ein anderes Schauspiel! Die Buben auf ihren luftigen Sitzen machten sich zu Herolden. Balthes folgte ihren weisenden Fingern und ihren Zurufen. Doch wie auf einem Kirschbaum, wo die rotglitzernden Früchtebündel dem Pflücker auf allen Seiten in den Mund hängen, es keines Suchens und Weisens bedarf, so hatten die Augen und Ohren Futter in andrängender Fülle, auch wenn man keine Führung hatte. Dort sammelten sich die Fahnen aus allen Kirchen Augsburgs; sie wiesen den Klosterleuten die Reihenfolge an. Bei ihnen ballten sich die Kukullen der Benediktiner von St. Ulrich, der körnige Schnee der Dominikaner, der weltmännische Habitus der Stiftsherrn von St. Moritz und Georg und, einsiedlerisch urwüchsig, longa barba Kapuzinorum.* ‚Hu, was für eine schwarze Schlange,‘ gröhlten die Buben, und als Balthes aufsah, erkannte er die Alumnen von Dillingen und Pfaffenhausen, die eigens für die Feste Urlaub erhalten hatten. Unter ihnen waren Landsleute und ehemalige Konpennäler. Balthes rief sie an, winkte und wurde von den talarumflatterten Jünglingen freudig begrüßt. Aber ein Trupp anschnaufender Bauern, die fragten: ‚Wo ischt er, wo?‘ und die schon glaubten zu spät zu kommen, trennte ihn von den Freunden. Er stand jetzt an zwei kissenweiche Bäuche von reichen Kaufherrn gepreßt, die parbleu und mille tonnerres gegen die Bauern fluchten, aber eine gute Weile umsonst aus den Klammern zu kommen trachteten. Balthes hatte Zeit, das grüngelbe Wasser des ‚nassen Grabens‘ zu betrachten, der hier den Wällen helfen sollte, anrückende Feinde abzuwehren, dann starrte er auf das Geranke der sich über den Bäuchen wölbenden Westen. Die Herren trugen sich französisch, und es war putzig zu sehen, wie das Geblüm der Weste in zwei breiten Streifen auf die langschößigen Röcke übergriff. Ein lustiger Schneidereinfall! Doch jetzt kamen sie aus der Presse los. Aus dem Tor wirbelten zwei dröhnende Pauken, hinter ihnen her klangen Hufeisen über das Eierpflaster. Eine Kompagnie der weißen Bürgerkavallerie rückte aus. Vor ihnen teilte sich das Volk wie das Rote Meer vor des Moses Stab. Sie rückten durch die zu beiden Seiten aufgestauten Scharen. Hinter ihnen schoß die Menge auseinanderfedernd in die freie Bahn zurück. Von dort her, wo die Reiter trabten, grüßten Fanfarenklänge. Der Student erfuhr, daß sie der Lechbrücke am Hochzoll entgegenzogen, wo die erste Begrüßung des Papstes auf Augsburger Boden stattfinden sollte. Da wurden ihm die Fanfaren zu Lockrufen. Er machte sich los, stürmte durch Vorgärten und kletterte

* Der lange Bart der Kapuziner.

über Zäune, bis er wieder in einen Haufen aufgespeicherten Landvolkes eingepackt war. Diese einfachen Leute, die meist noch keinen Studenten gesehen hatten, hielten ihn wegen seiner festlichen Wichs und seines Galanteriedegens für einen vornehmen Herrn; seine stattliche Gestalt, sein feines, weißes Gesicht mehrte noch ihre Ehrfurcht. Sie machten ihm Platz, halfen ihm mit Eifer voran, und manch ein starker Bär bedrängte Frauen und Mädchen, um den zuckernen Milchbart zu beschirmen. Sie sahen nur Fetzen und Streifen von dem, was da vorne sich regte, und riefen doch alle Augenblicke: ‚Gucket, lueget, do, do dane!' Jeder hinsprengende Reiter war ihnen ein willkommenes Augenessen, und was ihm an Wunderbarem fehlte, das fügte ihre erregte Einbildung hinzu. Sie gewannen bei allem scheuen Respekt unter dem verbrüdernden Einfluß der gleichen Pressung, Sehnsucht und Erwartung eine solche Vertraulichkeit, daß sie sich bei jeder Benediktinerkukulle, bei jeder anfahrenden Kalesche und Polizeiabteilung an den Studenten wendeten: ‚Wer ischt dies und wer der sell'?... Seh, Herrle, Uir* wisset ganz g'wiß! . . . Nix für unguet, i frage dumm . . .'

Es waren Stimmen und Mienen darunter, so lieblich und kindlich, so bieder und treuherzig, daß es ihm von Herzen leid tat, immer nur die Achseln zucken zu müssen. Auch hätte er sich gern in ein nützliches Ansehen vor dieser Menge gesetzt, damit sie sich ein wenig vor ihm teilen möchte. Auf einmal kam seiner Verlegenheit ein alter, sehr gesprächiger und allkundiger Mesner zu Hilfe, der sich kränkte, daß seine Geschäftigkeit nicht wie die seiner meisten Amtsbrüder an diesem Kirchenfest erster Ordnung beansprucht war. So gierte er denn nach einem Ersatz und sog sich gerade an Balthes an. Dies Männlein wußte einfach alles. Das wundergierste Bauernweiblein war nicht imstande, mehr zu fragen, als es beantworten konnte. Und dieses ganze Wissen kam Balthes zunutze, und das in doppelter Weise. Er erfuhr, wem Amtstracht, Abzeichen und Uniform zugehörte, er wurde belehrt, daß Ihre Kurfürstliche Durchlaucht, begleitet vom K. K. Geheimen Rat und dero Staats- und Konferenzminister Freiherrn von Dominique schon um ein Uhr zur Schüelischen Fabrik vorausgefahren sei, während der Klerus, der reichsstädtische Magistrat und der ganze Hof vor dem Roten Tor Aufstellung nehme. Da aber das Männlein seine Antworten nie den Fragenden gab, sondern immer an ihn richtete, so glaubten die Leute, das Herrle sei zu vornehm, um selbst zu antworten und zu leutselig, um sie vergeblich fragen zu lassen. Darum lasse er sich durch diesen seinen alten Lakaien bedienen. So wuchs er geschwind zum reinen Märchenprinz auf. Doch manchmal kam ein Stoß von einer Truppe weit vorn oder weit hinten, es gab einen gewaltsamen Ruck, dessen Wucht nicht einmal vor dem würdigen Leib des Kurfürsten hätte gehemmt werden können, wäre er in diesem Strudel gestanden. Dann verlor Balthes für Augenblicke seinen Famulus. Aber immer gelang es dem Männlein wieder, an seine Seite zu kommen. Jetzt prallte wieder ein Ruck

* Ihr.

von vorne her; denn auf der Straße, von Augsburg heraus, trabten die zwei bürgerlichen Kavallerie-Kompagnien auf ihren Schimmeln, steif standen die Palasch empor und steif starrten die Zöpfe über die blauen Röcke hinab, die von weißledernen Gürteln quer von der linken Schulter herab überspannt waren. Die Stiefel glänzten fett über die Knie hinauf zu den blühweißen Hosen, und in stolzem Rot prangten die Schabracken auf den Tieren hintenauf, nicht minder stolz und rot die Mantelwülste. Die Zweispitzer aber waren wie Blumentöpfe, die nichts zu tun hatten als die leuchtenden Federbüsche zu tragen, die vorn angesteckt waren. Zwar schaute die hochstiftische Garde mit Verachtung auf diese kostümierten Strumpfstricker, Weinwirte, Schneider und Handschuhmacher. Aber das Volk hielt sie für echte, zünftige Soldaten, und sie schauten drein, als kämen sie aus hundert Schlachten. Kommandorufe schmetterten in echt kriegerischem Tone, da und dort bäumte sich ein Gaul halsbrecherisch und schlug aus, daß Klumpen Erde und Rasen weit in die Menge hineinspritzten. Das Getrabe der Pferde klang dumpf und spitz, die Weiber fürchteten sich und riefen die Schutzengel an. Und wieder wirbelte die Menge vorwärts. ‚Er kommt, da ist er! Hört die Glocken! Seht, guckt, luget!' Wohl schallten die Augsburger Glocken mit Macht und ein Galawagen, zierlich und golden wie eine Monstranz, die von einem Baldachin überspannt ist, kam mit acht Rossen daher. Die schönen Tiere trugen Decken, goldbetreßt und goldgewebt, Federbüsche — Fiochi, nach italienischer Art — zwischen den Ohren und Zaumzeug von rotem Leder und Silberplättchen. Was Wunder, wenn die Leute schon begannen, sich zu bekreuzen! Aber das Männlein lächelte Balthes, dessen Augen auch zu glänzen anhuben, zu: ‚Der Galawagen des Kurfürsten, und nicht einmal er sitzt drinnen, ist noch ganz leer! Aber in diesem Galawagen wird er abgeholt!' So wurde die Menge zwar zunächst enttäuscht, aber wenn man erst stundenlang in den blauen Himmel hineingelugt hat und dann tropfenweise bürgerliche Kompagnien, Kuriere und Stallmeister und wieder nichts weiter gesehen hat, dann ist ein kurfürstlicher Galawagen, in dem der Papst fahren soll, schon ein guter Augentrost; sie knusperten nun mit heißem Appetit eine gute Zeit an jeder Einzelheit der achtspännigen Herrlichkeit herum und vergaßen die fast in den Leib gestandenen Füße. Der Papst kommt erst, wenn sie zwei Kanonen lösen! wußte das Mesnermännlein. Allmählich hatten sie sich am Gold der Galarosse und des Galawagens abgegessen und nun dachten sie wieder an die Kanonen. Aber immer sangen nur die Glocken; sie sangen auch in Friedberg, dem kleinen bayerischen Städtchen, hoch am Hang. Dünn und fast wie halberwachsen sangen die Friedberger Glocken, wenn man die Augsburgischen hörte. Und doch dünkte es ihnen, jene jubelten und frohlockten, denn sie hatten ja den Gast in den Mauern ihrer Stadt; die großen Augsburger aber heulten sich heiser vor Sehnsucht und Ungeduld. Immerhin geschah dann und wann etwas, was Hoffnung oder doch Anlaß zu einer Frage gab. „Herrle, Uir*

* Ihr.

könnet mir g'wiß sage!' — und ein Finger streckte sich nach dem Wagen —, ‚ist da drinne 's wunderbarliche Guet von Heiligkreuz?' Die Augsburger Mädchen und Buben, die ihre Köpfe nach jedem Laut reckten, kicherten über solch eine Unwissenheit, die den Galawagen für ein Reliquienbehältnis ansah. Diesmal konnte sogar Balthes dienen: ‚Nein, schöne Tochter, das wunderbarliche Gut besucht nicht, das wartet auf einen Besuch!' ‚Und 's Turemichele soll au seine Aufwartung machen, it wahr, Herrle?' ‚Und die Dümmste muß sein' Drachen küssen!' schimpfte der Mesner, ‚und die, it wahr, bist du!' Da lachten alle herzlich, während das Mädchen errötete wie eine Pfingstrose. Balthes benützte sein Ansehen, um noch etliche Pferdelängen vorwärts, dicht an den Straßengraben und das Spalier der hochstiftischen Garde zu kommen. Nun hatte er einen freien Blick auf die Lechbrücke, das jenseits wie Bienentrauben am Ufer angesammelte bayerische Volk und das hohe Schloß von Friedberg. Der Mesner erklärte ihm den Hochzoll, den Ort des Martyriums der heiligen Afra auf der alten Lechinsel und das Gnadenkirchlein mit der schwarzen Muttergottes. Ach, es war nur zu viel Zeit zum Schwatzen. Es schlug vier Uhr und halb fünf Uhr, aber dem Heiligen Vater, den jede Phantasie sah, vermochte keine Phantasie Fleisch und Blut zu geben. Der Kurfürst kam aus der Fabrik und setzte sich in seinen Wagen, aber dem Volk schien es, er wolle abfahren und habe Meldung bekommen, daß der Erwartete abgesagt. Da wich die freudige Stimmung der Leute einer verdrießlichen Ungeduld. Solche, die nur selten zu einem höheren Schwung ihrer Teilnahme aufgetrieben werden konnten, fühlten langsam die banalen Sehnsüchte nach Bequemlichkeit und Trunk vordringen. ‚Jetzt wär's mir bald ein Ding . . .!' konnte man hören, oder gar: ‚'s nächstemal laß ich mir im Lehnstuhl erzähle!' Aber ängstliche Seelen blickten mit Sorge nach der tiefgeneigten, bereits den Himmel hinter Augsburgs Türmen vergoldenden Sonne. Wenn er erst nachts komme, könne man um ihn blindemausen. O wenn es doch endlich Gottes Willen wäre und wenn nur nichts dazwischengekommen ist! Wenn nicht gar noch geschwind vorher die Welt untergeht! Einzelne Gruppen beteten laut oder still vor sich hin. Sie verhielten sich wie in der Kirche, da sie in der Stille hofften, der Papst stehe, um sie zu prüfen, mitten unter ihnen und werfe auf einmal die Tarnkappe ab, wenn er mit ihnen zufrieden sei. Geistliche hatten sie gemahnt, sie möchten sich an den klugen Jungfrauen spiegeln, und es sei sündig, bloß die Augen zu weiden. Doch selbst die Gebete kamen aus müden, kleinmütigen und ernüchterten Herzen; viele machten bei sich die Rechnung, wie doch alles im Leben enttäusche, und ein paar enggeschnürte Dämchen flüsterten sich, die beschmutzten Schühlein wehmütig weisend, zu: Ein bequemer Sitz im Theater sei doch etwas anderes, man könne da den Aufzügen von Königen und Kaisern im weichen Sessel zusehen. Nur die Garde saß seelenruhig zu Pferde, sie hatten es oft genug erfahren: Große Herren lassen lange auf sich warten. Sie waren an das Totschlagen der Zeit gewöhnt.

Jetzt riß eine Kanone den Rachen auf und noch eine zweite. Ein wilder Schall brach über die Menge hin und dröhnte vom Tannholz zurück, als hätte er alle Bäume geknickt. Jedermann wuchs über sich hinaus, jedermann stand auf den Zehen und reckte den Hals. Aber diesseits und jenseits des Ufers wurde es still wie an der Tränke des Urwalds, wenn der Löwe brüllt. Die Heerpauken schütterten von derben Fäusten geschlagen in feierlichen Wirbeln, sie wurden von freudigen Fanfaren abgelöst. Und so folgten in den Herzen der Menge Schreck, ehrfürchtige Schauder und jubelndes Entzücken. Denn als die Fanfaren einsetzten, wurden die vier Reisewagen sichtbar, in denen der Papst mit seinem Gefolge anfuhr. Schon hob sich der Kurfürst aus dem Wagen, eilte dem aussteigenden Papst über die Lechbrücke entgegen, und der Greis im Weiß und Rot, der Greis in Hermelin und Purpur umarmten sich lange und innig. Der Papst wandte sich zurück und segnete das Land, das er verließ, die zwanzigtausend Menschen, die sich an dem Grenzfluß gestaut hatten und die lieblich vom Berg winkende Grenzstadt Friedberg. Wie Flöre des Schlafes vor dem Morgenrot, lähmende Erschlaffung der Karawane vor dem Grün der Palmen und dem Klingen des Wassers, so wich alle Müdigkeit und Verdrossenheit vor dem Glück der erfüllten Sehnsucht. Die tausend bösen Möglichkeiten, denen eben noch Furcht und Ungeduld wie raunende Zauberer Gestalt und Wesen gegeben hatten, sanken zusammen: Der hehre Greis war nicht gestorben, keinen andern Weg gezogen, nicht gefangen gesetzt, . . . die Welt war nicht untergegangen. Schon ist er in den Galawagen des Kurfürsten gestiegen, weiß wie eine Jungfrau schimmert er aus der Ferne, nur Mozett und gestickte Stola reden von seiner Würde!

Die Vorreiter und Kuriere schafften Platz, ungesäumt zog der Gast der Stadt entgegen, in stolzem Rhythmus, von den Stallmeistern gelenkt, schlugen die achtmal vier Hufe den glatten Kies der Straße, das Gold der Räder blitzte in der Abendsonne. Balthes fühlte, wie es ihm in seltsamen Schauern den Rücken hinablief, wie ein Rieseln durch seine Haare ging. Um ihn her weinten Frauen und jeder Mann kämpfte mit einer unerwarteten, fremden Rührung. Die Menge neigte sich und erhob sich, um den Zug zum Roten Tor zu begleiten, wo die Reichsstadt ihren Gast empfangen wollte. Balthes wurde in den Straßengraben hinabgedrängt und konnte durch das Fenster des Wagens aus nächster Nähe das Profil des Papstes, die ermüdeten aber väterlich lächelnden Züge, die scharfe Zeichnung der vorspringenden Nase sehen. Das dauerte einen Augenblick; da erschreckten die unvermittelt und allzu kraftvoll-freudig geschlagenen Pauken die Pferde des unmittelbar hinter dem Galawagen folgenden sechsspännigen Schwimmers. Das zweite Handpferd stieg hoch, tänzelte, strauchelte und fiel in die Knie. Die beiden ersten scheuten und wandten sich blitzschnell seitwärts, um umzukehren; so gerieten sie in den Graben und drohten hinzustürzen. Aber als die Menge einen Ruf des Schreckens ausstieß, hatte Balthes, in rascher Geistesgegenwart aufschnellend, schon die Zügel erfaßt und mit seiner Rechten und Linken die bebenden Tiere emporgerissen. Hoch bäumten sie sich empor. Er jedoch stand kraftvoll

zwischen ihnen und bändigte sie in ihre Bahn, die erregten durch Ruhe und schmeichelnde Zurufe besänftigend. Balthes sprang zurück, der Sechsspänner glitt geordnet wie die andern Wagen dahin. Aber sein Schlag öffnete sich, ein schwarzbärtiger und dunkelgekleideter, zierlicher Herr neigte sich heraus, rief: ‚Bravo, montate, campione di Suebia', und er unterstützte die Bitte mit einer unwiderstehlichen Bewegung seiner frauenhaften Hand. Ehe der Student wußte, wie ihm geschah, saß er zwischen einem Monsignore und jenem Herrn, saß einem Abt gegenüber und einem zweiten Geistlichen. Jener Mesner aber lief immerzu neben dem Wagen her. Die Leute bestürmten ihn jetzt, doch zu sagen, wer in aller Welt jenes feine Herrchen sei, das hinter dem Papst dreinfahre und eben wie ein starker Engel eingegriffen habe, und es zersprengte den Alten beinahe, daß er keine Antwort geben konnte und keine Aussicht sah, das Rätsel zu lösen. Er murmelte nur: ‚Ich habe es mir gleich gedacht, gleich gedacht, aber morgen in der Sakristei der Herr von Ungeltern weiß es ganz gewiß!'

Der Herr im schwarzen Bart, den sie Signor Dottore ansprachen, griff nach der Hand des Studenten, schüttelte sie lebhaft und hielt sie dann ruhig fest, während ihn sein Auge bewundernd betrachtete: ‚Jo credeva, che uno dei Dioscuri stesse dinanzi ai questi cavalli. Ma scusi, Lei non parla Italiano?

‚Pocchissimo, una dozzina di parole.'

‚Mais Vous parlez français?'

‚J'comprend bien, mais je parle mal!'*

‚Denique tu, flos et splendor tuae patriae, sine dubio Latinus es; hoc totius orbis et Christianitatis vinculum et commnunis possessio sit nostrae amicitiae interpres!'**

Balthes antwortete flink, und sie verständigten sich endlich, wenn auch immer noch die Unterschiede der schwäbischen und italienischen Aussprache den Fluß der Worte oftmals aufhielten. Der Jüngling, dem es zuerst war, als müsse er sich vor diesem andrängenden Volk verkriechen, versöhnte sich nach seiner Art sehr geschwind mit seiner Lage. Noch ehe sie das Rote Tor erreicht hatten, sprach er mit den fremdländischen Herren, als sei er einer ihrer Nepoten. Sie nickten ihm alle so aufmunternd und freundlich zu und waren dabei so klein und zierlich, daß er sich fast wie ein Erwachsener unter kleinen Brüdern vorkam. Auch drückten sie ihm immer aufs neue ihre Bewunderung für seine Kraft und Geschicklichkeit aus; dabei redeten ihre schönen schwarzen Augen so ausdrucksvoll wie ihr

* ‚Ich glaubte, einer der Dioskuren stehe zwischen den Rossen. Doch Sie sprechen nicht italienisch?' — ‚Sehr wenig, ein paar Worte.' — ‚Aber Sie sprechen französisch!' — ‚Ich verstehe gut, aber spreche schlecht!'

** ‚Also denn, du Blüte und Glanz deiner Vaterstadt, bist du gewiß Lateiner? Dieses Band und gemeinsame Besitztum des Erdkreises und der Christenheit sei unserer Freundschaft Dolmetsch.'

flinker Mund. So schwoll denn rasch ein rauschendes Hochgefühl in ihm empor. Es war etwas Überwältigendes, so viel Volk gebeugt und auf den Knien, so ungeheure Scharen mit Blicken, Gefühlen, Bewegungen auf sich hergewandt zu sehen. Ein ganz klein wenig von dieser Huldigung, so empfand er, kam auch ihm zu. Philomene, Philomele, o wärest du doch unter diesen Jungfrauen! Aber du bist so ferne, unerreichbar! Und doch suchten sie seine Blicke überall, wo eine goldene Haarkrone leuchtete oder ein besonders liebliches Gesichtchen lockte. Aber die Herren bewunderten die gelbe Stadtkavallerie und die Schimmelreiter, die städtischen Einspänner und die große Menge der Kleriker, die am Roten Tor aufgestellt waren und in peinlich geordnetem Zuge den Weinmarkt hinab zum hohen Dome zu ziehen sich in Bewegung setzten. Der Abt wollte wissen, wer die farbigen und wer die schwarzen Herren seien, die unmittelbar hinter dem päpstlichen Wagen schritten. Leicht fand Balthes die Worte: optimates, magistratus, mercatores. Aber wie sollte er sich in den Wirbeln des Gespräches zurechtfinden, in das ihn die Herren nun zu ziehen suchten. Gut, daß der Klerus bußgewaltig das Benedictus qui venit sang. Es verschlang eine Zeitlang jeden Laut. Das Pflaster gefiel den Herren so wenig, daß sie Witze darüber rissen. Die Lechkiesel schütterten die Wagen und Insassen, und der Abt meinte, ihm riesle der Staub von Leib und Seele. Doch die Weite des Platzes, die Pracht der Paläste, die ragende Ulrichskirche und das auftauchende Bronce des Herkulesbrunnens ließ sie bald das holprige Eierpflaster vergessen, und sie schauten bewundernd nach hoc Suebiae caput et ornamentum aus. ‚Ah, der Palast der Fugger! Wenige Namen der Welt, die einen so reinen und stolzen Klang haben wie Fugger . . . Dieser Brunnen . . . stünde er in unserm Rom, er würde auch unter seinen Denkmälern auffallen! Wer hat diese Charitiden gegossen? Beim Herkules, ich gäbe den ganzen Herkules für sie hin!‘

Aber der Student hörte diese Frage nicht. Sein Blick war den Fassaden der Häuser entlang gepirscht, wo sich aus jeder Lucke und Öffnung eine Traube von Menschenköpfen drängte; lachend bewunderte er die kühnsten Jünglinge, die sich auf Dächer, Baumwipfel, Kamine und Traufrinnen geschwungen hatten, um das große Schauspiel unverstellt genießen zu können. Manche Gasse schien rein mit Menschenköpfen gepflastert. Aber dort, aus dem zierlich bemalten Patrizierhaus, aus dem säulchengeteilten Fenster des ersten Stockwerkes neigten sich die zwei Märzenfräulein und schauten schluchzend, mit den weißen Tüchlein die Augen wischend, nach dem enteilenden Galawagen. Sie umarmten sich vor Entzücken, und Balthes meinte sie schluchzen zu hören: ‚Oh, wir haben ihn gesehen, ihn, ihn, den edlen Pius!‘ Er neigte sich seinerseits ihnen zu und dachte lächelnd: O wischt doch eure schönen Augen, wischt mit dem damastenen Tüchlein, daß ihr noch einmal in Entzücken fallt! Und sie wischten und wischten, beugten sich in neuerwachter Schaugier vor — und fuhren zurück und erröteten. Sahen sich an und glaubten erst den eigenen

Augen, als sie das Staunen über das Wunderbare in den Augen der Schwester lasen. Da sitzt ja der Jüngling, der junge Kavalier, der heilige Michael — war er denn wirklich ein Engel, ein heimlicher Kurier des Heiligen Vaters, und sie hatten die Ehre, die Wonne gehabt, ihn als Gast aufzunehmen! Er winkte, und sie wagten kaum zurückzuwinken. Unten im Haustor standen Bürgertöchter und Frauen vom Land. Auch sie kamen in Bewegung, schrien auf, riefen sich zu und zeigten mit erregten Gebärden nach ihm: ‚Luget, gucket, unser Vetter, ist er's oder ist er's it! Luget, der Erzengel Michel, 's Turemichele!' Und der Ruf ging als Frage und wieder als Ruf fort: ‚'s Turemichele ist au drbei! Hant Ui's g'hört, 's Turemichele!' Und Kinder und Frauen, sogar Männer zeigten auf Balthes, und ihre glotzenden Blicke schluckten das Turemichele. Es wunderte sie nicht einmal sehr; sie hätten sich heute über noch größere Erlebnisse kaum gewundert.

Der Signor Dottore lächelte fein, als der junge Fant, Brunnen und Herrschaften vergessend und taub gegen alle Fragen, nach dem so schön geschmückten Erker schaute. ‚Ah, seine Braut, aber welche, die Blonde oder die Dunkle?' Und er stritt gegen die Monsignori, daß nur die Lichte das Herz des Blauäugigen erobert haben könne.

Balthes phantasierte unterdessen verloren weiter: Wenn sie mich doch eben vor den Pferden, als Campione di Suebia, gesehen hätten! Aber nein, verbesserte er seinen Traum spitzbübisch, das war einer Philomele würdig; ihnen kann ich es erzählen — da werde ich noch großartiger vor den Rossen stehen!

‚Ah, oh, magnifico!' Ein vierstimmiges Staunen rief ihn aus dem großartigen Traum zur großartigen Wirklichkeit zurück. Der Zug war in die Nähe des Rathauses und vor den Perlachplatz gelangt. Das freskengeschmückte Bäckerzunfthaus blickte wie ein Venediger Palast herüber zu dem Gründerheros Augustus, der von den schönsten Nymphen und Flußgöttern umruht auf das gewaltige Rathaus wies. ‚Wahrhaftig ein Gebäude wie von Römern getürmt. Diese prunkvolle Pracht der Fassade, diese anmutsvolle Wucht, diese prachtvolle Schlichtheit. Und daneben der Kampanile! ... Wie heißt dieser schlanke Turm, dessen Väter Italien gesehen haben? Perlach! Ach, eine Dichtung aus der Idee Lilie und Tanne! Wir suchen in unserm Gedächtnis vergeblich nach einem Platz, der eine unbedingt sieghaftere Harmonie von Brunnen und öffentlichen und privaten Prachthäusern darstellte. Augusta Vindelicorum hat dem Genius seines Gründers ein würdig Denkmal gebaut. Wir waren in Wien, in München, aber Augsburg hat beim ersten Anblick gesiegt. Habt ihr noch mehr solche Schätze? Man muß immer an Florenz und Rom denken, wenn man vergleichen will! Ah, Roma! Hast du, edler Junker, Roma gesehen? Das Glück möchte ich dir schenken! Diese Stadt hier weckt in mir Heimweh!' Der Dottore griff lächelnd nach der Hand des verloren nach dem Volk ausschauenden Studenten: ‚Und es gibt auch heute noch eine Philippine Welser in deiner Vaterstadt und eine

Agnese Bernauer. Ich habe sie beide gesehen, und es dünkt mir für einen Jüngling schwer, zwischen ihnen zu wählen. Aber auch für jede von ihnen mag es hart sein, zurückzustehen, wenn ein solcher Jüngling nach der andern schaut . . . Doch ich habe noch nicht vorgestellt: Hier Monsignore Dini, geheimer, überzähliger Kammerdiener Seiner Heiligkeit, sodann Monsignore Nardini, Auditor, Sekretär der lateinischen Breven; hier Ehrwürden Herr Abt Ponzetti, Seiner Heiligkeit Beichtvater, und ich selbst, der Überzähligste von allen, weil Seine Heiligkeit — Unsere Liebe Frau sei gepriesen — sich einer blühenden Gesundheit erfreut, trotz dieses Regen- und Winterungestüms in Wien und in Bayern: Signore de Rossi, Seiner Heiligkeit Hausarzt!'

Monsignor Dini rieb sich vergnügt die feinen Schreiberhände und fügte seiner Anerkennung über Augsburg bei: ‚Aber das alles nicht beachtet, Augusta Sueborum hat mehr als alle andern zu unserm Empfang getan; es hat den Frühling bestellt, und der Schmuck eines blauen Himmels ist mir lieber als Rosen und Girlanden aus Treibhäusern, ja als alle Monumente von Stein und Erz!'

Die große Glocke der Domkirche goß nun ihren Hall mit sonorer Wucht über die Gäste hin; sie fuhren über den Hohen Weg im Angesicht der zwei Türme und der weitgeöffneten Tore der Kathedrale. Der Galawagen hielt am großen Portal, eine der bürgerlichen Ehrenkompagnien paradierte, daß man keinem der Männer den Tuchscherer oder Wasserbrenner angesehen hätte. Der Staatsminister und der Herr von Leinigen hoben den müden Greis aus dem Wagen. Indes bald die Pauken schallten und bald die Trompeten jubelten, ging er unter dem Traghimmel des Bischofs zwischen den spalierenden Geistlichen hindurch zum hohen Altar, um sich dort als Knecht der Knechte Gottes zu bekennen.

Die andern blieben alle vor dem Dome, eingekeilt in die auf dem Fronhof und am Hohen Weg gestaute Menge. Die Glocken dröhnten, daß alle andern Stimmen in ihrer Brandung verhallten. Der Student dankte für die unverdiente Ehre, und bat, aussteigen zu dürfen. Herr de Rossi schrie ihm ins Ohr: ‚Wir müssen dir Urlaub geben, denn wir sind selbst Ankömmlinge und Gäste. Aber du darfst, herrlicher Retter, nicht ohne Spur verschwinden, wie gute Engel zu tun pflegen. Du wirst leicht erfahren, wo wir ins Quartier gesteckt worden sind. Ich lasse dich nicht, ehe du dein Wort gegeben, uns morgen aufzusuchen, uns zu suchen, bis du uns auch wirklich angetroffen. Der Himmel hat dich gesandt und ich halte dich fest!'

Er drückte ihm warm die Hand, winkte ihm mit Grazie nach, und Balthes stand als einer der vielen unter der Menge. Nach wenigen Augenblicken schon, als der Wagen in der Flut des wirbelnden Volkes verschwunden war, begann er zu überlegen, ob er sich das alles nur vorphantasiert habe, wie so manchen kühnen Traum und so manche phantastische Prahlerei, die er staunenden Mädchen zum Spiel vorgesetzt.

Doch jetzt reckte sich die Menge dem Fronhof zu, flüsternde Stimmen, zeigende Finger wiesen nach dem dort aufgeschlagenen roten Balkon und

alle starrten dorthin, wie nach einem Fleck Himmel, auf dem die Sonne aufgehen soll. Und sieh', schon ging sie auf. Das Volk schien in Burg und Tal zu wogen wie eine Flut, über die ein plötzlicher Sturm streicht; die einen knieten, die andern beugten sich, und an einer Stelle standen sie noch, aber im nächsten Augenblick lag alles auf den Knien. Dort aber auf dem Balkon, der auf vier Säulen ragte, hatte sich noch nichts verändert, nur die Fanfaren der Hoftrompeter klangen so freudig, als müsse sich der Himmel öffnen. Balthes stand noch in einer knienden Menge und wehrte sich gegen eine ihn am Frack niederziehende Hand. Unwillig blickte er zurück. Aber da war es, als sei jeder Laut geronnen, eine hohe, edle Greisenstimme sang: Adjutorium nostrum . . . Balthes schaute auf und lag auf den Knien. So groß und bunt der Platz war, er sah nichts mehr als den in voller Größe auf dem Balkon stehenden Papst, seine zum Himmel erhobenen Hände und die dreifach getürmte Krone. Er vermochte nichts als darüber erschauern, daß dieses Bild in Gold und Farben, so oft gesehen auf der Leinwand alter Meister, sich bewege und ihm, auch ihm zugewandt, segnender Priester und liebender Vater sei. Oh, und er segnete wirklich wie einer, der sich bewußt ist: Urbi et orbi gilt das Wort, er bewegte sich, wie einer, der liebend die Tausende umschließt; in diesem Augenblick war der sechzigjährige Greis sich seiner zweitausend Jahre bewußt.

Und schon war die vom Dämmerlicht umwobene Erscheinung wieder verschwunden; wie aus tiefem Schlaf und seligen Träumen wachte die Menge auf. Der Schwarm summte, wimmelte, aber man merkte jedem Mund den eben genossenen Honig eines einzigartigen Mahles an. Und auch Balthes war es, als könne ihm etwas anderers nun und nimmer schmecken. Aus einem Himmel in dunkles und ödes Land geschüttelt, stand er da. Das Herz suchte die süßen Wunder, die Schauer, den Jubel zu wiederholen; er war voll Glück und wußte doch nichts mit sich anzufangen. Noch nie hatte er so sehr gewünscht, nicht reden, mit niemand zusammentreffen zu müssen, und doch dünkte es ihm auch schwer, allein zu sein. Wohin sich wenden? Zu den Studenten? Oh, er wollte jetzt nicht Lieder brüllen und saufen! Zu den Märzenfräulein? Aber diese waren doch übersteife Wächterinnen der Schicklichkeit geworden! Zu den Basen und Vettern? Jetzt Stallgeruch, Kutschensalbegeruch — und was trug es ab, wenn sie ihn bewunderten! Er dachte auch an Melchior, dachte sogar, vielleicht könne er ihm nun doch wenigstens die Freude vermitteln, daß einer der Herren ihn besuchte, vielleicht gar der Leibarzt; der vermöchte ihn wohl am besten von den Trudden zu befreien. O es ist so schwer ein Fest abzubrechen; nicht umsonst pflegt man daheim melancholisch zu sagen: An Kirchweih wird es auch Nacht! Er empfand es schließlich noch als das Erträglichste, die Freude durch eine Pflichterfüllung fortzusetzen und ging, um nach dem kranken Melchior zu sehen.

Er fand ihn allein, in leichtem Fieberschlaf. Als der Alte ihn erkannte, griff er warm mit beiden Händen nach ihm und sagte innig: „Ich dank' dir

Willy Oeser/Die heilige Elisabeth



halt, Balthes, daß du ihn geschickt hast. Er hat mich besucht und wir haben schon fürs erste etwas ausgerichtet. Es ist mir ganz leicht; er wird die Trudden bannen!'

Balthes achtete dieser Rede nicht mehr, als man eben einer Fieberrede achtet. Er ging zu den Basen und bat sie, fleißig nach ihm zu sehen. Sie taten verlegen und schauten mit forschenden, großmächtigen Augen zu ihm auf. Als er hellauf lachend fragte: ‚Was ist denn an mir, bin ich jetzt wirklich ins Turemichele verwandelt oder in einen Mohren; oder hab' ich Hörner am Kopf?' da schallte draußen baßgewaltiger Gesang. ‚Die Studenten, die Studenten mit Fackeln!' kreischten die Weiber und liefen ans Fenster. Der Gesang verstummte, einer der Studenten hielt eine Rede, in der er den campione di Suebia feierte und schließlich aufforderte, herauszukommen und die gebührenden Ehren in Empfang zu nehmen. Sie riefen ihm ein markiges Hoch zu, dann nahmen ihn die Stärksten auf ihre Schultern und trugen ihn durch die Stadt. Die Fackeln schwelten und glühten einen düsterglutenden Kranz um ihn. In ihrem phantastischen Scheine sah er ganz neu und unerhört großartig den Herkules und Merkur, das herrliche Weberhaus, den Augustus und die ernst-gewaltige Front des Rathauses an sich vorübertaumeln. So dämonisch schön hatte er die geliebte Reichsstadt noch nie gesehen, und noch nie waren die steif-ernsten Bürger, die gemessenen Frauen, die lieben Mädchen, die närrischen Buben so aus dem Alltag und aller bürgerlichen Haft herausgesprungen; alle um ihn her hatten etwas Dionysisches. Die Pferde schienen beschwingt wie Pegasus, die Fresken des Bäckerhauses sprangen von der Wand und tummelten sich auf den Straßen. Die Märzenfräulein, die wieder vom Fenster her auf ihn herabblickten, flogen wie Elfen den Rosen und Himmelsschlüsseln, den blauen Enzianen, die sie ihm zuwarfen, nach und gaukelten wie Schatten und Lichtschein um ihn her. Seine eigenen Augen wurden zu Fackeln und leuchteten ihm alles wandelnd, lösend, ins Große dehnend voran.

In der Herberge rieben ihm die Studenten einen urkräftigen, donnernden Salamander und beschworen die alten Helden des Vaterlandes aus den Trinkhörnern und Humpen; in ihnen vereinigten sie sich mit den Kempen der Vorzeit, und ein zweites Band waren die Lieder, die sie brüllten. Die Jahrhunderte schienen ihr Einst und Darnach vergessen zu haben. Ein heroischer Schwung verklärte sogar den Rausch. Einer der Freunde hatte einen Auftrag: ‚Die Märzenfräulein — welch hoffnungsvolles Pseudonym! — erwarten dich morgen früh bestimmt!' Das war das letzte ganz klare Gebilde, das sein Hirn an diesem Abend unterzubringen vermochte. —

Als Balthes erwachte und sich im Bett aufsetzte, stach ihm die Sonne ins Gesicht; gleichwohl besann er sich noch, ob wirklich aufgestanden sein müsse und warf sich wieder auf seinen Strohsack zurück. Der Knecht, der vor seinem Bett den Schimmel vom Leder eines Kummets rieb, lachte: ‚Herrle, wir sind schon wieder müd' und Uir strecket Euch noch in der Pritsche!' Eine

Magd kam herein und rief: ‚Zum Broteſſen!‘ Als ſie den Studenten liegen ſah, ſchlug ſie die Hände über dem Kopf zuſammen: ‚Liebs Herrgöttle, ſeid Ihr krank, ſoll man den Doktor holen!‘

Da wußte Balthes, was die Stunde geſchlagen habe, und glaubte der hochgeſtiegenen Sonne. Mit Haſt richtete er ſich zuſammen, aß die zweimal aufgewärmte Suppe und keuchte den Judenberg hinauf zur oberen Stadt. Zuerſt wollte er die Märzenfräulein beſuchen. Aber da begann der Perlach die Stunde zu ſchlagen und ſchlug elfe; er wollte ihm nicht glauben, aber ſchon gab ihm das Chorſtift St. Moritz recht und gleich darauf die Reichsabtei St. Ulrich und als höchſte Inſtanz der Dom. Zugleich kam er in einen Wirbel von laufendem und ſchwatzendem Volk. ‚Die Stieglitzen, die Stieglitzen!‘ ſchrien die Buben. ‚Die Fiſcher, die Fiſcher!‘ grillten die Mädchen. Die Männer aber ſprachen gewichtig von Ratskonſulenten und Deputation des geheimen Rates. Vor dem Rathaus, von einer dichten Menge umdrängt, ſtanden Wagen mit Weinfäſſern und Kornſäcken. Aber mehr als ſie, ihr Schmuck und ihre ſtattlichen Roſſe wurden die acht Fiſchzuber bewundert, und die ſechzehn buntſcheckigen, in Lanzknechttracht um ſie gereihten Stieglitzen. Balthes erfuhr, daß nach alter reichsſtädtiſcher Sitte die königlichen Gäſte und höchſten Fürſtlichkeiten Wein, Hafer und Fiſche zum Geſchenke erhielten und daß man eben daran ſei, auch den Papſt in dieſer Weiſe zu ehren. Er überließ ſich dem Gewoge der drängenden und ſchiebenden Scharen, kam mit den Wagen auf den Fronhof und ſtand mit hundert andern vor einem Fenſter der Reſidenz, nahe dem Tor. Als er nun ſchaute, lauſchte, wartete und darauf achtete, daß ihm von den Vorfällen nichts auskomme, wurde er auf die Schulter geklopft. Hinter ihm ſtand ein galonierter kurfürſtlicher Diener und winkte ihm. Da bahnte ſich vor ihm eine Straße, ſo dicht auch das Volk drängte, in die Reſidenz. Der Kammerdiener übergab ihn einem italieniſchen Kurier, der ihn zwar ſtumm, da er kein Deutſch verſtand, aber mit ſehr freundlichen und ausdrucksvollen Gebärden über Stiegen und Gänge geleitete. An einer offenen Türe kam ihm Herr de Roſſi entgegen. Der Leibarzt drückte ihm die Hand: ‚Ave carissime, inter decies centena millia proeminens!‘* Er ſchickte den Kurier weiter: ‚Geh' geſchwind zu Monſignor Spagna, zum Almoſinier Conteſſini und ſage ihnen, daß Corradino angekommen . . . du kannſt es auch den Kammeradjutanten Stefano und Bernadino zu wiſſen tun, ſie werden ſich nicht weniger freuen . . . Vergiß nicht meinen Kollega, den Kammerwundarzt! Du aber, beſcheidener Freund, wie kannſt du dich unter die Menge reihen, als wärſt du einer der vielen; folge mir, du ſollſt deshalb nicht um eine einzige Augenweide kommen!‘

Sie ſetzten ſich ans Fenſter eines hohen Rokokoſaales, und es dauerte nicht lange, ſo eilten die geladenen Herren herbei. De Roſſi und die Herren in ſeinem Wagen hatten nämlich ihren Unfall und die Rettung durch den

* Willkommen, du unter Tauſenden Erkennbarer!

ritterlichen Schutzengel mit den Farben einer feurigen Phantasie geschildert, de Rossi insbesondere war nicht müde geworden, die teutonische Schönheit jenes Jünglings zu rühmen. Ihm sei die deutsche Geschichte vertraut wie die italienische. Einer seiner Vorfahren sei Schwabe gewesen, und darum habe er die Römerfahrten der Hohenstaufen immer mit besonderem Anteil studiert. Als der Student vor ihm auftauchte, habe er gerufen: Corradino! So nämlich müsse der junge Staufenkönig ausgesehen haben, so auch Barbarossa, ehe ihm der rote Wald ins Gesicht wuchs, oder der unglückselig-herrliche Ezzelino. Noch wisse er nicht, wie der Jüngling heiße, aber er sollte sich wundern, wenn er nicht einen ghibellinischen Namen trug. Er komme ihm ganz vor, wie der Genius dieses Landes, oder besser, wie der Genius seiner Geschichte. Sein ranker Leib sehe aus, als müsse er den Harnisch tragen und sich gespornt und gepanzert aufs Pferd setzen, um ins Turnier zu reiten. Seine hochgewölbte Stirn und die traumblauen Augen darunter, als webe sich dahinter eine kühne Romanze, sein Mund scheine zum Kommandoschmettern wie zum Küssen gleich geschaffen. Das Kinn nur sei noch weich und kindlich, es scheine zum Schmollen, zum Weltschmerz, zum empfindsamen Klagen, aber nicht zum Trotz eingerichtet.

Herr de Rossi behandelte denn Balthes mit der Wärme eines auf den Sohn stolzen Vaters und mit der Höflichkeit eines selbstsicheren Mannes, der auszeichnen will. Er lud ihn ein, zum Rathaus mitzufahren, wo der Papst und sein Gefolge den Goldenen Saal und seine berühmten Gemälde zu sehen bekämen. Sie würden in dreiundzwanzig Wägen ausfahren, und somit könne er leicht und ohne aufzufallen mitkommen. Mitten im Gespräch fragte er ihn unvermittelt, aber in feiner Wendung nach seinem Namen. Es war fast komisch, welche Enttäuschung sich im Gesicht des Arztes spiegelte, als der Student sich Balthasar Nieberle genannt hatte. Balthes besann sich fast erschreckt, ob er eine Torheit begangen und dachte schon: Jetzt kommt es wohl heraus, daß er mich für einen anderen gehalten und darum diese ganze sonderbare Auszeichnung! Immer wieder schüttelte de Rossi den gelblichen, linienreichen Kopf und suchte zu wiederholen: Balthasar Nieberle. Endlich merkte er, daß sein junger Freund rot wurde und beklommen dasaß. Da kam es ihm erst zum Bewußtsein, daß er aus einem Nichts eine Tragödie machte. Er rief lachend: ‚Entschuldige, lieber Freund ... ich habe mich nur in eine Phantasie verloren. Balthes, sieh', das bedeutet für mich die erste und einzige Enttäuschung, die du mir bereitest. Ich habe geschworen, du tragest einen staufischen Namen oder doch einen, der nach germanischem Rittertum schmeckt. Erlaube, daß ich dich so nenne, wie es in mir von Anfang an klang: Corradino! Es ist wohl ein tragischer Name, aber ich sehe nicht den Unheilsstern über dir, der jenem Edlen Pfade des Untergangs beleuchtete, sondern einen Glücksstern!'

Die Herren wußten mit diplomatischer Klugheit zu verbergen, daß sie ihn beim Reden überprüften, ob sich wirklich Stirn und Augen verhielten, wie der Arzt gerühmt, ob der Mund jene gewalttätige und süße Eigenschaft

vereinige. Es waren muntere Gesellschafter, die Augsburg vorzüglich deshalb rühmten, weil es die Straßen und Plätze mit Sonne geheizt habe und endlich diesem bayerischen und österreichischen Zähneklapperspuk, diesem Duett von Schnee und Regen, eheu, diesem nasenbläuenden Boreas! — ein Ende bereite.

Die Zeit strich so lieblich dahin wie draußen die Frühlingsluft. De Rossi wob Plan über Plan. Es sah aus, als ob Balthes in das päpstliche Gefolge eingereiht werden sollte. Er freute sich auf die Fahrt zum Rathaus und erinnerte sich doch, daß zwei überaus anmutige Damen seiner harrten. Hier gab es Herren und nur Herren, zwar frauenhaft feine Herren, aber doch keine Frauen. Nun, diese Märzenfräulein hatten gestern die Steifen gespielt. Jetzt mochten sie warten! Gewiß vergingen sie vor Neugierde, denn sie hatten ihn doch im Gefolge des Papstes gesehen und vergingen vor Verlangen, sich mit dem so seltsam Ausgezeichneten sehen zu lassen. Wie gönnte er ihnen diese Folter! Vielleicht fährt der Wagen wieder an ihren Fenstern vorbei. Oh, das ist noch besser als ein Besuch! Die Neuzierde wird sie auf die Folter spannen und sie werden ihn in kühnen Vermutungen zu einem Prinzen machen. Ein zweitesmal im Gefolge des Papstes, und der Held ist fertig! Sie sollen vor Liebe rasen! —

Während sie die Bronzen des Augustusbrunnens und das einzigartige, nur mit Palästen Venedigs vergleichbare Werk des Elias Holl bewunderten, den Goldenen Saal, dessen Decke, obwohl hundertzehn Schuh in die Länge messend, ohne Stütze und Säule über dem lichtgebadeten Raum wuchtete, verglich de Rossi das Geschaute mit den ‚mirabilia urbis Romae'. Er merkte nicht, daß sein Mentor nur wenig von den Schätzen der Heimat kannte und ihm die Namen der Maler Lukas Kranach, Kager und Rothenheimer erst nennen konnte, als er sie von einem Herrn der Rathausdeputation aufgeschnappt hatte. All das Geschaute dünkte den Arzt so italienisch, daß es sein Heimweh nach Rom weckte. Er wurde weich und sehnsüchtig, und so erzählte er dem Begleiter unablässig von der Stadt der sieben Hügel und von dem blauen Himmel über dunklen Pinien, von dem gelben Wein der Kastelle und dem gelben Wasser des Tiber. Und seine Sehnsucht ließ ihn um den Petersdom und die Engelsburg kosen; er pries die Säle voll antiker Kunstwerke, die Pius und Klemens geschaffen, ein Heim, würdig solch erhabener Statuen. Balthes möge nur den Papst anschauen, sei es nicht, als träume sein Auge vor jedem Gemälde ein anderes, eines aus seinem Vatikan, eines von Raffael oder Guido Reni? Oh, Corradino müßte einmal so durch Rom geführt werden, wie sie jetzt durch Augsburg geleitet würden! Zu dem, was sich dem bewundernden Auge darbiete, komme überall noch der Hauch des Untergegangenen, der den Geist mit Erinnerungen weite und weihe.

Am Abend lud der Arzt seine besten Freunde zu einem guten Essen ein. Er kündigte ihnen an, daß er von den Fischen gekauft, die der beschenkte Papst den Armen zurückgeschenkt. Aber der Schreck der Monsignori vor einem drohenden Heringgericht wandelte sich in Begeisterung, als sie die

leckeren Forellen verkosteten. Sie scherzten: Nun, daß es in einem so nassen und kalten Lande gute Fische gebe, sei weiter nicht zu verwundern; müßten die Forellen an der Sonne wachsen, dann wären sie wohl so zäh und bitter, wie sie zart und köstlich gediehen seien. Herr de Rossi schmunzelte: ‚Ich hoffe, Ihr werdet der deutschen Sonne ebenso abbitten müssen wie den deutschen Fischen. Laßt uns Neckarwein versuchen! Bibamus!‘

Boshaft schielte er über sein Glas hinaus, indes die Herren schlürften und kiesten. Einer nach dem andern stellte das Glas nieder und rief: ‚Es lebe die deutsche Sonne, es lebe die Neckarsonne und der Neckarwein! Nomen est omen: Nektarwein!‘

Indes sie nun auch dem, was an der Sonne gewachsen war, Ehre in Worten und Taten erwiesen, wandte sich das Gespräch wieder dem Süden, der Heimat zu. Indem sie mit dem Dargebotenen die Gewächse und Gerichte Italiens verglichen, kam die Sehnsucht nach ihnen zurück. De Rossi schwärmte von der cucina Romana, der auch in Italien keine zu vergleichen sei; er kam in Ekstase, wenn er der Schinken und Finochi gedachte und insbesondere all der Früchte und Gemüse, die der Kreislauf des Jahres in ununterbrochener Fülle zubrächte. ‚O Roma, Roma, unica!‘ rief er aus. Lange blieben sie beim Neckarwein zusammen und beim Lobpreis dessen, was die Sehnsüchtigen immer aufs neue besprechen mußten: Rom, seine Feste und sein göttlich schlenderndes Alltagsleben. Und was wie ferne Geschichte im Gedächtnis Balthes gelebt hatte, gewann Gestalt und Wirklichkeit, rückte nahe und lockte. Aus Augsburgs Straßen, über seinem Rathaus und seinen Türmen tauchte Rom auf. Geschäftig baute seine Phantasie an dem mondscheinzarten Gebilde weiter, das ihm Vaterlandsliebe und Heimweh aus Schleiern gezaubert hatte. Er war glücklich, bei Männern zu sitzen, die dieses Wunder der Wunder mit Augen geschaut.

(Fortsetzung folgt.)

G. K. Chesterton / Von Carl Christian Bry

And a voice valedictory . . . Who is
for Victory?
Who is for Liberty? Who goes home?
The Flying Inn

1

Was er will

Tauchnitz stellt Chestertons Bücher unter die Humorous and Satirical Works. Einer der bekanntesten deutschen Anglisten sagte mir, Chesterton schreibe den ‚größten und geistreichsten Blödsinn', den er, der Anglist, zeitlebens angetroffen. Kellners ‚Englische Literatur der neuesten Zeit' spaltet in einem etwas zaghaften Hiebe von acht Zeilen unseren Autor in einen ‚schriftstellerischen Clown' und in einen ‚Dichter', welche beide miteinander ‚gar nichts zu tun' hätten. Für den Franzosen Tonquédec, in dessen kleiner Monographie (Paris 1920, Nouvelle librairie nationale) Chesterton mit dem Prädikat ‚Im ganzen gut' wegkommt, bleibt zuletzt doch die Frage, ob nicht die Weinflasche auf seine Arbeit unmittelbaren Einfluß hat.

Niedergeschlagen durch diese Autoritäten, wandte ich mich an Bekannte, die z. B. Shaw hochschätzen, was sie denn von dem Gegenpol, von Chesterton, wüßten? ‚O ja, das ist doch der Mann mit dem Märchen und Riesen', sagte der eine. ‚Chesterton,' rief der zweite, ‚ist das nicht der irische Salonkatholik?' Der dritte hatte einen glänzenden Anarchistenroman ‚mit den Wochentagen' gelesen; und der letzte war etwas verletzt, daß ich ihm zutraue, ‚er werde Chestertons Paradoxe nicht genossen haben'. — Ja: Berühmt sein heißt manchmal wirklich von denen gekannt sein, die einen nicht kennen.*

Der Widerspruch, der überall um unseren Autor lagert, kommt manchmal selbst in Äußerlichkeiten zutage. Für diese Arbeit erbat ich die deutsche Ausgabe von Chestertons Detektivgeschichten. Die Detektivgeschichten kamen; eingewickelt in schöne, zweifarbig gedruckte Ausfallbogen eines Gebetbuches.

Zwar versichern uns Chestertons Übersetzer, er sei mehr als ein Witzbold. Aber ihre Begründung wirkt etwas engbrüstig. Chesterton wolle die Detektivgeschichte erhöhen und verfeinern? Zugegeben. Es gibt größere Ziele. Er sei eine große, ethische Energie, einsam und verehrungswürdig?

* Das könnte, im Zusammenhang besonders mit dem späteren Urteil über Chestertons deutsche Übersetzer, so klingen, als wisse noch niemand die Wahrheit über ihn. Um so mehr freut es mich, bei Hans Heinrich Ehrler, der allerdings Chesterton verwandt ist — er spielt die Chestertonsche Weise in Moll — und der deshalb in anderer Art — als ‚Heimatdichter' — hartnäckig mißverstanden wird, eine ganz andere Wertung Chestertons zu finden. Auf dem Bücherbord des Nikolaus Köstlin, in den ‚Briefen aus meinem Kloster' (vgl. ‚Hochland' XX, 1, 111), steht Chesterton zwischen Goethe und Augustin, zwischen Homer und Meister Ekhart, zwischen Platon und Wolfram.

Aber wo sitzt die ethische Energie eines Mannes, der ausgerechnet in Verbrechergeschichten religiöse Fragen erörtert und der in seine Verteidigung christlicher Grundtugenden beinahe mit Wollust weiße Elefanten, blaue Tiger und Einhörner hineinspazieren läßt? Chestertons Selbstverteidigungen können erst recht zum Beweis seiner Clownerie dienen. Macht er doch würdigen, wohlmeinenden Männern, die ihn ob seiner Witze angreifen, ganz einfach den Vorwurf, daß sie nicht fröhlich sind und nicht tanzen.

Ist nicht der ganze Mann aus lauter Sprüngen, Rissen und Widersprüchen zusammengesetzt? Er verfolgt mit Spott und Hohn Aristokratie, Reformer jeder Spielart, Hygiene, Militarismus, Amor fati, Parlamente, Mystagogen jeder Gattung, Übermenschen, Determinismus und vieles andere. Er ficht begeistert für Katholizismus, Krieg, Klatsch, konzentrierten Alkohol, Demokratie, Demut, Theatralik, Mittelalter, gutes Essen, Sensationsjournalismus, Kneipenluft und körperliche Unsauberkeit. Nimmt man hinzu, daß dieser lärmende Ausrufer des Katholizismus laut Tonquédec n'a pas fait sa soumission sous l'église,* und daß seine Bücher stilistisch eine Achterbahn mit wilden Überraschungen sind, so scheint die ethische Energie und die Einheit des Autors nur noch durch ein Zauberkunststück festzustellen.

Und der Kern in diesem Wirbel verschwindet überhaupt, wenn man wie Tonquédec, der in Chesterton eine Art Bundesbruder der Restaurationsbestrebungen des Daudetkreises sieht, an den Autor gleich herantritt mit zerlegender Kritik. Man behält dann nur etwa die obgenannten Zu- und Abneigungen Chestertons übrig. Der Franzose folgt denn auch Chesterton so wenig, daß er es wagt, ihm in einigen Punkten, die in sein eigenes Programm passen, begeisterte Lobsprüche zu spenden, und andere, wie z. B. die Demokratie Chestertons, als naive Velleitäten abzutun.

Dieses Teils-Teils geht Chesterton gegenüber nicht an. Meist ist ja die Einheit des Kritisierten erst Kritikererschleichnis. Gerade Chestertons Arbeiten darf man aber keine dieser bedenklichen nachträglichen Synthesen unterlegen. Denn an Chestertons Anfang steht Synopsis, ganz natürliches Zusammensehen. Bekäme er einen Verlagsauftrag auf ein mathematisches oder astronomisches Lehrbuch, so würde auch in ihnen seine Grundeinsicht jedes Wort durchdringen. Kennt man diese Grundeinsicht, dann versteht man plötzlich jedes Wort bei ihm und begreift mit seinen Vorzügen auch seine Mängel. Denn beide haben dieselbe Ursache.

Der ganze Mann ist besessen von der Wahrheit, daß diese Welt nicht, wie es heute den Anschein hat, ein Kampfplatz ist für alle möglichen und noch mehr unmögliche ‚Bewegungen', sondern ein Wohnplatz für Menschen, für Mann, Frau und Kind. In der Mitte seines Fühlens und Denkens stehen nicht Ismen, Ionen und Parteien; nicht einmal, wie man bei einem so kriegerischen Katholiken vermuten könnte, Religionen und Bekenntnisse. In der Mitte steht ihm immer der Mensch.

* Inzwischen hat Chesterton seinen Übertritt vollzogen.

‚Der Mensch in der Mitte,‘ ‚Der Mensch ist gut,‘ versichern uns auch andere Leute. Der moderne Gedanke meint aber gar nicht, daß der Mensch das wichtigste, und daß er gut sei. Er spricht bloß (in einem Dutzend wechslerischer Formen, denen hilflose Kritik das Kompliment ‚Chaotisch‘ macht) die bescheidene Hoffnung aus, daß der Mensch eines Tages gut sein werde — wenn nämlich diese alte Welt erst einer neuen gewichen, die alten Einrichtungen beseitigt, neue zu Raum gekommen seien. Erst wenn die neue Welt und der neue Mensch sich vollendet hätten, werde das rechte, gute, strahlende, wirklich menschliche und menschenwürdige Leben anfangen; erst dann werde der Mensch wirklich in der Mitte stehen.

Chestertons Werk ist nun weiter nichts als eine einzige Verkündigung der Tatsache, daß dieses rechte, gute, strahlende, wirklich menschliche und menschenwürdige Leben immer da war und da ist — da ist, ohne daß Worte darum gemacht würden, ohne daß es eines neuen unerhörten Antriebes bedürfte. Die Kehrseite davon ist, daß das verzweifelte Streben nach einer neuen Welt und neuen Menschen den alten Menschen aus Haut, Heim und Seele treibt. Dieser Kehrseite gilt Chestertons gesamter, unendlich vielfältiger Angriff: Der einzige sichere Erfolg des neuen Menschen ist die Austreibung des Menschen aus seiner Menschlichkeit, aus allem, woran er hängt und worin er webt und lebt; das einzige gewisse Ergebnis der neuen Welt ist, daß die Welt freudlos, unbequem, kalt, unheimisch, unbewohnbar wird.

Nun vergleiche der Leser die scheinbar so widerhaarige Liste von Chestertons Zu- und Abneigungen. Stolz und Verschlossenheit, verlogene, sich selbst belügende Verliebtheit ins eigene ‚Schicksal‘, Reformen aller Art, Geheimrezepte zur Welterlösung, bewußte Gesundheitspflege, Verbot starker Getränke, Vorsicht im Essen, allumspannende Organisation, Übermenschen: das sind wenigstens einige — Chesterton kritisiert weit zahlreichere — Bestandteile der ‚neuen Welten‘, mit deren Plänen und Entwürfen unsere geplagte Menschheit und Menschlichkeit sich bewundernd malträtieren läßt. Raufen, militärische Ehre und Soldatenruhm, Frömmigkeit, selbst Aberglaube, Geschwätz, sentimentale Theatralik, bei Tisch herzhaft einhauen, trinken und rauchen, seine kostbare Gesundheit nicht in acht nehmen und in abenteuerlichen, romantischen, schundigen Schwarten schmökern — kurz in einem Durcheinander hausen: das alles ist die natürliche Welt, der natürliche Mensch. Ihm gilt Chestertons ganze Zuneigung: dem ‚bierdurstigen, religionsstiftenden, kämpfenden, unterliegenden, sinnlichen und respektablen Menschen‘, der ‚schreienden, fechtenden, trinkenden Menschenliebe‘. —

Schade, daß diese Vorrede so lang geworden ist. Denn nun erst, nachdem der (nach Tonquédec) ‚rätselhafteste der Schriftsteller‘ uns seinen Hauptrösselsprung gelöst hat, stoßen wir auf seine eigentliche Leistung.

Mit jedem Tage treten ja heute mehr Menschen und Bücher hervor, die uns versichern und anflehen, daß wir auf falschem und tödlichem Weg sind; daß Organisation unsere Seele mordet; daß wir durch die Cupiditas rerum novarum Länder und Reiche zerstören; daß auch der denkbar beste

Enderfolg das Wagnis nicht lohne; daß sich jeder von uns doch wieder bescheiden möge mit dem, was er ist und hat; und daß wir doch, trotz aller Müh' und Plage, als ‚alte Menschen' bequemer und friedlicher leben könnten als auf der ewigen Jagd nach dem neuen; kurz, daß das sichere Alte doch dem riskanten Neuen vorzuziehen sei. Die Leute, die so klagen und predigen, haben in der Sache recht — mehr recht, als sie oft sich selber zuzugeben wagen — nicht in den Gründen. Die größeren und tieferen unter ihnen werden flugs auch zu Reformern. Sie lehnen den sozialistischen neuen Menschen ab, um sich dem Nietzscheschen neuen Menschen an die Brust zu werfen. Wenn sie den Zwang der sozialistischen neuen Welt bekämpfen, so flüchten sie sich in den noch viel grauenhafteren Zwang einer neuen Welt überlegter Rassezüchtung. Ihnen gilt deshalb Chestertons Kritik ebenso wie den Fortschrittlern.

Noch weniger überzeugend wirken die, die uns gutgläubig und unbewußt Umkehr zugunsten ihres Bankkontos und ihrer Stellung predigen. Als ängstliche Konservative möchten sie bremsen, erhalten, retten, was zu retten ist. Sie selbst sehen ihre Niederlage als sicher, mindestens als wahrscheinlich an und bemühen sich nur, den Ausgang der Schlacht hinauszuziehen. Wenn es aber sicher ist, daß Neues, Anderes mit Gewalt und unaufhaltsam über uns kommen muß, werden sich gerade die Unternehmendsten und Mutigsten, auch wenn ihnen die alte Welt teuer, die neue fragwürdig scheint, immer sagen: Geschlagen werden — ja! Aber sich stemmen, ängstlich abwehren — nie! Dann schon lieber mit Kopfsprung mitten ins Neue hinein und gesehen, ob es wirklich so fürchterlich und menschenfeindlich ist. — Die Tieferen unter den Predigern der Umkehr gewinnen keinen Boden, weil sie den Menschen gründlicher aus seiner Haut treiben wollen, als selbst die Männer des Fortschritts; die oberflächlicheren verlieren ständig Boden, weil sie an einen Sieg ihres eigenen Gedankens nicht oder nicht mehr glauben, weil sie zaghaft sind.

Zaghaftigkeit nun ist gerade das, was selbst der schärfste Kritikus Chesterton nicht vorwerfen kann. Sehr häufig kommt bei ihm das Wort ‚Verteidigung' vor. Aber der Ausdruck führt irre. Sieht doch Chesterton im Durchschnittsmenschen nichts, was zu verteidigen, zu behüten und zu bewahren wäre um des Heiles der Welt, um unserer Zukunft oder sonst einer großen Sache willen. Er verteidigt nicht den Normalmenschen, nein, er verherrlicht ihn: als ein Wesen, das nicht für die Welt, sondern für das die Welt da ist, zu seiner eigenen Plage und Freude. Für Chesterton ist der Durchschnittsmensch der Mensch überhaupt: voll von Spannkraft und Schlagkraft, immer bereit, der Fahne zu folgen und sich einzulassen in Kampf, Fährlichkeiten und Abenteuer, nicht aus Begierde nach einer neuen Welt, sondern aus dem Trieb seiner unbedachten, unüberlegten Natur — und gerade in dieser Unbedachtheit erst ganz Mensch, erhaben und schwach zugleich.

Diese Art unbedachtes, durcheinanderquirlendes, sich balgendes, krakeelendes Menschentum findet Chesterton etwa im Mittelalter ebenso wie

in der wirbelnden Volksmasse der französischen Revolution, die dem Mittelalter den Kehraus blies. Derartige Weitherzigkeit mag im ersten Augenblick noch manchen so verblüffen, wie sie Tonquédec verblüfft hat. Fühlt man aber erst, worauf es bei Chesterton ankommt, so bestätigt gerade der scheinbare Widerspruch, daß Chesterton nicht einer von den viel zu vielen ist, die in den Wirrwarr von Bewegungen noch eine neue — ihre eigene — einschmuggeln möchten, sondern daß es sich bei ihm tatsächlich ohne Vorbehalt und Hintergedanken um die Grundfrage alles Lebens und Zusammenlebens handelt. Chestertons Bücher sind voll von Antworten, nein, sie sind eine einzige große Antwort auf die Frage, die heute in Europa durch Krampf, Kampf und Revolution, durch Zeitungsartikel, volkswirtschaftliche und pädagogische Werke nicht etwa schon ausgefochten, nein, erst langsam erkannt und herausgearbeitet wird — auf die Frage: wie soll der Mensch beschaffen sein? Was ist dem Menschen bekömmlich, und was bekommt ihm schlecht?

Aber steht Chesterton mit der letzten Frage nicht doch bei denen, die aus Schwäche das Alte zu erhalten suchen? Nein. Seine Begründung ist genau entgegengesetzt. Einem dieser furchtsamen Konservativen, dem wie Tonquédec seine Tendenz sympathisch war, sein Ton aber auf die Nerven ging, hat Chesterton erwidert: „. . . so glaubt er, daß ich mit dem Schwinden des religiösen Gefühls eine zunehmende Sinnlichkeit befürchte; ganz im Gegenteil bin ich geneigt, eine Abnahme der Sinnlichkeit zu prophezeien, weil ich eine Abnahme der Vitalität befürchte. Ich glaube nicht, daß der Materialismus unseres Westens die Anarchie heraufbeschwören wird. Ich frage mich, ob wir genug Lebensmut und Kraft besitzen werden, um uns Freiheit zu verschaffen. Es ist ein ganz altmodischer Irrtum, zu glauben, daß wir den Skeptizismus verdammen, weil die Zucht durch ihn verdrängt wird; wir verdammen ihn, weil er des Lebens Triebkraft untergräbt.'

‚Weil er des Lebens Triebkraft untergräbt!' Kürzer läßt sich wohl kaum ausdrücken, was Gilbert Keith Chesterton, den reaktionären Revolutionär, den rebellischen Reaktionsmann, von den wohlmeinenden, aber schwächlichen Leuten scheidet, die sich nur an das Alte anklammern.

2
Was er schreibt

Hier liegt auch ein Grund, und zwar gleich ein widerspruchsvoller Doppelgrund für seine berühmten und berüchtigten Paradoxe. Fürs erste leben wir alle heute in einer Welt, die im ursprünglichen wie im gewöhnlichen Sinne des Wortes verrückt ist, und in der das Normale und Durchschnittliche, an dem Chestertons Herz hängt, ganz von selbst außergewöhnlich wirkt. Zum zweiten muß ein Mann, der den Mut hat, zu sagen, daß zweimal zwei gleich vier ist, wohl überraschende rhetorische Mittel brauchen, damit nicht seine vorurteilsvollen Zuhörer ihm nach den ersten Worten durchgehen.

Natürlich hat Chesterton Mutterwitz mit allen seinen Gefahren. Wie

jeder, der seiner Sache sicher, seines Wortes Meister ist, läßt er sich hinreißen vom Einfall und vom Wort. Für alle Schriftsteller von persönsönlicher und schwieriger Schreibweise, ob für Kant oder für Shaw, gilt dieselbe Leseregel — auch für Chesterton. Man muß diesen ‚geistreichsten lebenden Schriftsteller Europas' lesen wie eine Kinderfibel: zunächst nichts dahinter suchen, alles so nehmen, wie es dasteht und — alles ernst nehmen.

Das wird allerdings erschwert durch die unzureichende Art der deutschen Chestertonübersetzungen und durch das eigentümliche literarische und verlegerische Schicksal Chestertons in Deutschland. Man darf um so ruhiger zugeben, daß es ihm bei uns allzu gut nicht gegangen ist, da es ihm in seinem eigenen Lande und im verbündeten Frankreich womöglich noch schlechter gegangen ist. Verwunderlich allerdings bleibt es, daß Deutschland einen Mann von Chestertons Energie nicht erkannt hat. Denn wenn wir schon nicht mehr das Volk der Dichter und Denker sind, so haben wir doch in den letzten Jahrzehnten den allerdings noch mißlicheren Ruhm erworben, das Volk der besten Versteher und Verkünder zu sein.

‚Der Mann, der Donnerstag war', das erste Buch Chestertons, das deutsch erschienen, hatte das Unglück, Heinrich Lautensack in die Hände zu fallen. Seine Übersetzungskunst bestand zum guten Teil darin, möglichst nach jedem Beiwort einen Punkt zu setzen, während Chestertons Satzbau, schon wegen der fortwährenden, scharf ausgearbeiteten Gegensatzpaare, beinahe pedantisch ist. Das ohnehin schwer zu ergründende Buch wirkt in der Übertragung wie die Titelei zu einem amerikanischen Großfilm.

Kritische Werke von Chesterton hat gleichzeitig oder kurz danach Franz Blei übertragen oder übertragen lassen. Diese Übertragungen sind besser. Mit Glück, obgleich noch ohne festen Entschluß, ist häufig versucht, die lokal englischen Bilder Chestertons durch lokal deutsche zu ersetzen. Vor allem bleibt dem Chestertonschen Wort auch im Deutschen sein Doppelton, seine Fernschau vom Gewöhnlichen ins Höchste bewahrt.

Dennoch liegt auch um diese Übertragungen eine Luft, die Chesterton fremd, wenn nicht feindlich ist. Man hat vor ihnen allzuoft die Empfindung, sie könnten entstanden sein etwa aus der Überlegung: welch einzigartiger Fall! Hier ist ein in Deutschland nahezu Unbekannter, der sämtliche Mittel heutigen Schrifttums verblüffender und wirksamer beherrscht als die meisten anderen Zeitgenossen, und der doch — wie merkwürdig! — in allem anderer Meinung ist. Zudem ist er — wie fesselnd! — noch ein feuriger Katholik. Vielleicht finden seine Bücher (wie Blei es für die ‚Heretiker' hofft) ‚viele neue Freunde im Lager der Gegner'. Worauf sich aus Chestertonscher Anschauung nur erwidern läßt, daß das der Welt nichts nützt, sondern schadet — solange die freundlichen Gegner nämlich Gegner bleiben. Kurz, auch diesen Übertragungen scheint es noch nicht völlig ernst um Chestertons Sache.

Anders herum sündigt die bisher letzte Chestertonübersetzung, die der Innocence of Father Brown. Behandelt Franz Blei den Autor als ein

esoterisches Stück moderner Literatur für ganz kleine Kreise, so drückt ihn Frau von Lama, abgesehen von wirklichen, manchmal absichtlichen Schnitzern und von Sprachsteifheit, um ein halbes Dutzend literarischer Stufen herab. Schwer verständlich, weshalb der ganz klare englische Titel in die klobige Aufschrift ‚Priester und Detektiv‘ (Pustet-Regensburg) verwandelt wurde, die dazu noch den Anschein erweckt, als seien hier beide Antagonisten. Gewiß war der Gedanke glücklich, uns gerade dieses zugänglichste, spannendste Buch Chestertons näher zu bringen und für einen großen Leserkreis auch einen starken Anreiz zu schaffen. Doch sollte es dazu nicht genügt haben, unter den richtigen deutschen Titel ‚Die Einfalt des Vaters Brown‘ zwar in freier Hinzufügung, aber doch Chestertonscher Denk- und Sprechweise einigermaßen nahe, einfach den Untertitel zu setzen: ‚Ein Dutzend Detektivgeschichten‘?

Auch das äußere Gewand stört und verzerrt. Haben die Detektivgeschichten (auch in der englischen Ausgabe) ein Buchumschlagbild, das die Ansprüche des Lesers noch weiter herabzusetzen geeignet ist, so machen die deutschen Ausgaben anderer Bücher Chestertons (bei Hans v. Weber und Georg Müller) schon von außen durch Umschlag, Type, Spiegel den Eindruck, nur für Kenner, für Literaten zu sein. Auch Bücher sind Lebewesen. Man kann ihnen nicht jedes Kleid anziehen, ohne sie und ihre Wirkung zu gefährden. Wer Chesterton wirklich in sich aufnehmen will, ist deshalb bis heute auf Tauchnitz angewiesen, der zwar nur vier, darunter aber drei der kräftigsten Bücher des Autors hat; Bücher, die — um ein Wort Shaws abzuwandeln — die Welt ändern könnten, wenn man die Leute dazu bringen könnte, sie zu lesen und — ernst zu nehmen.

Die ‚Orthodoxie‘ allerdings, Chestertons Zentralwerk, ist nicht bei Tauchnitz. In der deutschen Ausgabe wird sie auf nicht ganz wenigen Kolumnen zu einem schwer lesbaren, jedenfalls nicht anlockenden Buchstabenbandwurm. Von der Orthodoxie müßte einmal eine deutsche Taschenausgabe aufgelegt werden: in Kleinoktav, ja vielleicht in Duodez, auf Dünndruck, mit wenig Text auf der Seite, biegsam gebunden. Denn dieses Buch schöpft man nicht beim ersten, auch nicht beim zehnten Lesen aus. Es müßte ein Vademekum sein.

Chesterton erzählt in der Orthodoxie die Geschichte seiner Selbstbekehrung. Hindurchgegangen durch alle modernen Ansichten und Redeweisen, sah er eines Tages die lebendige Welt an. Er fand, daß die Gedanken, die den Menschen glücklich und frei zu machen versprachen, in der Wirklichkeit genau das Gegenteil erreichten: weil sie der logischen Geschlossenheit die menschliche und weltliche Wirklichkeit opfern; und zweitens, weil ihre ‚Vorurteilslosigkeit und Freiheit‘ sie daran hindert, auch nur ihren eigenen Plänen ganz und dauernd zu trauen und ihnen mit voller Kraft nachzutrachten. ‚An jeder Straßenecke kann uns ein Mensch begegnen, der die frevlerische und tolle Behauptung aufstellt, er sei vielleicht im Irrtum, seine Anschauung könne wohl nicht die rechte sein.‘ In dieser Un-

sicherheit zieht der moderne Revolutionär ‚nicht nur die Institution in Frage, die er angreift, sondern das Prinzip selbst, kraft dessen er sie angreift. . . . Ein russischer Pessimist wird einen Polizisten verklagen, weil er einen Bauern erschoß und dann eine ganze Reihe von philosophischen Beweisführungen vorbringen, wieso dieser Bauer sich selbst hätte töten sollen. Da klagt einer die Ehe als Lüge an und wirft dann aristokratischen Lebemännern ihre Nichtachtung der Ehe vor. Er nennt eine Flagge einen nichtssagenden Fetzen und tadelt dann die Unterdrücker von Polen oder Irland, weil sie diesen Fetzen fortnahmen. . . . Kurz, der moderne Revolutionär, der ein unbegrenzter Skeptiker ist, wird stets am Werke sein, seine eigenen Minen zu zerstören.... Darum zeigt sich der moderne Rebell zu allen wirklichen Rebellionen untauglich. Indem er gegen alles rebellierte, hat er sich das Recht weggenommen, gegen dies oder jenes Beschwerde zu führen'. Dieselbe Entdeckung über die Unfruchtbarkeit der Fortschrittsidee haben viele Menschen gemacht, auch ohne Chesterton. Ein Teil von ihnen erfindet dann eine neue, seine eigene Art des Fortschritts und der Menschheitserneuerung, die Unbeständigkeit noch erhöhend; die übrigen schwenken zur Autorität ab, nur um zu entdecken, daß die Autorität dem Menschen auch nicht mehr gerecht wird als der Fortschritt.

Chesterton hingegen bleibt Demokrat, ja, sollte es nötig sein, geneigt zur Rebellion, ‚Anhänger des elementaren, liberalen Prinzips einer sich selbst regierenden Menschheit'. Dieses Prinzip bestimmt sich für Chesterton nach zwei Theorien: daß die allen Menschen gemeinsamen Interessen wichtiger sind als die privaten Interessen eines jeden; und daß der politische Instinkt oder Drang zu jenen gemeinsamen Dingen gehört.

Mit diesen drei sich so widersprechenden Hauptgedanken, die in tausend anderen Ausdrücken wiederkehren, nämlich: Gedankenfreiheit macht sklavisch; zweitens: stramme Autorität macht leibeigen; drittens: wir müssen uns einigermaßen selbst regieren, nicht irgendwelchen neuen Theorien des Fortschritts zuliebe, sondern unseren Instinkten und unserem Menschentum folgend — mit diesen drei widerspruchsvollen Grundgedanken und Urgefühlen des natürlichen Menschen stößt nun Chesterton auf den überraschenden Umstand, daß ‚die ganze Geschichte schon entdeckt war', und zwar im Katholizismus. Mißtrauisch erst und zunächst nur durch überraschende, sonst unerklärliche Einzelbeispiele angezogen, gelangt er zur Einsicht, daß die katholische Kirche die eine, in tausendfacher Form auftauchende Grundfrage beantwortet hat, wie wir uns auf und zu dieser Welt verhalten sollen: ‚Wie könnten wir es fertig bringen, über die Welt erstaunt zu sein und uns zugleich heimisch in ihr fühlen? Der Mensch muß Vertrauen in sich haben, um sich in Abenteuer zu stürzen, und Zweifel genug, um sie als wirkliche Abenteuer zu empfinden.' Im Katholizismus nun sieht Chesterton diesen Weltsinn gegeben: ‚Eine Frage nach der anderen stieß da auf eine Antwort . . . ich glich einem, der in ein feindliches Land eingedrungen war, um eine Festung einzunehmen. Und als diese eine Festung gefallen war, ergab sich das ganze Land.'

In der ‚Orthodoxie' geben sich alle Gedanken und Gefühle Chestertons Stelldichein. Seine Vorliebe für Märchen und seine scharfe Kritik gegen Naturwissenschaftler, die von ‚Naturgesetzen' reden, ohne doch vom Grunde dieser ‚Gesetze' und ‚Gesetzlichkeit' auch nur einen Deut erklären zu können; seine Neigung, in Menschen und Welt nur ein Spiel Gottes zu sehen; schärfste Scheidung und doch weitestes Geltenlassen der Menschen und des Denkens (vorausgesetzt, daß sie die Welt nicht sinnlos nennen): alles das steht in der ‚Orthodoxie' neben- und durcheinander, wie es — nach Chestertons Beweisthema — auch in der Orthodoxie ohne Anführungszeichen neben- und durcheinandergeht. — Nur einzelne, besonders starke Fäden konnten hier aus dem zickzackigen, aber doch ganz einheitlichen Gewebe des Buches herausgezogen werden, und niemand gibt bereitwilliger als der Verfasser zu, daß selbst das nur zum Teil gelungen ist. Denn jeder Gedanke der Orthodoxie ist zwar klar und bestimmt, aber jeder eröffnet auch weite Sicht, beleuchtet die anderen, wird von ihnen beleuchtet und erhält erst dadurch, bei aller absoluten Bestimmtheit, seinen Wert in der unendlichen Verflechtung der Welt.

Chesterton bestreitet, ‚einen Beitrag zur christlichen Apologetik' geliefert zu haben. Es steht einem Protestanten kaum an, zu beurteilen, wie sich Chestertons Bild des Katholizismus zum kirchlichen Bild des Katholizismus und seiner Sendung verhalten mag. Aber auch der tolle Draufgänger Chesterton selbst weicht der Metaphysik der Kirche ehrfürchtig aus. Er bietet eine Physik der Kirche, eine sprühende Darlegung ihrer sozusagen körperlichen und sichtbaren Wirkung auf das Befinden von Welt und Menschen: nicht Mystik, sondern ‚transzendenten Menschenverstand'.

Denn Chesterton schreibt nicht, um Katholiken im Glauben zu festigen, auch nicht, um Gegner zu dämpfen. Er schreibt, um sie zu bekehren. Er greift sie an, indem er ihnen zeigt, daß ihr dauernder Vorwurf, das Christentum sei lammfromm, weich, weltabgewandt und unpraktisch, ganz falsch ist. Und er sucht sie zu bekehren, indem er demonstriert, wie gerade die Kirche das geschaffen hat, wozu der Fortschritt sich als außerstande erweist, nämlich Demokratie, Fortschritt und kräftiges Wohlgefühl des Menschen.

Bei aller literarischen Kultur und aller Schnelligkeit seiner Gedanken steht Chesterton doch jenen Salonkatholiken fern, denen Katholizismus nur die letzte Sensation, ja die letzte Perversität einer müden Literatenexistenz ist. Er ist Konvertit und hat gegenüber dem Altgläubigen den Vorteil, daß ihm alle Dinge frisch und wie eigens für ihn persönlich gemacht vorkommen, daß er das alte Land wie einen fremden Erdteil entdeckt; Bilder, die er denn auch unermüdlich abwandelt. Aber er entgeht der Gefahr des Konvertiten, nämlich einiges abzulehnen und in anderem wieder päpstlicher zu sein als der Papst. Die Kirche ist ihm ein lebender Meister, der ihn morgen das lehren wird, was er heute noch nicht begreift. Fromme Leute empfinden sicherlich manche Gedankenzusammenhänge und Bilder Chestertons nicht als Verstoß, aber als so ungewöhnlich, daß sie unpassend wirken.

Nur in einem hat dieser wilde Kämpfer, dieser ‚taktlose Mensch' unverbrüchlich Takt bewahrt: darin, daß er nie den Katholizismus zu verbessern oder zu reformieren gesucht hat. Denn darin gerade liegt für ihn Wesen und Wert der Kirche, daß sie alles Menschliche, Frieden und Krieg, Prachtliebe und Dürftigkeit, Aszese und Sinnenfreudigkeit, Frauenfeindlichkeit und Frauenverehrung, feierlichen Pessimismus und siegreichen Optimismus gelten läßt, ja zur Ekstase steigert und doch allen diesen Regungen und Trieben die feste Form aufprägt als die tatsächlich Allumfassende.

Soll darum in der wirklichen Welt alles bleiben wie heute? Chesterton antwortet in ‚What's Wrong with the World' (Tauchnitz). Wer in Chesterton hineinwill, tut gut, mit diesem Buche anzufangen. Es ist zur ‚Orthodoxie' das weltliche Gegenstück, ein ‚donnernder Galopp der Theorie', aber geritten in der wirklichen, tätigen Welt. Gleich das zweite Kapitel heißt ‚Unpraktischer Mann gesucht' — der ‚unpraktische' Mann nämlich, der mit dogmatischer Entschiedenheit prüft, was wir denn eigentlich wollen und brauchen. Das tut Chesterton. An alle Programme stellt er die eine Frage, nicht, was sie mit Staat, Nation, Gesellschaft, sondern was sie mit dem lebendigen Menschen anfangen wollen. Daß Mann, Frau, Kind wieder ihren ursprünglichen Lebensspielraum, ihre *eigene* Lebensluft, wenn auch dicke, qualmige Lebensluft um sich haben, an Stelle allgemeinen, logisch klaren Frostes, erscheint ihm als das Bekömmliche und Menschliche und mit allen Mitteln zu erstreben.

Den Grundgehalt dieser beiden Bücher hat Chesterton in anderen Werken einzeln ausgeschöpft. Er hat die Familie verteidigt, nicht als eine Bürgschaft für Ruhe und Ordnung, sondern als einen intimen Kampfplatz, und gerade deshalb ‚menschlich und fesselnd und nicht langweilig'. Er hat die Demut verherrlicht, weil sie den Menschen für Leben und Mitmenschen offen hält, während Stolz ihn absperrt. Er hat die echte Schundliteratur und ihre Leser in Schutz genommen, um die moderne und ihre Leser ins Gebet zu nehmen. Dem Nietzscheschen neuen Gesetz: Seid hart hat er den Vorwurf gemacht, daß es lieber gleich heißen könnte: Seid tot, ‚Empfindung ist die Definition des Lebens'. Er hat bleichsüchtigen, geschmäcklerischen Literaten, die sich nicht ‚festlegen' wollen, die Tatsache vorgehalten, daß die grimmigsten Dogmatiker wie Shaw und er die besten Künstler sind, weil sie etwas zu sagen und deshalb alle ihre Waffen bei sich haben.

Häufig haut Chesterton in den Einzelheiten daneben, anstatt durch. Aus Liebe zum Normalen begibt er sich der Kritik auch anormaler Albernheiten. So etwa, wenn er noch an der Northcliffeschen Zeitschrift Answers, einer gerissenen Spekulation auf unechten angelsächsischen Boygeist, der (aus wohlberechneten Nützlichkeitsgründen) auch eine Lächelwoche organisiert, noch die große Tatsache der völlig zwecklosen, lebenerfüllten Neugier des gemeinen Mannes zu verteidigen findet. Auch Chestertons Auffassung von Demokratie, allwo jedermann einfach mitredet und mittatet, ist höchstens für die Angelsachsen möglich — durch ihre Inselsicherheit. Trotzdem ist, wie in allen Chestertonschen Gedanken, ein Zug darin, der auch uns ein-

leuchten könnte. ‚Unsere Demokratie hat bloß einen großen Fehler: sie ist nicht demokratisch,‘ sagt Chesterton. Demokratie, nicht nur in Deutschland, ist heute praktisch Ressentiment, Lebensneid und Angst der Demokraten vor den Nichtdemokraten. Fällt jedoch das Ressentiment fort, das Chesterton seiner Gesamtneigung nach nicht in seiner ganzen Hinderlichkeit sieht, fassen erst die Demokraten selbst rechten Mut und ganzes Vertrauen zur Demokratie, so ist ihre vielleicht wichtigste Voraussetzung da.

In anderen Dingen aber hat gerade Chesterton haarscharf und allgemeingültig geschieden. An allen Ecken und Enden wird z. B. heute für das Mittelalter geworben. Auch Chesterton sieht in ihm die Zeit, die vielleicht am menschlichsten gewesen ist. Gerade darum erkennt er mit besonderer Schärfe, daß die meisten, die ‚zurück zum Mittelalter‘ rufen oder gar vom ‚gotischen Menschen‘ reden, Schwindler und Literaten sind, die den Dom haben wollen ohne den Glauben, die blaue Blume der Romantik ohne das quirlende Treiben ringsum; blasse Schönheitssucher, stolz verschlossen in ihre eigene Umwelt und jeden menschlichen und mittelalterlichen Lebens bar. Ihnen wirft er in seinem Dickens-Buch eine Anekdote an den Kopf: ‚Man behauptet, daß während der Wiederbelebung des Feudalismus, unter Viktoria ... ein Edelmann sich einen Einsiedler mietete... Es wird auch behauptet, daß der Einsiedler stürmisch um mehr Bier einkam. Ob diese Anekdote nun wahr ist oder nicht, sie wird immer erzählt, um den Absturz des mittelalterlichen Ideals auf die heutige Ebene zu zeigen. Aber in dem bloßen Akt, daß er um mehr Bier einkam, war der heilige Mann viel mittelalterlicher als der Narr, der ihn anstellte.‘ —

Von Chestertons Geschichten ist ‚Der Mann, der Donnerstag war‘, vielleicht in Deutschland am bekanntesten geworden. Das ist schade, auch abgesehen von der Übersetzung, denn diese ‚Nachtmahr‘ ist nicht geglückt. In einem Geheimklub von sieben blutdürstigen Anarchisten, die den Namen der Wochentage führen, entpuppt sich einer nach dem anderen als gesetzestreuer Bürger und ehrgeiziger Polizist — bis auf ‚Sonntag‘, der das Ganze angestiftet hat. Diese Rahmenerzählung ist leidlich klar. Sonntag ist, wie die englischen Kritiker mit Recht annehmen, Gott. Die sechs anderen sind die Menschen. Sie denken alle, wie wunderbar heroisch, opferwillig oder sonst so etwas sie sind, und jeder hält den anderen für einen schlechten Kerl und Anarchisten und hat schlotternde Angst vor ihm, während er zugleich bereit ist, sein Leben hinzugeben. Unausgesprochene These des Buches ist: Das Leben ist romantisch und gefährlich wie eine Anarchistenverschwörung, aber es ist zugleich auch fürchterlich harmlos, denn es ist ein Spiel, das Gott mit uns spielt. Sonntag, Gott, ist der einzige, der für wirklichen Anarchismus, für wirkliche Herrschaftslosigkeit erhaben genug ist; die Menschen sind alle unter den verschiedensten Masken gesetzestreu. — Auch wenn man sich auf den Vorwurf der Unehrerbietigkeit gegen Gottes Macht, einen Vorwurf, der bei stärkerer künstlerischer Gestalt und Gewalt des Werkes vielleicht an Gewicht verlöre, nicht einläßt, bleiben in der

Erzählung selbst starke Mängel. In den meisten Abenteuern der sechs loyalen Anarchisten folgt Chesterton mehr dem fabulierenden Einfall und einzelnen seiner Zu- und Abneigungen, als der eigenen Grundidee. Sollte diese durchgeführt werden, so durften vor allem, ganz abgesehen von der Langeweile der sechs Demaskierungen, nicht alle am Schluß gesetzestreue Bürger sein. Im Gegenteil war zu verkörpern, was auch am wirklichen Anarchisten göttlich und christlich ist. Sagt doch Chesterton selbst im Dickens-Buch, daß Jesus Christus in den Dieb hineinschaute, um den ehrlichen Mann zu finden. Er selbst macht es sich im Donnerstag etwas leichter — allzu leicht.

Auch in den kleinen Detektivgeschichten ‚The Innocence of Father Brown' zieht ihn der Polizist als Vertreter der Ordnung an. Dann aber will er auch mit dieser als volkstümlich verachteten Form eine blut- und erfindungslos gewordene Literatur ins Gesicht schlagen, ihr zeigen — um wiederum annähernd in Worten seines Gegners Shaw zu sprechen —, daß die Hand eines Künstlers und Menschen solche Stoffe ebenso leicht vermenschlichen kann, wie sie in unkünstlerischen Händen die Dichtung entmenschlichen können. Gerade in der Detektivgeschichte konnte Chesterton an einem Spitzenbeispiel zeigen, daß die dürr hochmütige Logik, die Kette der Kausalität, die Welt nicht beherrscht. Deshalb — nicht nur einem paradoxen Einfall zuliebe — ist sein Detektiv Priester. Der kleine, unscheinbare Vater Brown mit seiner Demut und seiner Aufnahmefähigkeit für alles Menschliche bringt es weiter als der Künstlerstolz des Sherlock Holmes. Tonquédec klagt auf Grund des sinnlosen französischen Titels La clairvoyance du père Brown den Priester der Hellseherei an. Mit Unrecht; denn Vater Browns Gabe, Zusammenhänge zu sehen, bringt Chesterton sorgfältig in Zusammenhang mit seiner priesterlichen Berufserfahrung. Gewiß entstehen alle überraschenden Entdeckungen und Enthüllungen des kleinen Mannes im verschlissenen Priesterrock zunächst aus Ahnung und Schau. Er produziert sich nicht als Denkmaschine, die dem Zuhörer eitel und geringschätzig vorrechnet, es sei ja alles so logisch und einfach, und dem anderen fehle es nur an ein wenig Hirnschule. Im Gegenteil, gerade diesen Stolz auf die Analyse von vornherein führt Vater Brown, der aus Instinkten und Lebenserfahrungen denkt, gern ad absurdum. Gibt er doch einmal für einen geheimnisvollen, nicht zusammenzureimenden Tatbestand nicht weniger als drei Erklärungen, die alle ganz logisch und — alle vollkommen irrsinnig sind. Logik allein führt in die Irre; und Ahnung allein führt in die Irre. Erst als beide zusammentreffen, wird die wahre Erklärung gefunden. Sie aber hält nicht nur jeder logischen Nachprüfung stand, sondern ist auch — menschlich.

Weil er die Menschlichkeit sucht und zu finden weiß, kann Chesterton seinen Vater Brown Geschichten erleben lassen, die zunächst grauenhafter anmuten als jede Novelle von Poe. Denn sobald die, wenn auch noch so seltsame und verirrte Menschlichkeit aus ihrem Dunkel tritt, schwindet das

Grauen. Wo in diesen Geschichten des ‚Optimisten‘ Chesterton aber wirkliches Grauen waltet, handelt es sich immer um hochmütige Irreligiosität, die sich alles zutraut und darob zusammenbricht.

Dem findigen Vater Brown steht ganz nach Herkommen der Meisterspitzbube Flambeau gegenüber. Nicht Eleganz und Witz, wie die Raffles, Lupin und Colin, sondern Lebenskraft und Humor im Überschuß haben ihn dazu gemacht. Nach etlichen ruhmreichen Streichen wird er von Vater Brown zur Ehrbarkeit bekehrt.

Und infolgedessen passiert diesen tief erdachten und glänzend erzählten Geschichten, in denen eine Fülle lebendiger, unvergeßlicher Figuren mitspielen im Gegensatz zu der Durchschnittsdetektivgeschichte, die nur eine logische Schachpartie mit blassen abgebrauchten Typen ist — passiert Chestertons Buch das Mißgeschick, das gerade ihm unter allen Autoren auf den weiten Fluren europäischer Literatur nicht hätte zustoßen dürfen. Sobald Flambeau ehrbar wird, wird er uninteressant, passiv und kann nichts mehr. Er tritt ganz in den Schatten von Vater Brown. Gerade Chesterton aber hätte zeigen müssen und zeigen können, wie sich die Tatenlust des wieder ehrlich Gewordenen befeuert und erhöht. —

In anderen Dichtungen ist Chesterton, der vom Gedanken ausgeht, der Gefahr des Gedankens erlegen. Trotz aller Kurven und Seitenwege nach rechts und links bleibt die Straße seiner Phantasie eng. So kommen in Romane, wie Manalive, wie Ball and Cross (in einigen Kapiteln vielleicht den tiefsten, was Chesterton überhaupt geschrieben) Wiederholungen, ermüdete, ermüdende Abschnitte. So gibt er sich oft, z. B. in der einzigen mir bekannten dramatischen Arbeit ‚Magie‘ über Tragkraft und Ertrag eines Gedankens wenig Rechenschaft. An Stelle der Dichtung tritt dann die Bauskizze, noch überreich an Einfällen, aber peinlich wächsern, streckenweise langweilig in ihrer Breite, nicht aus Flüchtigkeit und Mangel an Feile, sondern weil der lebende Mensch der Dichtung nicht mehr Herr wurde über den kämpfenden Gedanken des Dichters.

Gleich vollendet als Dichtung wie als Gedankenwerk ist das Flying Inn,* das fliegende Wirtshaus, der beste der Chestertonschen und einer der bedeutendsten zeitgenössischen Romane überhaupt.

Wie alle seine anderen Romane (vielleicht wie jeder ursprüngliche, d. h. romanhafte Roman) ist auch das fliegende Wirtshaus eine Odyssee. Nicht umsonst bringt es Patrick Dalroy im Anfang seiner Karriere zum ‚letzten König von Ithaka‘. Ire von Geburt, englischer Seeoffizier, dann politischer Abenteurer, der den Türken schlägt und daraufhin von der europäischen Diplomatie schleunigst seines Thrones entsetzt wird, kehrt er zurück nach England: Ein Mann von sechs Fuß, der Olivenbäume mit der bloßen Faust ausreißt, wenn es darauf ankommt; aber kein verschlossener

* Tauchnitz 4770. Inzwischen, leider nicht mehr rechtzeitig genug für eine ausführliche Würdigung der Übersetzung, auch deutsch im Musarion-Verlag München.

Übermensch, sondern singend, lachend und trinkend. Er kommt heim zu seinem Jugendbekannten Humphrey Pump, Alleinbesitzer des Wirtshauses zum Alten Schiff, und zu seiner Jugendliebe Lady Joan Brett. Aber er findet das Jugendland nicht mehr. Lord Ivywood, englischer Premierminister und verwandt mit Joan und Patrick, will die Welt neu, den Menschen hygienisch, die Gesellschaft vernünftig machen. Er hat zunächst das Alkoholverbot durchgesetzt. Starke Getränke dürfen nur noch an ein paar besonderen Orten — wie im Hotel Adlon und der Vier-Jahreszeiten-Bar, ‚wo dringende Notwendigkeit bereits nachgewiesen' — verschenkt werden. Diesen Plätzen ist ihr Wirtshausschild verblieben, damit jedermann, der Geld und gesellschaftliche Stellung hat, sehe, daß er hier mit obrigkeitlicher Bewilligung trinken darf. Der verflossene König von Ithaka landet bei seinem Freunde Pump in dem Augenblick, als Lord Ivywood, schon Gegenspieler Patricks auf der diplomatischen Orientkonferenz und bei Lady Joan, auch noch das Alte Schiff zerstören will — durch Limonade. Da packt Patrick das letzte große Rumfaß, das letzte große Käserad aus den Vorräten des Wirtshauses, reißt das Wirtshausschild aus dem Boden und flieht; Humphrey Pump, der die Bauern, ihre Weise und Wege kennt, dient ihm als Führer, nein, als Scout. Sie flüchten; flüchten durch ganz England, erst zu Fuß, dann mit Eselskarren, schließlich im Auto, überall ihr Wirtshausschild als Fahne der Fröhlichkeit einer unbekümmerten, unbekehrten Welt aufpflanzend, überall Rum und Käse an die gewaltsam ernüchterte, kalt gemachte Menschheit verabfolgend: singend, zechend, lachend; und ihren Gästen mit dem Trank auch den Sang, mit dem Lied auch das Gelächter zurückbringend, ‚das seit dem Mittelalter geschlafen hat'.

Aber Lord Ivywood geht weiter; die Trockenlegung war nur harmloses Vorspiel. Er will eine neue Welt voll Reinlichkeit und Regel ohne Ende. Und er will — Joan Brett, nicht als seine Frau, als eine Herrin Subeide, die ihm, dem König dieser neuen Welt, leuchte. Für sie läßt er seinen Landsitz umbauen: reich und kahl, ornamental und kalt, weich und unheimisch, ganz übersichtlich und doch ohne Festigkeit. So wird er auch das Reich umbauen: der Abschaffung der Kneipen folgt die der Kasernen, der Vernichtung der Kirche folgt die der Kunst; und der Fanatismus, der eine neue Welt zustande bringen will, blendet sich selbst gegen die eigene Ehre. Lord Ivywood fällt einem kleinen, lächerlichen orientalischen Mystagogen anheim; Lord Ivywood bricht sein Wort, als sein Versprechen seinen Plänen im Wege steht, wie sein Name sagt, ein Efeuholz, zäh und nicht selbständig.

Bis dann plötzlich, wie auch in anderen Romanen Chestertons, diese ganze neue Welt mit einem kleinen Vordonner der Offenbarung zusammenbricht. Zusammenbricht nicht erst vor der Stoßkraft der Menge, die Patrick Dalroy gegen Ivywoods Landsitz und seine türkische Leibwache (des Landes einzig verbliebene Militärmacht) heranführt. Sie war schon vorher zu-

sammengebrochen; vielmehr, sie war gar nicht, an keinem Ort, an keinem Menschen Wirklichkeit geworden. Auf Lord Ivywoods Landsitz trank man Champagner; in den Londoner Apotheken trank man Schnaps. Nur der Übermensch Ivywood selbst wird von den Trümmern seiner neuen Welt begraben: sein Wahnsinn bricht aus. ‚Er ist vollkommen glücklich,' sagt traurig seine Schwester. ‚Und wir sind so glücklich,' sagt unbedacht Joan von sich und Patrick.

Den Inhalt von einigen dreihundert Tauchnitzseiten auf den Gehalt von einigen dreißig Hochlandzeilen zu drängen, ist natürlich ein Unrecht an Chesterton und gerade am fliegenden Wirtshaus. Kaum je hat Chestertons Gedanke so lebendig und unterschiedlich und in solcher Zahl Menschen beschworen wie hier. Nie ging seine Melodie stärker und strömender; in keinem anderen seiner Bücher nimmt sie mehr gefangen. Wir Deutsche haben Bücher ähnlich quellenden Lebens etwa in den beiden großen Geschichten von Hermann Löns, dem ‚Wehrwolf' und dem ‚Zweiten Gesicht'. Sie sind (wie deutsche Dichtung überhaupt) stärker in der Menschengestaltung und -beschwörung, weniger polemisch, aber enger nach dem menschlichen und geistigen Horizont, schwächer als Motor und Lebensantrieb.

Nur eines gelingt Chesterton nicht, selbst im ‚Fliegenden Wirtshaus' nicht: Frauengestalten. Die Frau, die die immer wieder schief werdende Welt immer wieder bei Kleinem ins Gleiche bringt, die selbst den Mann erträgt, gelassen seufzend oder überlegen humoristisch, weil sie fühlt, daß er ein verbohrter Spezialist, ein windiger Wichtigtuer ist im Angesicht des Tages und der Ewigkeit, der von den tausend kleinen Arbeiten dieser Erde und von ihrer tiefsten Freude nichts mehr ahnt — diese Frau, die normale, durchschnittliche, geplagte Frau, ist für Chesterton die in einem und durch ein kleines Reich Allmächtige, der Welt wirkliche Königin hinter den Kulissen. Ihr hat er in ‚What's Wrong' gehuldigt. Frauen aber kümmern ihn wenig. Braucht er sie in seinen Romanen, so nimmt er sie von der Tuckpostkarte, verbessert durch einige handkolorierte Striche. Er, der nach literarhistorischem Schema am ehesten unter die modernen irrationalistischen Philosophen und unter die Salonkatholiken zu stehen käme, ist in der unvorteilhaftesten Position, in die ein Buchschreiber heute kommen kann, nämlich ein Schriftsteller und Dichter für Männer zu sein.

3
Was er taugt

Aber ist er nicht einfach ein Literat? Wittern nicht am Ende die doch etwas Wahres, die ihn einen Exzentrik nennen, auch wenn sie sich unbeholfen ausdrücken? Hier ist ganz scharf zu scheiden.

Eher für als gegen Chesterton spricht, daß er soviel Schlechtes geschrieben hat. Hugo Hofmannsthal arbeitet, ob in so lang flutender Woge wie der alte Goethe oder so gelenksteif wie der junge Lessing, stets schlackenfrei und bringt deshalb nie ein überwältigendes Buch fertig. Da

ich nur einen Teil von Chestertons Arbeiten kenne, weiß ich nicht, wie schlecht er schreiben kann. Aber es ist mir sicher, daß er eines nicht kann: unchestertonisch schreiben. Doch eben diese Schreibart, verrät sie nicht den Literaten in jeder Zeile? Wozu die Paradoxe und ausfallenden Bilder? Merken Sie denn nicht, wie er sich interessant macht?

Gewiß, Chesterton ist auch Zeitungsschreiber, englischer Zeitungsschreiber. Die englische Zeitung, vielleicht die beste Schule für die Schlagkraft des geschriebenen Wortes, hat ihn geschult — und verschult, nicht nur stilistisch. Häufig kritisiert er an Stelle der ursprünglichen Sache bloß die öffentliche Meinung über diese Sache. Chesterton würde sich wohl damit rechtfertigen, daß der normale Mensch selten von den ursprünglichen Sachen wisse, fast immer von der öffentlichen Meinung darüber bestimmt werde. Um so sorgfältiger muß man aber zwischen Dingen erster Hand und ihren Folgen scheiden — was Chesterton oft nicht genügend tut.

Seine Schreibweise hat noch einen anderen Grund. Ein Mensch seiner Anlage und Anschauung konnte zum Mystiker werden. Dazu fehlte ihm das letzte Unnennbare, und soll er dieserhalb ein Literat heißen, so mag es sein. Aber wenn er trotz seiner schönen Verherrlichung der Demut zu sehr G. K. C. bleibt, um zum Mystiker zu werden, so hat er doch auch die andere Gefahr gemieden, ein irrationaler Philosoph zu werden. Irrationale Philosophie hat zwei Gefahren: sich aufzulösen in selbstberauschtes Gerede oder in mystagogischen Rationalismus, der schlimmsten Unart von Rationalismus zu erstarren. Vor beidem rettete sich Chesterton durch das Paradoxon, das einen Gedanken in schärfster Bestimmtheit ausdrückt und doch die Flechtfäden mit der Welt immer neu knüpft.

Bleibt noch der Vorwurf der Übertreibung. Übertreibung ist die Definition der Kunst, sagt Chesterton. Wer nun hinter seine Übertreibungen schaut, merkt mit Erstaunen und Grauen, daß hinter ihnen nicht nur Wahrheit, nein, hausbackene Wirklichkeit steckt. Starke Getränke zu verherrlichen, während viele Familien daran zugrunde gehen, scheint ein Verbrechen. Aber neben mir liegt der Bericht nicht eines whiskytrinkenden Angelsachsen, eines weinfrohen Romanen, eines bierdurstigen Deutschen, sondern das Buch eines nüchternen Skandinaviers. Als Folgen der Trockenlegung der Vereinigten Staaten bezeichnet er ‚eine gewisse stumme Niedergeschlagenheit . . . vor allem in den niederen Volksschichten, Ungeduld und Langeweile, ohne die mindeste Aussicht auf Anregung bei den körperlichen Arbeitern der niederen Klasse‘; während ‚für die höheren Gesellschaftsklassen das Alkoholverbot bisher nur wenig Unannehmlichkeiten mit sich gebracht‘ und ‚in der Goldschmiedbranche einen neuen Zweig entwickelt hat, nämlich den der Alkoholbehälter, z. B. in Gestalt von Futteralen für Operngläser und Brillen, von Zigarettenetuis usw.‘. — Es mag unfruchtbare Romantik scheinen, im düsteren Mittelalter eine springlebendige Zeit zu sehen. Sicher ist aber — um gleich das modernste und extremste Beispiel zu nehmen —, daß sich damals die Dirnenhäuser örtlich an den Dom

herandrängten. Chesterton übertreibt, wenn er einen englischen Premierminister auf eine morgenländische Leibwache sich stützen läßt; aber dem Abendland ist sein Untergang philosophisch verbrieft. Übertrieben ist es auch, wenn Lord Ivywood dem kleinen türkischen Mystagogen zum Opfer fällt; jedoch die Nachricht, Rudolf Steiner weile als Gast des englischen Unterrichtsministers in Oxford, hat keinen Widerspruch erfahren. Es klingt grausig, körperliche Ungepflegtheit gegen den Hereinbruch der Hygiene zu verteidigen. Aber dürre statistische Zahlen weisen uns nach, daß in der Zeit des verheerenden Durcheinanders, der furchtbaren Ungepflegtheit — in der Zeit nach dem Kriege — die Sterblichkeitsziffer in allen Ländern zurückgegangen ist. Daß die Irrenärzte schließlich die Könige einer neuen Welt sein würden, ist — genug, ich gerate zu sehr in Chestertons eigene Tonart und Gefahr.

Denn Chesterton liebt überscharfe Gegensatzpaare. Nicht einmal Zeitangaben kann er ruhig machen; ‚Dombey und Sohn ist die letzte Geschichte in der ersten Manier; David Copperfield ist die erste Geschichte in der letzten.‘ Ganze Seiten, Abschnitte, Bücher schreibt Chesterton in Antithesen. Er mißbraucht dieses Stilmittel, des Kritikers Reim, öfter bis zur Erschöpfung der Rede und des Lesers. ‚Shaw hat etwas von der schrecklichen Gerechtigkeit einer Maschine,‘ sagt Chesterton. Das Gleiche gilt von einigen Tausend seiner eigenen Gegensatzpaare. ‚Dickens sagte die Wahrheit einmal zu oft,‘ steht in seinem Dickensbuch. Dasselbe läßt sich — in anderem Bezug — von Chesterton sagen.

Das Dickensbuch! Wenn irgendwo, so liegt hier ein Maß dafür, was an Chesterton sterblich ist. Mit vollem Recht preist er Dickens als den Dichter der Unbekümmertheit, als den großen Volkstümlichen im Schreiben und Leben. Nun, Chestertons Dichten ist nicht volkstümlich.

But who will write us a riding song
Or a fighting song or a drinking song,
Fit for the father of you and me
That knew how to think and thrive?

But bring me a quart of claret out,
And I will write you a clinking song,
A song of war and a song of wine
And a song to wake the dead

lautet ein Kampflied im Flying Inn. Selten hat Chesterton vermocht, diese Sehnsucht zu erfüllen. Aber wenn es Dichter wieder vermögen, so werden sie mit durch Chestertons Schule gelaufen sein.

Sie werden es wieder vermögen. Sie werden die Welt wieder zu ihren Sinnen und zu Sinn bringen. ‚Was der menschlichen Natur wider den Strich geht,‘ sagt in ganz anderem Bezuge Francesco Nitti, ‚hat keinen Bestand.‘ In diesem Vertrauen, nein, in dieser selbstverständlichen Gewißheit atmet und arbeitet Chesterton. Er nimmt sie kühn und ohne Anfechtung in sich vorweg. Ihm ist der moderne Gedanke, dem er mit der Witterung des Jägers, mit der Tapferkeit des Soldaten noch in den

äußersten Schlupflöchern zuleibe geht, kein Teufelswerk, das Erde und Menschen verderben wird oder gar schon verdorben hat. Chesterton weiß, nein, fühlt bis in den letzten Pulsschlag, daß die Häresie nur dazu dient, die Wahrheit der Orthodoxie immer mit neuer Frische zu erweisen; daß die vergänglichen und wechslerischen neuen Bewegungen nur das Unvergängliche wieder frisch machen; daß die modernen Ideen, menschen- und weltfeindlich wie sie sind, uns nur eines neu, voll Reiz und Geheimnis und ganz von frischem entdecken lassen: die alte Welt mit ihren alten Menschen.

Hier liegt die allerletzte Erklärung und Rechtfertigung für Chestertons Mutwilligkeit, die wirklich Mut-Willigkeit ist. Sein Streit ist kein Kampf, grämlich und verbissen, er ist ein Kampfspiel, laut, froh und siegessicher. Chesterton haßt den Gegner nicht, den er bekämpft. Im Gegenteil: je überzeugter, je klarer, je schärfer der Gegner ist, desto mehr ist Chesterton ihm zugeneigt und dankbar. Denn desto leuchtender wird sich an diesem Feinde die Wahrheit und die Wirklichkeit bestätigen, daß der rechte Glaube aus dem Herzen, der rechte Mensch aus seiner Haut nicht zu vertreiben ist. Um dieser Tatsache willen liebt Chesterton schließlich den Feind. Ja, Chesterton liebt Shaw, Vater Brown Flambeau, der Katholik Mac Jan den Atheisten Turnbull, der Abendländer Patrick Dalroy den Orientalen Oman Pascha. Nicht nur fühlt Chesterton froh und voll Zuversicht, daß die Sache des Glaubens und der Welt nie verloren sein kann. Er weiß auch das weit Tiefere, Erlösende, daß sein eigenes kleines Kampfspiel nur ein Duell ist, ‚in dem selbst der Sieger sterben muß'.

Umkehrer, zaghaft sich abwendend von der heutigen Welt und ihren Menschen, aus unserer Zeit sich flüchtend in Krampf, Traum, Vergangenheit und Klage um die verlorene Schöne haben wir genug. Wenn sonst keiner, rettet Chesterton die Ehre seiner Zeit, unserer Zeit. Er kehrt heim, nicht hochmütig und allein, nicht ‚einsam und verehrungswürdig'. Das Lied der Heimkehr ist der Marsch der Menschheit. Trommeln und Posaunen, Trompeten und Pauken spielen, anknüpfend an einen alten Brauch des englischen Unterhauses, im schönsten Liede des Flying Inn diesen Marsch auf:

In the city set upon slime and loam
They cry in their parliament ‚Who goes home?'
And there comes no answer in arch or dome,
For none in the city of graves goes home.
Yet these shall perish and understand,
For God has pity on this great land.
Men that ar men again; who goes home?
Tocsin and trumpeter! Who goes home?
For there's blood on the field and blood on the foam
And blood on the body when Man goes home.
And a voice valedictory . . . Who is for Victory?
Who is for Liberty?
Who goes home?'

Das Problem des Mediumismus*

Von Wilhelm Haas

Der wissenschaftlichen Erforschung ist nur ein relativ kleiner Ausschnitt aus dem Gesamtgebiet, das der Okkultismus für sich in Anspruch nimmt, zugänglich.** Alles, was nur einmal und zufällig sich dem unvorbereiteten Erlebnis, sei es des Mediums, sei es der Beobachter, sich dargeboten hat, kann von vornherein strenge Beweiskraft nicht besitzen. Zwar hat die Society for psychical Research durch sorgfältige Prüfung der als Antworten auf ihre Fragebogen eingegangenen Berichte eine Anzahl gutbeglaubigter Fälle ausgesondert, aber das letzte Wort wird auch hier die willkürliche und unter vorherbestimmten variierenden Bedingungen gestellte Erfahrung, die beherrschte Tatsache, das Experiment zu sprechen haben. Die Möglichkeit der experimentellen Untersuchung und die wachsende Anwendbarkeit des Experimentes ist aber dadurch gegeben, daß die okkulten Phänomene nicht oder wenigstens nicht nur irgendwann und -wo bei beliebigen Individuen auftreten, sondern daß sie für längere oder kürzere Zeit Privilegium gewisser besonders konstituierter Menschen sind; und zwar scheinen die verschiedenen Personen wiederum nur für eine einzige Art (oder doch nur sehr beschränkte Zahl) von Phänomenen disponiert.

Die Abhängigkeit der okkulten Phänomene von einem Medium ist das, was schon der allgemeinen Erfahrung als erstes Charakteristikum auffällt, so sehr, daß in der Tat die Bezeichnung mediumistische Phänomene an Stelle der okkulten vorzuziehen ist. Man hat die Gebundenheit der okkulten Phänomene an ein Medium, ein Subjekt also, zu allen Zeiten angenommen und festgehalten, wenn man auch die Natur dieses Subjekts jeweils verschieden bestimmt hat als Dämonen oder die Geister oder die Toten. Wir werden uns heute, falls nicht sehr triftige Gründe uns zu anderen Annahmen zwingen, damit begnügen, das Subjekt zu suchen in der menschlichen Person des Mediums, in einem psychophysischen Organismus also, und wir werden rein aus diesem Faktum wichtige Schlüsse ziehen können.

Wenn wir zunächst dazu übergehen, die physikalischen Phänomene des Okkultismus zu betrachten, so müssen wir uns über eines klar sein:

---

* Die vorliegende Arbeit, die der Kölner Privatdozent Dr. Wilhelm Haas auf unsere Anregung hin schrieb, ist weit umfangreicher geworden, als unsere derzeitigen Raumverhältnisse gestatten. Da sie ganz neues Licht auf die sogenannten okkulten Phänomene wirft, haben wir uns im Einverständnis mit dem Verfasser zur Veröffentlichung eines Auszuges entschlossen, der das Wesentlichste enthält. Eine ausführlichere Studie des Verfassers wird demnächst unter dem gleichen Titel in den von A. Kronfeld herausgegebenen ‚Kleinen Schriften zur Seelenforschung' bei J. Püttmann, Stuttgart, erscheinen.

Die Schriftleitung.

** Zur allgemeinen Einführung: Dessoir: ‚Vom Jenseits der Seele'; Tischner: ‚Einführung in den Okkultismus und Spiritismus'; Flournoy: ‚Esprits et Mediums.'

auf die Phänomene selbst kann die Bezeichnung okkult jedenfalls nur im uneigentlichen Sinn angewendet werden. Denn das, was ‚erscheint', ist in der großen Mehrzahl der Fälle und sicher in denen, deren Realität man noch am leichtesten zuzugeben geneigt sein wird, an und für sich nichts Erstaunliches. Daß Töne und Geräusche gewisser Art hörbar sind, daß Gegenstände ihren Ort wechseln, pflegt auch sonst vorzukommen, und das Ungewöhnliche, Okkulte liegt nicht im Inhalt der Phänomene, nicht in ihnen selbst, sondern in den Umständen, in die sie selbst eingeordnet sind, sofern sie eben nicht als normale, sondern als okkulte Phänomene auftreten. Für die Eigenart dieser Umstände haben wir einstweilen noch keinen anderen Hinweis als die Abhängigkeit von einem Medium. Da aber akustische und kinetische Phänomene im Normalen ebenfalls vielfach von einem Subjekt abhängig sind, sofern sie eben durch dessen Handlung hervorgebracht werden, so kann es nur eine besondere Art der Abhängigkeit und Bindung sein, was die Phänomene zu okkulten macht. Und wir werden, damit wir für das Spezifische des Okkulten einstweilen wenigstens in die rechte Richtung weisen, statt ‚okkulte physikalische Phänomene' zu sagen haben: Okkulte Tatsachen mit physikalischen Wirkungen oder Phänomenen. Davon wird später noch die Rede sein. Wir betreten aber unser eigentliches Gebiet durch den Vorhof einer Anzahl von Erscheinungen, die nicht zu den okkulten gehören, obwohl sie zuweilen zu ihnen gerechnet werden.

In der ersten dieser Erscheinungen, der Wünschelrute, tritt der menschliche Organismus als Rezeptor auf. An der Tatsächlichkeit der Erfolge der Rutengänger zu zweifeln, ist nicht mehr möglich;* die Frage ist vielmehr, wie der charakteristische Ausschlag der Rute über den erwarteten Wasserläufen, Erzgängen, Kohlenlagern zustande kommt. Da ist es interessant und für uns wichtig, zu sehen, wie in diesen Versuchen das Phänomen der Wünschelrute zu verstehen, das wesentliche Moment vom Äußeren und Äußerlichen immer mehr ins Innere, d. h. in die Verhältnisse des menschlichen Organismus selbst rückt. Der ursprüngliche Glaube verlegte die geheimnisvolle Kraft in die Rute selbst, war doch notwendig, daß sie von der Haselnußstaude stammte, daß sie die Gabelform aufwies, und vor allem, daß sie zu bestimmter Zeit und unter bestimmten Zeremonien geschnitten war. Auch als diese letzte Bedingung, die die Rute zu einem echten magischen Instrument stempelte, wegfiel, hielt man doch noch lange an der Haselstaude in der Gabelform des Zweiges fest. Heute wird meist ein Eisendraht in Gabel- oder Schleifenform verwandt. Die Rute als magisches Instrument ist degradiert, und ihre Funktion ist nur noch mittelbar. Sie läßt sich in dreifacher Weise umschreiben: die Rute stellt eine für die Aufnahme gewisser Reize besonders günstige physiologische Disposition her.** Indem die Rute von den angezogenen

* Vgl. Aigner: ‚Die Wünschelrute' und die von A. herausgegebene Zeitschrift.

** Vgl. Haenel: ‚Die physiologische Mechanik der Wünschelrute'.

Unterarmen gegen ihren elastischen Widerstand auseinandergebogen wird, wird ein großer Teil der ganzen Muskulatur des Rutengängers aufs höchste gespannt und innerviert. Der Spannung der einen Muskelpartie entspricht regelmäßig der entspannte Zustand einer anderen. In einem Nervensystem aber — so setzen wir diese Gedanken fort — fließt die Erregung nach den entspannten Muskelgruppen nach physiologischer Regel. Trifft aber den so innervierten Organismus des Rutengängers ein entsprechender Reiz, der die entspannten Muskeln aus ihrer Ruhelage gleichfalls in Spannung versetzt, so gerät das ganze auf einem künstlichen Gleichgewicht beruhende System in Bewegung, es sucht eine neue Gleichgewichtslage, die Rute selbst sucht in ihre natürliche Form zurückzukehren; sie zeigt den Ausschlag. Was aber den notwendigen Reiz angeht, so haben wir nur die in sich sehr plausible Annahme zu machen, daß gewisse Stoffarten, Wasser, Erze usw., auf gewisse Individuen durch Emanationen, Strahlungen usw. zu wirken vermögen. Die zweite Funktion der Rute ist die eines Indikators: in der Wirkungsweise der bekannten Vergrößerungshebel macht sie motorische Veränderungen der Muskulatur, die sonst kaum merklich wären, sichtbar. Und endlich dient sie subjektiv-psychologisch als autosuggestives Konzentrationsmittel, das die notwendige lebhafte Intention erleichtert. So löst sich der ganze mystische Zauber der Wünschelrute in ein im wesentlichen durchschaubares Zusammenwirken verschiedener natürlicher Momente auf, und die Rute scheint selbst gar nicht unentbehrlich zu sein; vielleicht nicht einmal als Mittel zur Erzeugung der physiologischen Disposition, da einzelne Individuen auch einfach mit ausgestreckten Armen Erfolge haben sollen. —

Was den menschlichen Organismus als Abgabestation angeht, so kennen wir ihn im allgemeinen als Quelle mechanischer Kraft und von Wärmeenergie. Die Oxydationsprozesse in den Muskeln, der osmotische Druck innerhalb der Organe und Organteile und andere Vorgänge zeigen jedoch den lebenden Organismus auch als Akkumulator elektrischer Energie. Man kann von der Hautoberfläche einen schwachen elektrischen Strom ableiten, dessen Stärke bei den einzelnen Individuen und je nach dem Zustand des Individuums schwankt. D'Arsonval und Féré berichten* von einer Frau, von deren Körperoberfläche elektrische Entladungen erhalten wurden, so daß sie Papierstückchen und andere kleine Gegenstände anzuziehen vermochte. — Über ferromagnetische Erscheinungen** berichtet Grunewald: er fand, daß bei zweien seiner Versuchspersonen in einer Kupferdrahtspule beim Durchstoßen der Hand und des Armes ein elektrischer Strom entstand, der an einem angeschlossenen Spiegelgalvanometer einen Ausschlag hervorrief, wie ein durch die Spule hindurchgeführter Magnetstab. Ebenso darf die Fähigkeit gewisser Individuen, die Magnetnadel

* Bull. de la Société de Biologie 1888.

** ‚Psychische Studien.' April 1922.

abzulenken, als sicher gelten.* — Nicht so positiv wird man sich zu den vom menschlichen Körper angeblich ausgehenden Lichterscheinungen stellen können: Daß der Mensch von einer leuchtenden Aura umgeben sei, die nach den Charaktereigenschaften verschieden an Kraft und Farbe sein solle, ist eine in den ‚Geheimlehren' und von den sogenannten Hellsehern immer wiederholte Behauptung, und an ausgezeichneten Menschen hat man von alters her einen solchen Lichtschein zu bemerken geglaubt. Neuerdings wird vielfach in Lichtphänomenen der erste Ansatz und Stoff der Materialisationen gesehen. Es lag nahe, die lichtempfindliche photographische Platte zur Konstatierung dieser Lichtstrahlungen zu verwenden, und es hat sich in der Tat (z. B. bei einigen Individuen durch Auflegen der Hände auf die Glasseite der Platte in der Dunkelkammer) eine Beeinflussung gezeigt. Da aber eine Einwirkung organischer Substanzen, ebenso wie die von kalten und warmen Körpern auf die photographische Platte auch sonst bekannt ist, so läßt sich nicht entscheiden, ob es sich um Lichtstrahlung oder um Chemolumineszenz handelt. —

Von allen diesen Erscheinungen führt keine Brücke zu den echten okkulten Tatsachen; sie ordnen sich, soweit sie erwiesen sind und insofern sie noch erweisbar wären, den bekannten Energieformen unter oder gliedern sich ihnen an. Man hat aber auch versucht, eine neue Energieform des menschlichen Organismus nachzuweisen, die nach Ausschluß mechanischen Einflusses, akustischer Wellen, Wärme- und Lichtstrahlung und Elektrizität an einem eigens konstruierten Apparat in bestimmten Wirkungen sich äußerte.** Ganz abgesehen davon, ob für solche Experimente überhaupt einwandfreie Bedingungen geschaffen werden können, ist für alle diese Versuche mindestens noch vielfach Nachprüfung nötig. Anders liegt die Frage vom allgemein philosophischen Standpunkt aus gesehen: Da mag es in der Tat aus mancherlei Gründen geboten sein, eine *allgemeine Lebenskraft* anzunehmen — ein alter und immer wiederkehrender Gedanke —: als den ‚das All durchflutenden Weltgeist, durch den die Seele auf tote und lebende Dinge wirken kann' (Agrippa von Nettesheim; ähnlich Paracelsus und andere), als die Welt durchdringendes Fluidum, das beim Menschen als tierischer Magnetismus sich äußernd, durch die Hand und durch magnetische Gegenstände übertragbar, die ganze Fülle der Erscheinungen des Hypnotismus und Somnambulismus ermöglicht und erklärt (Mesmer), als die den Kristallen und allem Organischen entströmende und unter Umständen wahrnehmbare Kraft des Od (Reichenbach) und ähnliche Bestimmungen. Für das Verständnis der okkulten Tatsachen und ihrer Möglichkeit gewinnen wir hier nichts; denn der Begriff einer anzunehmenden allgemeinen Kraft ist ersichtlich zu weit, um

* Harnack: ‚Studien über Hautelektrizität und Hautmagnetismus des Menschen.'

** Z. B. Revue de l'Hypnotisme XIX. 1905.

ihn zu ihnen in Beziehung zu bringen, da er schlechthin alles und damit zu wenig erklärte. Von der physikalisch-physiologischen Seite vermögen wir uns somit den okkulten Tatsachen nicht zu nähern. Wir brauchen ein neues Moment, wenn sie nicht von vornherein schlechthin unbegreiflich bleiben sollen.

Unter den okkulten Tatsachen selbst gelten die akustischen Auswirkungen, also die spontan ohne Zuhilfenahme irgendwelcher Mittel erzeugten Klopflaute und Geräusche, die im Tisch, im Boden, rings an den Wänden usw. auftreten, für relativ häufig. Um sie hervorzurufen, müßte der Gegenstand in Schwingungen versetzt werden, deren Länge den akustischen Wellen entspricht. Sie treten oft auf in Verbindung mit den telekinetischen Auswirkungen, in denen es sich um die räumliche Orts- und Lageveränderung eines Gegenstandes ohne Berührung handelt, also etwa das Ertönenlassen eines Musikinstrumentes aus einer gewissen Entfernung. Die Telekinese umfaßt aber offenbar eine Fülle von verschiedenen Fällen, von der Bewegung kleiner und größerer Gegenstände angefangen bis zur Schrift in verschlossenen Behältern einerseits, bis zur Erhebung (Levitation) des Tisches, ja des Mediums andrerseits. Die telekinetischen Wirkungen sind seit Zöllner* unter so gut kontrollierten Versuchsbedingungen und mit Hilfe von Wage und anderen Registrierapparaten beobachtet worden, daß an ihrer Tatsächlichkeit kaum noch gezweifelt werden kann, und ich halte sie wie auch die akustischen Wirkungen nach Experimenten, die ich unter ungewöhnlich günstigen Bedingungen machen konnte, und über die ich an anderer Stelle ausführlich berichten werde, innerhalb gewisser Grenzen mindestens für sehr wahrscheinlich. — Es schließen sich an die Materialisationen oder die Teleplastie,** die Erzeugung von amorphen Gebilden (nebel- und schleierartiger Form) bis zu gestalteten Bildungen von Händen, Köpfen und ganzen Figuren aus einer dem Organismus des Mediums entnommenen Substanz neuer Qualität. (Die in den Anfängen der Materialisationen beobachteten ‚medianimen Glieder', strahlen- und fadenartigen Gebilde, werden von den Autoren dann auch zur Erklärung der Telekinese verwandt). Nach den vorliegenden, mit aller Umsicht und Gewissenhaftigkeit vorgenommenen Untersuchungen ist es fast ebenso schwer, alles als Täuschung und Betrug abzulehnen, wie die Realität einfach anzuerkennen; nicht nur weil die Erzeugung von materiellen Gebilden in räumlicher Getrenntheit und Entfernung vom produzierenden Organismus alles übersteigt, was wir von seiner physiologischen Gestaltungskraft wissen, sondern es würde auch die Formungskraft des Psychisch-Geistigen im Stofflichen eklatant erwiesen sein, da die materialisierten Köpfe z. B. vielfach auf die im Bewußtsein des Mediums vorhandenen Vorstellungen

---

* Wissenschaftliche Abhandlungen 1878/79.

** Schrenk-Notzing, ‚Materialisationsphänomene' und ‚Die physikalischen Phänomene des Mediumismus', wo auch auf die übrige Literatur Bezug genommen wird.

zurückgeführt werden können; das aber würde wiederum für die Beurteilung des Verhältnisses von Leib und Seele von grundsätzlicher Bedeutung werden. Nach einem berechtigten Prinzip muß die Macht der Beweise im Verhältnis stehen zur Ungewöhnlichkeit und Bedeutsamkeit der aufgestellten neuen Thesen. Da nun bekanntlich fast alle Materialisationsmedien irgendeinmal in der Anwendung betrügerischer Mittel (wobei Absicht oder Nichtabsichtlichkeit dahingestellt bleiben soll) ertappt wurden, da vor wenigen Monaten das Medium Nielsen von einem Komitee von Stockholmer Gelehrten entlarvt wurde, da ferner vier Professoren der Sorbonne in Paris in 15 Sitzungen im Mai dieses Jahres mit dem Medium Eva C. zu absolut negativen Ergebnissen gekommen sind, — so wird jeder, der — wie auch der Verfasser — nicht selbst Gelegenheit hatte, in wiederholten und selbst bestimmten Versuchen sich zu überzeugen, zur Zurückhaltung im Urteil nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet sein. — Eine noch größere Zumutung an Vorstellung und Erfahrung stellen die sogenannten Apporte, das Erscheinen von Gegenständen in Räumen, in denen sie vorher nicht vorhanden waren; sie bedürfen erst recht noch der Verifikation. Ein ‚Unmöglich' freilich wird man auch hier a priori nicht entgegensetzen, denn in sich widerspruchsvoll oder denkunmöglich sind sie nicht. Nur daß unsere Vorstellung von der Natur der Materie, die ja auch sonst Umwandlungen und Erschütterungen erleidet, sich anpassen müßte. Aber schon Descartes hat die Undurchdringlichkeit als ein für das Wesen des Körpers nicht konstitutives Moment erklärt. —

Für die Methodik unserer Untersuchung ist die Frage, ob erfahrungsgemäß die Tatsachen des Mediumismus bereits einwandfrei festgestellt sind oder nicht, nicht von unmittelbarer Wichtigkeit. Da uns aber, wie erwähnt, die akustischen und telekinetischen Wirkungen als wahrscheinlicher in bezug auf Realität im Vergleich zu den übrigen, ja als sehr wahrscheinlich, gelten, so nehmen wir künftig nur sie allein als anschauliches Fundament und Beispiel für unsere Betrachtungen, in der Gewißheit, daß, da es sich um Prinzipielles handelt, das Ergebnis auch auf alles übrige anzuwenden wäre. —

Die Struktur der okkulten oder mediumistischen Tatsachen soll aufgefunden werden. Durch ihren Inhalt unterscheiden sie sich nicht — und jedenfalls nicht notwendig — von den Veränderungen der Umwelt, die uns geläufig sind: Gegenständen, die ihren Ort wechseln, und akustischen Erscheinungen begegnen wir den ganzen Tag, und es handelt sich bei den wenigsten okkulten Wirkungen darum, daß die Sonne still steht und Tote auferstehen. Die okkulten Auswirkungen lassen sich aber nicht einfach als physikalische Tatsachen begreifen und in die Ordnung des physikalischen Geschehens eingliedern; dem widerspricht schon ihre Abhängigkeit von dem Organismus des Mediums. Wir konnten sie aber ebensowenig mit dem physiologischen Organismus und seinen Kräften in Zusammenhang bringen: weder die bekannten Kräfte geben eine Brücke zu

ihnen, noch lassen sich unbekannte nachweisen, die für sie haftbar gemacht werden könnten. Es mag natürlich trotzdem sehr wahrscheinlich sein, daß das Physiologisch-Physikalische eine Rolle in der Struktur der mediumistischen Tatsachen spielt, aber es scheint nicht entscheidend zu sein. Es fehlt noch ein wesentliches Moment, das einen begreifbaren Zugang zu ihnen ermöglicht. Dieses Moment ist das Psychologische, und zwar werden wir zu ihm mit Notwendigkeit hingeführt durch eine Eigentümlichkeit der mediumistischen Auswirkungen: durch ihre Beherrschbarkeit und Leitbarkeit in einem ganz anderen Sinn, als sie für das Reich der Naturwissenschaft gilt. Da nämlich beherrschen wir die Kräfte und können sie zu bestimmten Wirkungen führen, weil wir ihre Gesetze, die Bedingungen ihres Auftretens und die Verknüpfung bestimmter Enderfolge mit bestimmten Qualitäts- und Intensitätsgraden kennen. Nichts von einer solchen Einsicht und Kenntnis hilft uns im Gebiet der mediumistischen Tatsachen weiter. Trotzdem lassen sich die mediumistischen Auswirkungen beeinflussen und leiten, und zwar unmittelbar durch Willen und Intention, sei es des Mediums selbst oder des Versuchsleiters: die akustischen Wirkungen (Klopflaute z. B.) treten an dem Ort und in dem Rhythmus auf, der verlangt wird, ebenso findet Bewegung der Gegenstände, Schrift ohne Berührung usw., in dem gewünschten Sinn vielfach statt. Da dieser Erfolg nur auf dem Weg des intelligenten Verständnisses des Mediums erreichbar sein kann, so folgt, daß das Psychische (des Mediums) einen wesentlichen Anteil am Zustandekommen der Auswirkung haben muß. Würden die mediumistischen Auswirkungen nur zufällig, spontan, blind und taub gegen die Intention des Mediums und anderer auftreten, so würde ihre bloß physiologisch-physikalische Natur so gut wie gewiß sein, und es handelte sich wirklich um nichts anderes als ‚unbekannte Naturkräfte'.

Zunächst stehen wir vor einer seltsamen Erscheinung: Wenn wir für die mediumistische Tatsache mit physikalischer Auswirkung ein psychologisches Moment neben dem physiologischen und physikalischen konstitutiv sein lassen, so unterscheidet sie sich formal in nichts von der normalen absichtlichen menschlichen Handlung, die auf ein äußeres Objekt geht: auch für diese ist das Psychische der Absicht, der physiologische Apparat und die physikalische Auswirkung (etwa im Bewegen eines Gegenstandes) notwendig. So kommen wir zu dem paradox anmutenden Satz: Die okkulte (mediumistische) Tatsache mit physikalischer Auswirkung unterscheidet sich nicht dadurch von der normalen Handlung, daß sie innerlich anders geartet wäre wie diese; vielmehr ist das ‚Okkulte', das merkwürdig Anmutende an ihr gerade dies, daß sie formal von der nämlichen Struktur ist! Und man kann auch nicht dadurch einen Unterschied festsetzen, daß man behauptet, das ‚Wie' des Zusammengehens der psychologischen und der physiologischen Komponente einerseits und ihr zweckmäßiges Zusammenwirken zum Endeffekt sei in einem Fall bekannt und im andern nicht. Denn tatsächlich haben wir keinerlei Einsicht oder Kenntnis davon, wie die

Intention und der Wunsch, den Arm zu heben, zu der gewollten Aktion des Erhebens und weiterhin zur Bewegung des Gegenstandes mit der Hand führt. Das ‚Wie' der Verbindung von Psychischem und Physiologischem und von beiden zum Endeffekt ist in beiden Fällen gleich dunkel, nur daß es in der normalen Willenshandlung uns durch fortwährende Erfahrung geläufig und damit selbstverständlich geworden ist. In Wahrheit ist das Problem prinzipiell das nämliche, und das Fragezeichen ist (durch die Zwischenschaltung der motorischen Organe des Armes oder Beines) nur an einer anderen Stelle anzubringen.

Unsere Aufgabe ist es also, das Psychische, das für die mediumistischen Tatsachen konstitutiv ist, näher zu bestimmen. Denn es muß sich von dem Psychischen, das für die normale absichtsvolle Handlung wesentlich ist, inhaltlich unterscheiden. In zwei große Bereiche scheint auf den ersten Blick alle menschliche Tätigkeit in bezug auf ihr Verhältnis zum Psychischen zu zerfallen: in die absichtlichen bewußten Handlungen und in die mechanisch-reflektorischen. Die ersten werden mit Absicht begonnen, mit psychischer Teilnahme und Bewußtsein begleitet und ihr Resultat ebenso aufgenommen; die zweiten vollziehen sich ohne Beteiligung des Psychischen, sei es daß sie angeboren und ererbt sind oder durch Übung und Gewohnheit zu Mechanismen herabgesunkene ehemalige Absichtshandlungen. Es gibt jedoch eine dritte Sphäre möglicher Tätigkeit und Wirkung, die der sogenannten Automatismen, die sich deutlich von den beiden anderen unterscheidet und gleichsam in der Mitte zwischen beiden liegt:* Mit den mechanisch-reflektorischen Handlungen haben sie eine gewisse unbeirrbare Sicherheit und unbeeinflußbare Zielgerichtetheit gemeinsam, mit den normal-absichtlichen Handlungen verbindet sie zunächst die Mitbeteiligung des psychologischen Faktors. Die klassischen Beispiele für solche Automatismen sind das Nachtwandeln, in welchem nicht nur Hindernisse vermieden, sondern auch positive Leistungen intelligenter Art ausgeführt werden können, und das automatische Schreiben, das ohne Wissen und Absicht einsetzt und dessen Inhalt sich gleichfalls dem Wissen und seiner Kontrolle entzieht.

Die Automatismen gehören, wenn auch nicht zu den autonomen Akten des Ich im strengen Sinn, so doch zu den vom psychophysischen Organismus selbstbestimmten Handlungen, denn der Impuls zu ihnen geht im allgemeinen und ihr Inhalt immer vom Subjekt aus und ist nicht von außen oktroyiert. So wenigstens ist es bei den echten und reinen Automatismen. Wir kennen sie freilich zumeist nur in Verbindung mit bewußter Absicht, so wenn eine innere oder äußere Tätigkeit zwar bewußt begonnen und eingeleitet, aber alsbald automatisch wird, oder wenn — etwa bei Versuchen — die automatisch gewordene Handlung ihren Ursprung im Willen des Experimentators hat. Der reine Automatismus aber ist selbstbestimmt,

---

* Vgl. zum folgenden: Janet, l'automatisme psychologique; Grasset, le psychisme inférieur; Dessoir, das Doppel-Ich; Österreich, die Phänomenologie des Ich.

im Sinne von *spontan* entstanden, und inhaltlich vom Subjekt selbst erfüllt. Die Leistungen, die der Automatismus vollbringen kann (und von denen sogleich die Rede sein wird) weisen ebenso wie die mimischen Ausdrucksformen (in gewissen Fällen) auf seinen psychologischen Charakter hin. Und wir werden eben deshalb den Automatismen auch Bewußtsein in einer bestimmten Form nicht absprechen dürfen; denn da die Automatismen vielfach den Leistungen und Fähigkeiten des normalen Bewußtseins Entsprechendes zustande bringen, so müßte, wenn wir ihnen Bewußtsein nicht zuerkennen, notwendig folgen, daß Bewußtsein überhaupt für unsere Existenz und Betätigung überflüssig ist, wir gelangten zu der unmöglichen Auffassung des Bewußtseins als Epiphänomen. In der Tat sind die Automatismen ausgezeichnet nicht durch das Fehlen des Bewußtseins, sondern durch das Fehlen der Erinnerungsmöglichkeit (wenigstens im Normalzustand des Subjekts). Wir werden dieses einfache, gleichsam im Vollzug der Handlung aufgehende, nicht begleitende Bewußtsein mit Dessoir als Unterbewußtsein bezeichnen im Unterschied vom normalen Ober- oder Wachbewußtsein, also ausdrücklich als eine Art des Bewußtseins vom Unbewußten abheben.

Die Form des Auftretens der Automatismen kann verschieden sein: Sie können auftreten, während das Oberbewußtsein vollkommen funktioniert. So ist es möglich, mit einer Hysterika sich fortlaufend zu unterhalten, während ein anderer hinter ihr Stehender im Flüsterton Fragen an sie richtet, die sie mit der automatisch schreibenden Hand beantwortet. Sie weiß dabei (im normalen Sinn des Wortes) weder von diesem zweiten Gespräch noch erinnert sie sich nachher daran. In anderen Fällen ist das Oberbewußtsein erhalten, vollbringt aber keine selbständige Leistung, so beim automatischen Schreiben und Tischklopfen. Wiederum kann der Automatismus mit völligem Verlust des Oberbewußtseins zusammengehen im Nachtwandeln, in den hysteroiden Absenzen, im Dämmerzustand, wenn jemand etwa mit veränderten Bewußtseinsinhalten tagelang umherwandert ohne jede Erinnerung nach dem Erwachen. — Inhalt und Leistungen der Automatismen sind sehr verschiedenartig. Im allgemeinen liegen sie in der Richtung und auf dem Niveau des Normalen, doch sind Steigerungen namentlich der Sensibilität und der Gedächtnisleistungen nicht selten (Hyperästhesie und Hypermnesie), besonders in den tieferen hypnotischen Zuständen, die ein ausgezeichneter Schauplatz für das Auftreten der Automatismen sind. Originelle und quasi schöpferische Leistungen bilden die Ausnahme: Das unter dem Namen Helen Smith von Flournoy* beschriebene Medium produziert in seinen Traumzuständen eine vollständige ‚Marssprache', die sich aber als eine Kopie des Französischen in syntaktischer und grammatikalischer Hinsicht erweist. Künstlerische Anlagen, die im Normalen nicht zu bemerken sind, tauchen auf usw. — Wahrhaft

* Spiritismus und Experimentalpsychologie.

schöpferisch scheint der Automatismus aber nur bei Individuen zu sein, die auch sonst schöpferische Kraft zeigen, oder besser gesagt: Der schöpferische Prozeß tritt vielfach in der Form des Automatismus auf. Scott, Schumann und viele andere berichten von dem ohne ihr Zutun sich vollziehenden Prozeß der Formung und Bildung, ja man darf sagen, daß bei allen originären und bedeutenden Schöpfungen gedanklicher oder künstlerischer Art Gedanke, Idee und letzte Anschauung immer als Geschenk gleichsam zufallen, und daß die bewußte Arbeit nur den Weg zu ihr bahnt.

Das führt uns zur näheren Bestimmung des Ortes der Automatismen im Seelischen überhaupt. Nichts wäre unrichtiger, als die Automatismen an sich als etwas Krankhaftes und Pathologisches zu betrachten, sie gehören nicht in das Gebiet der Psychopathologie, sondern in das der Pathopsychologie, das die vom Normalen abweichenden Erscheinungen betrachtet; und nicht alles, was anormal ist, ist damit schon pathologisch. Wenn oben von einer gewissen Mittelstellung der Automatismen zwischen absichtlichen und mechanisch-reflektorischen Handlungen gesprochen wurde, so darf das nicht zu der Meinung verführen, als ließen sie sich aus der einen Klasse oder aus beiden ableiten. Die Automatismen nehmen vielmehr eine Sonderstellung im Psychischen ein und sind zu ihnen nicht in Beziehung zu bringen. Das Entgegengesetzte der bewußt-willkürlichen Handlungen sind nicht die Automatismen, sondern auf der einen Seite die mechanisch-reflektorischen, auf der andern Seite aber die zwangsmäßigen Handlungen. Oder wenn wir die bewußt-willkürliche und die mechanisch-reflektorische Tätigkeit als die normale zusammenfassen, so ist ihre pathologische Entartung das Zwangsmäßige, die Erlebnisweise also, in der innere oder äußere Aktionen mit dem Charakter des ausdrücklich Zwanghaften auftreten (Zwangshandlung, Zwangsidee, zwanghafte Affekte). Die Automatismen dagegen tragen nicht den zwangartigen Charakter an sich, sie sind einfach da als etwas Indifferentes ‚im Ich' und neben den normalen Inhalten Ablaufendes; erst durch den bewußten, auflehnenden und angstvollen Widerstand würden sie einen ähnlichen Eindruck wie das Zwanghafte für das Erleben erhalten. Sie knüpfen vielmehr an das an, was man die normalen Entgegensetzungen ‚im Ich' nennen könnte. Es ist eine Erfahrung, die nicht jedem und nicht jedem in gleicher Weise und Stärke zur Verfügung steht, daß Gedanken, Gefühle, Wünsche usw. in ihm auftauchen und sich entwickeln, die er nicht gewollt hat, mit denen er nicht übereinstimmt, die er schließlich nicht als die seinen empfinden kann, weiter daß ein Ich sich selbst in seiner gegenwärtigen Form und Erscheinung oder einer früheren Epoche seines Daseins wie etwas schlechthin Anderem und Fremdem verständnislos gegenübersteht. Das kann dann soweit gehen, daß solche Wünsche und Gedanken als Erleuchtungen oder Versuchungen von Kräften und Mächten außerhalb des Ich erlebt und gedeutet werden. Das alles sind an und für sich keine pathologischen Symptome, und sie sind auch wohl zu unterscheiden vom Zwangsmäßigen. Vielmehr ist unser Ich im Verhältnis zu seinem ge-

samten Psychischen (der ganzen Fülle seiner Gedanken, Gefühle, Willensbewegungen) zu vergleichen einem Herrscher, der auf alle seine Untertanen einwirkt und auch von ihnen beeinflußt wird. Diese wechselseitige Einwirkung geschieht aber unter Umständen durch so viele Mittelglieder, daß das Ich das von ihm Abhängige nicht alles ausdrücklich und gleichsam persönlich zu kennen braucht, und es können dazu aus irgendwelchen Gründen in diesem Wechselverkehr Unterbrechungen eintreten. In diesen Entgegensetzungen, die aus der Struktur des Seelischen im Verhältnis zum Ich durchaus verständlich und fast notwendig sind, liegt die Möglichkeit der Automatismen, da knüpfen sie an, und hier ist gleichsam ihr logischer Ort im Seelischen.

Wir haben somit in dem ganzen Reich der Automatismen ein eigenes und besonderes, aber doch natürliches Reich des Seelischen vor uns; natürlich, weil es keineswegs eine pathologische oder widernatürliche Bildung ist, besonders und eigenartig aber schon deshalb, weil es offenbar keinen integrierenden Bestandteil des menschlichen Seelenlebens ausmacht. Damit setzt es sich in Gegensatz zu den bewußt-absichtlichen und ebenso zu den mechanisch-reflektorischen Handlungen, die beide für das Funktionieren des menschlichen Organismus notwendig sind: ohne die letzteren müßte die ganze Menge der Funktionen und Prozesse, die an und für sich oder als Resultat von Übung und Gewohnheit mechanisch ablaufen, von willkürlich-bewußter Regelung abhängig werden, und das bedeutete eine unerträgliche und die Existenz gefährdende Überlastung des bewußten Lebens. Würde aber alles mechanisch-reflektorisch erledigt, so fehlte das Spezifisch-Menschliche überhaupt. Anders die Automatismen: Es gibt eine große Zahl von Individuen, in deren Leben sie keine oder nur eine unwesentliche Rolle spielen, und wo sie jedenfalls in reiner Form überhaupt nicht auftreten, ohne daß deren seelische Existenz irgendeinen Defekt aufwiese.

Bei ihrer auffallendsten Erscheinungsform, die unter dem Namen der Persönlichkeitsspaltung, der double conscience oder seconde personnalité, der subconscious oder subliminal personality u. a. beschrieben zu werden pflegt, handelt es sich darum, daß das sich dem normalen psychischen Besitz und Zusammenhang des Subjekts Entgegensetzende den Charakter einer besonderen Persönlichkeit, also selbst Ichcharakter, trägt. Der Komplex des so abgespaltenen Psychischen wird dabei nach Inhalt und Eigenart meist eine bestimmte Charakterseite des Subjekts, die bisher wenig oder gar nicht hervortrat, ganz oder teilweise verschüttet war, präsentieren, oder es kann in einer solchen zutagetretenden Persönlichkeit das echte, eigentliche Ich sich offenbaren, von dem die Alltagsperson nichts ahnen läßt. Man darf diese Erscheinungen nicht verwechseln mit solchen, in denen nur ein zweites Persönlichkeitsgefühl auftritt: da weiß ein Subjekt sehr wohl noch von sich, aber zugleich spürt es sich als einen andern; in diesen Fällen ist nur das Erlebnis einer zweiten Persönlichkeit, nicht diese als Faktum gegeben. Ebensowenig ist damit

in Vergleich zu bringen die sogenannte ‚objectivation des types‘, wie sie in den spiritistischen Sitzungen üblich ist, die Darstellung von Persönlichkeiten, die für die Inkarnationen Verstorbener gehalten werden. Und endlich ist natürlich die in der Hypnose suggerierte Persönlichkeitsverwandlung keine echte Spaltung. Nach Ausscheidung aller dieser Pseudospaltungen gibt es ohne Zweifel noch die Möglichkeit, daß auf geeignetem Boden organisch gleichsam eine solche Zerspaltung des psychischen Materials (des gesamten psychischen Besitzes) eines Ich in zwei oder mehrere Teile da ist oder sich entwickelt, die alle als Ich-heiten auftreten und den Anspruch erheben, die Persönlichkeit zu sein. Man muß sich nur darüber klar sein, daß es nicht das Ich, nicht die Persönlichkeit selbst — dieses Außerpsychische, Geistige — ist, was gespalten ist oder von dem sich etwas abspaltet; das ist in sich sinnlos. Der Stoff, an dem und in dem Entgegensetzungen und Spaltungen geschehen, ist vielmehr das Psychische des Ich, die psychische Umkleidung, die als von ihm durchdrungenes oder noch zu durchdringendes Material ihm zugeordnet ist. — Die Spaltung tritt entweder chronologisch auf, wie in den zuweilen berichteten Fällen, wo jemand durch einen Unfall oder ohne ersichtlichen Anlaß seine bisherige Existenz vergißt und für eine längere oder kürzere Zeit als ein — scheinbar — anderer mit veränderter Charakterqualität erscheint; oder sie ist simultan: So ist — in einem von Morton Prince beschriebenen Fall* — P_1, das betreffende Subjekt, so wie es im Leben erscheint, reserviert, ernst, gewissenhaft, würdig; P_2, dasselbe Subjekt in der Hypnose, gibt sich traurig, müde, leidend; in der tiefen Hypnose tritt P_3 auf als eine vollkommen ‚andere‘ Persönlichkeit: jovial, witzig, voll Verachtung für P_1 und P_2, frei von den sonst vorhandenen physischen Schwächen. Dabei weiß P_1, die normale Alltagspersönlichkeit, nichts von der Existenz von P_2 und P_3. Dagegen weiß P_2 (in der Hypnose) alles von P_1, nichts aber von P_3. Und wiederum besitzt P_3 alle Kenntnisse von P_1 und P_2, abgesehen von dem nur ihnen verfügbaren Material, ohne von ihnen gekannt zu sein. Von einem Fall, der wegen der mit dem Persönlichkeitswandel verbundenen körperlichen Symptome bemerkenswert ist, berichtet Jules Janet: P_1, die Person im normalen Wachzustand, ist anästhetisch, leidet an Verlust des Muskelsinnes, Taubheit auf dem linken Ohr, Verengung des Gesichtsfeldes; P_2 im hypnotisierten Zustand ist ausgezeichnet durch reguläre Katalepsie, Lethargie, Somnambulismus; P_3 (durch Striche wachgerufen) zeigt Herstellung der Sensibilität, normale Hör- und Sehfähigkeit, volle Gesundheit.

Wir haben bisher unserer Fragestellung gemäß im wesentlichen nur von der psychologischen Seite der Automatismen gesprochen. Vergegenwärtigen wir uns die ganze, in ihrer Fülle nur eben angedeutete Sphäre der Automatismen, so ist ohne weiteres klar, daß überall da, wo sie herrschend wird, eine grundsätzliche Um- und Neuordnung der Kräfte des Organismus

---

* Brain, Journal of Neurology 1898.

sich vollzieht. Obgleich an sich gerade der psychologische Aspekt der Automatismen davon überzeugen muß, so bringt es doch unsere Einstellung auf das Augenfällige des Physischen mit sich, daß der Hinweis auf die physiologischen Veränderungen, die die Automatismen charakterisieren, vielen diese Verhältnisse deutlicher macht: Wir wissen vom Zustand der künstlerischen Inspiration und der geistigen Produktivität höchster Form, von dem oben die Rede war, daß tiefgreifende körperliche Veränderungen ihn begleiten, Veränderungen vasomotorischer Art, der Atmung, der Blutverteilung, der Sekretion usw. In anderen Formen der Automatismen — in der Hysterie, Hypnose z. B. — tritt ganze, halbseitige oder teilweise Anästhesie auf, häufig beim automatischen Schreiben. Durch Suggestion oder Autosuggestion der entsprechenden Vorstellungskomplexe läßt sich Blasenbildung, selbst Blutung, Erhöhung der Körpertemperatur bis zu Fieberhöhe hervorrufen, läßt sich der Verdauungsprozeß, die Menstruation beeinflussen. Die Veränderungen im körperlichen Habitus im Trance während des Auftretens der spiritistischen Personifikationen, der ganze Symptomkomplex der Hysterie, der mit den Formen der mittelalterlichen Besessenheit so weitgehende Übereinstimmungen zeigt, Anästhesie, Hyperästhesie, Katalepsie usw. vervollständigen das Bild. Was diesen sichtbaren, groben Symptomen an inneren Veränderungen des Stoffwechsels, der inneren Sekretion entspricht, läßt sich noch nicht angeben.

Die die Automatismen als psychische Gebilde einen Inhalt und Sinn haben, so fragt sich, durch welche Mittel sie diesem Inhalt und Sinn Ausdruck verleihen. Die Frage könnte fast bizarr erscheinen, denn es stehen ihnen offenbar keine anderen Mittel und Werkzeuge der Äußerung zur Verfügung als die, die auch dem normalen Psychischen dienen. Gleichwohl bemerken wir, daß diese nämlichen Ausdrucks- und Äußerungsmittel vielfach tiefgehende Umformungen erfahren, wenn die Automatismen sich ihrer bedienen und damit sie sich ihrer bedienen können: Die Stimme ändert sich — ebenso wie Form und Stil der Rede —, wenn die Personifikation in der Sitzung vom Medium Besitz ergriffen hat, bei den Spaltungen der Persönlichkeit und in ähnlichen Fällen; nicht anders die Schrift, ja die ganze Physiognomik und Haltung. Oder: die schreibende Hand wird anästhetisch. Nicht nur dies, die Automatismen schaffen sich auch neue Werkzeuge der Äußerung. Als solche sind der klopfende Tisch aufzufassen, der, durch die aufgelegten Hände bewegt, in seinem rhythmischen Aufklopfen bei dem vom Unterbewußten gewünschten Buchstaben des vorgesprochenen Alphabets haltmacht, und ebenso die Planchette in allen ihren Formen, eine einfache, auf kleine Räder montierte oder gleitende Platte, die durch die aufgelegte, automatisch funktionierende Hand bewegt, in dem auf den Tisch aufgezeichneten Alphabet die Buchstaben nacheinander angibt. Überall ist die Aufgabe dieser Instrumente, die normale Ausdrucksform auszuschalten und häufig, namentlich bei einiger Übung, sind sie durchaus entbehrlich, wenigstens beim automatischen Schreiben. Diese ganze Sachlage hat nichts

Verwunderliches: Was im Automatismus sich zu äußern pflegt, ist das Unterbewußte, längst vergessenes Material, das dem Wachbewußtsein gar nicht mehr erreichbar ist, Eindrücke, die irgend einmal zufällig und gänzlich unbemerkt aufgenommen worden sind, verdrängte Gedanken und Affekte, die das Licht des Oberbewußtseins und seine Kritik scheuen, endlich Gebilde, die sich spontan in dieser Sphäre geformt haben, ohne daß das Wachbewußtsein von diesem Prozeß Kenntnis erhielt. Es versteht sich, daß alle diese Inhalte sich nicht einfach ohne weiteres und auf dem nämlichen Wege äußern können, wie das im Bewußtsein befindliche und der Willkür unterworfene Psychische des Alltags. So wie eben der Bewußtseinszustand selbst sich meist wird verändern müssen, wenn das Unterbewußtsein zutage treten soll, ebenso müssen die normalen Bahnen der Äußerung sich verändern und anpassen, um für ihre neue Aufgabe brauchbar zu sein; denn zunächst sind sie auf die Bedürfnisse der wachen, oberbewußten Existenz eingefahren, auf sie eingestellt, von deren Inhalten besetzt. Es bedarf eines gewaltigen Kraftaufwandes, um sie in die neue Funktion zu bringen, indem sie — die Stimme und Schrift in ihrer veränderten Gestalt, die Hand im Zustand der Anästhesie, der Tisch und die Planchette als Organverlängerungen — zu echten Organen des Unterbewußten werden.

Wir kehren zu unserem Ausgangspunkt zurück. Die Beherrschbarkeit der physikalischen Auswirkungen der mediumistischen Tatsachen hatte eine psychologische Komponente innerhalb der Struktur dieser Tatsachen notwendig gemacht, aus der heraus ihre Leitbarkeit verständlich wird. Dieses gesuchte Psychische kann nur liegen in der Sphäre der Automatismen, des Unterbewußtseins, so wie wir es charakterisiert haben. Es gehört also zu jeder mediumistischen Tatsache mit physikalischer Auswirkung als wesentliches Moment das Psychische einer unterbewußten Sphäre, ein Automatismus, dessen besondere Natur und Inhalt in jedem Fall natürlich erst aufzufinden ist und der immer innerhalb der berührten Möglichkeiten liegen wird. Wir fanden ferner — was bei der engen Verbundenheit von Psychischem und Physischem nicht erstaunlich ist —, daß mit den Automatismen spezifische und sehr ausgeprägte und tiefgehende physiologische Veränderungen verknüpft sind.* Und endlich stehen ihnen, so sahen wir, eigenartige Äußerungsmittel, echte Organe zur Verfügung. Ein vollkommener Automatismus besteht somit aus Psychischem (bestimmten Inhalts), körperlichen Vorgängen (gleichfalls bestimmter Art) und Ausdrucks- und Äuße-

* Man hat vielfach die okkulten Phänomene mit dem vegetativen Nervensystem in Beziehung gebracht. Diese natürlich gänzlich vage Hindeutung hat von vornherein nur dann einen Sinn, wenn das psychische Leben des Oberbewußtseins ausschließlich an das zerebrospinale System zu binden wäre. Ganz abgesehen von der Vieldeutigkeit, um nicht zu sagen Leerheit solcher Bestimmungen, neigt die moderne Auffassung mit Recht wieder dazu, das Psychische überhaupt nicht mehr vorzugsweise an ein Organ oder einen Organteil — die graue Hirnrinde — zu binden, sondern es zur Gesamtheit des Organismus in Beziehung zu setzen.

rungsmitteln; das heißt aber nichts anderes, als daß er im Prinzip genau so beschaffen ist wie der normal funktionierende Organismus, die normale bewußt-absichtliche Handlung auch. Er ist, so dürfen wir einmal sagen, quasi ein Organismus im Organismus. Wir werden dabei fast erinnert an die Auffassung, die gewisse Richtungen der medizinischen Wissenschaft in der Zeit der Romantik vom Wesen der Krankheit hatten, indem sie in ihr ein dem Organismus fremdartiges Wesen mit eigenem Leben erblickten. Nur daß wir eine solche Fremdheit und Selbständigkeit des „Organismus" des Automatismus gegenüber dem ganzen Organismus natürlich nicht annehmen. Wir werden im Gegenteil die Besonderheit des vollkommenen Automatismus, nicht bildlich gesprochen, zu suchen haben in einer gewaltigen Umordnung der psychophysischen Energie, in einer tiefgreifenden Verlagerung der Kräfte des psychophysischen Organismus, die ihn gleichsam auf ein anderes Koordinatensystem transponieren; so wie er in der Verachtung der natürlichen Ausdrucks- und Äußerungsmittel diese umbildet und sich neue zu schaffen sucht, so ist es sehr wohl denkbar, daß die in ihm gehäufte Energie mit totaler Umgehung dieser Mittel sich unmittelbar in der bestimmten Weise der ‚physikalischen Phänomene' auswirkt. Was da physikalisch die Brücke bildet, Strahlen, Schwingungen usw., ist eine Frage für sich. Uns interessiert nur die Frage der Struktur: Die mit dem so bestimmten Psychischen und Physiologischen verknüpfte physikalische Wirkung ist das sogenannte physikalische Phänomen des Okkultismus, besser die mediumistische Tatsache mit physikalischer Auswirkung. Wir dürften, wenn wir nicht vorschnell urteilen wollen, auch nicht ohne weiteres sagen, daß das Psychische des Unterbewußten die Ursache des physikalischen Phänomens ist. Es ist möglich, daß es der primäre, bestimmende Faktor ist, ebensogut aber, daß es ohne bestimmte physiologische Vorgänge nicht verursachend sein kann. Daher können wir auch den Ausdruck Metapsychologie oder Parapsychologie, der sich für das Gesamtgebiet des Okkultismus eingebürgert hat, nicht für glücklich halten. Zwar weist er darauf hin, daß eine psychologische Komponente auch in den mediumistischen Tatsachen mit physikalischer Auswirkung vorhanden ist; und insofern scheint er treffend zu sein. Aber diese Komponente ist in keiner Weise meta- oder parapsychisch, sie liegt keineswegs jenseits des uns bekannten Psychischen oder abseits von ihm. Das ganze Reich der Automatismen in psychologischer Hinsicht — das Unterbewußte — ist zwar anders als das Psychische, wie es im Oberbewußtsein zutage tritt, aber es ist uns bekannt und wird der Forschung immer vertrauter.

(Schluß folgt.)

Viele Bedenken und etliche Gedanken zur Jugend‚bewegung' / Von Friedr. Oberneder

Ist sie auch natürlich genug? — Wenn man die Jungen und Mädel wandern sieht — denn das ist zur Zeit die sichtbarste Jugendbewegung — mehr als genug! Ein erklärtes Zugvogelleben läßt an Natürlichkeit, mögen sie meinen, so wenig zu wünschen übrig wie ein Vogel in der Luft hochselber. Ich wage es zu bestreiten. Der Vogel wandert seiner Lebensnotdurft nach; vertriebe ihn kein Winter, so würde er wohl das ganze Jahr bei uns neſtſäßig bleiben. Was treibt unsere Wanderjugend hinaus? Ohne Zweifel ein frisches, pflegenswertes Naturgefühl zu innerst und zuerst. Aber es wird überspannt, manieriert. Sie wollen die Natürlichkeit organisieren, das wird immer heißen sie denaturieren. — Ein Grundzug der Natürlichkeit ist die Genügsamkeit. Unsere Wanderer glauben ihr auch jedenfalls genug zu tun; sie leisten das Mögliche an primitiver Lebensführung. Und doch haben sie meines Erachtens gleich die allererste Genügsamkeit übersehen: die räumliche Bescheidung; sie sind zu weitschweifig. Muß unsere Jugend die ganze Welt gesehen haben, bevor sie noch etwas Ordentliches vom Leben sah? Non multa, sed multum! Einem wirklich tiefen Naturgefühl gibt auch die engere und allerengste Heimat viel genug. Wer sich aber von der bloßen Erweiterung des räumlichen Horizontes ein gleichzölliges Mitwachsen des Denk- und Bildungsradius erwartet, der kann es auch versuchen, das Bäumchen durch Beischlagen möglichst großer Stützpfähle in die Höhe zu treiben, die Beschleunigung im Lebenswachstum dürfte beidenfalls dieselbe sein. Reichlich zunehmen wird nur das Selbstbewußtsein dieser weitgereisten Leutchen: ‚Haben wir alles schon gesehen!' Altklug schlüpft ihre Seele sozusagen in einen weitgespannten Reifrock und ist doch nur eine Fülle ausgelegten Stoffes, kann nur ein spindelbürres Leben darunter stecken. Aber da ist die Jugend, unsere Zukunft, so neudenkend sie sich vorkommt, eben doch wieder nur die zwangsmäßige Fortsetzung der extensiven Gegenwart, die gleichsam in Stromschnellen abläuft, in einer seichten, jedoch uferlos ausgebreiteten Ergießung ihrer Kräfte und im entnervenden Gefälle technischer Rekordgeschwindigkeiten. Dasselbe ruhelose Vielbegehren, das Streben in die Weite statt der Tiefe zu entleert die Wanderbewegung all ihrer eingebildeten Wichtigkeiten. Sie ist nicht mehr als ein amüsantes Weltgeläuf, unnatürliche Überfütterung mit Natur, und trotz ihres Sträubens keine Urzeugung, sondern ein geradliniger Abkömmling der Erwachsenen-Touristik, die seit lange verheerend in die Natur eingebrochen ist und sich zu einem öffentlich begünstigten Zigeunertum der besseren Welt entwickelt hat. Das ist nicht lauter Vorwurf. Deswegen nicht, weil zur Hälfte sozusagen eine Zwangsbewegung, eine Erbsünde vorliegt, die Folge und Fortsetzung jener ersten großen Sünde wider die Natur, welche begangen wurde, als man die Riesenstädte und damit die naturfremden Großstadtmenschen werden ließ. Immerhin auch Vorwurf. Leider nur für allzu viele. Wenn

sie die Natur suchen, tun sie es anspruchsvoll; wenn sie die Natur genießen, tun sie es respekt- und schonungslos; und wenn ihnen Volk und völkische Sitte begegnet, stehen sie mit blasierter Überlegenheit und Fremde an den Weg, hängt an ihren Lippen das lächelnde Unverständnis dafür, daß völkisch Leben und Denken die Seele der Natur, die sie suchen, ist. Und wenn schon die Erwachsenen — jene Allzuvielen meine ich — ein ungeistiges Wandern treiben, nur um möglichst viel Straße unter ihrem Stock und möglichst viel Land in ihren Augen gehabt zu haben, wird die Jugend ihre Wanderfülle besser verarbeiten? Sie, die von Natur aus ihre Seele noch viel mehr in den Augen als die Augen in der Seele trägt! Heißhunger nach Stoff, um unterhaltlich am Geiste vorüberzukommen! Derselbe Stoffhunger, den unser verblendetes Schulwesen absichtlich in unserer Jugend erzeugt; denn man muß doch irgend jemand das viele Kulturfutter vorsetzen können, von dem alle möglichen gelehrten Äcker blühen und strotzen! Die Natur ist großmütig genug und reicht den Übersättigten in der Wohltat des Vergessen-könnens eine diskrete Pfauenfeder. Aber wenn der Potpourribetrieb der Schule allmählich sogar den Schülern selbst zu bunt wird, Schule hat er doch gemacht; denn die kaleidoskopische Weltbetrachtung, der unsere Wanderjugend obliegt, ist dasselbe in Natürlich-grün. Und nicht einmal immer in Grün; es wird gar oft nur der Schulstaub mit dem Straßenstaube vertauscht. Die Wanderbewegung ist über ihr Ziel, das die Natur war, hinaus, sie ist nicht mehr natürlich genug; denn auch der Meister des Wanderns zeigt sich in der Beschränkung.

Und nicht bloß in der räumlichen, auch in der numerischen Beschränkung. Das Scharwandern, das sie betreiben, bedeutet in meinem Dafürhalten eine weitere Verflachung der Bewegung; denn die Geselligkeit ist niemals ein schöpferisches, sondern lediglich ein unterhaltsames, ein ‚gemütliches' Prinzip. Die Menschen versammeln heißt gewöhnlich ihre Seelen zerstreuen, und solange es einer ernst mit der Geselligkeit nimmt, wird er nicht ernstlich zu sich selber kommen. Unterhaltung ist immer nur ein Wellenspiel auf der Oberfläche, auf den Grund einer jeglichen Sache kommt man nicht durch das Disputieren, sondern durch das Denken; Reden aber frißt allweg von der Zeit des Denkens. Und wäre doch nirgends ein so gedeihliches Klima für Besinnlichkeit und glückliche Einfälle als auf stillen und einsamen Wanderwegen. Ich wenigstens habe die Erfahrung von jungen Jahren an bis heute gemacht: in der Schar zu wandern ist recht ergötzlich, aber geistig unfruchtbar; dagegen ist mir ein Spaziergang, auf dem ich mein einziger schweigsamer Begleiter war, regelmäßig auch ein Gedankengang geworden. Auch die bloßen Gemütserlebnisse einer Naturwanderung sinken viel, viel tiefer in den Menschen hinab, wenn sie nicht in den oberflächlichen Rinnsalen der obligaten Rührungs- und Bewunderungsrufe, im Sande des Geschwätzes verlaufen, sondern Zeit behalten, geruhsam durch die Sinne einzusickern und sich zu reiner, konzentrierter Freude zu destillieren. Wenn das Schafgetier in Herden zieht und scharenweise die

so ist das die wahre Natürlichkeit, da ein Tier das andere weder

ZUR NACHRICHT

1. Die General-Versammlung (Rechnungsbericht, Wahl der Rechnungsrevisoren, Wahl zur Ergänzung des Ausschusses) sowie die Verlosung der Kunstwerke finden im Herbst nach vorhergegangener öffentlicher Bekanntmachung statt. Die Aktionäre, welche bei dieser Verlosung einen Gewinn erhalten, werden brieflich benachrichtigt.

2. Die Vereinsgabe kommt im Herbst zur Verteilung.

A. Bagel, Aktiengesellschaft

sie die Natur suchen, tun sie es anspruchsvoll; wenn sie die Natur genieß-
tun sie es respekt- und schonungslos ...

KUNSTVEREIN FÜR DIE RHEINLANDE UND WESTFALEN
IN DÜSSELDORF

AKTIE NR. 13882

GÜLTIG FÜR DAS JAHR 1922

Fräulein Lehrerin M. Hamann
Sterkrade-Holten

hat sich durch die Zahlung von DREISSIG MARK die statutmäßigen Ansprüche als Mitglied des Kunstvereins erworben

DER VERWALTUNGSRAT:

Sekretär   Schatzmeister

KUNSTVEREIN FÜR DIE RHEINLANDE UND WESTFALEN
IN DÜSSELDORF

VOLLMACHT ZUR AKTIE NR.

Herrn ....

bevollmächtige ich hierdurch, mich in den in diesem Vereinsjahre stattfindenden GENERAL-VERSAMMLUNGEN zu vertreten

.........., den ....

....

(Unterschrift des Vereinsmitgliedes)

Vögel, so ist das die wahre Natürlichkeit, da ein Tier das andere weder in irgendwelchen Gedanken noch in irgendeinem Gemütserlebnis, überhaupt in keinerlei Eigenleben zu stören vermag. Wo aber der Mensch im Rudel läuft, wird er äußerlich, und wo er sich vom Strome treiben läßt, wird sein Wesen flach geschliffen wie ein Kiesel. Mir dünkt solch ein wanderndes Massenaufgebot schlechthin ein Greuel.

Und die weibliche Sprenkelung dieser Haufen ein doppelter Greuel. Ich hoffe mir lebenslang eine genügende Dosis sogenannter Rückständigkeit zu bewahren, um lebenslang darauf zu bestehen: die Mädel gehören nicht in dieses Spiel! Es macht die Jungen oft burschikos genug, dieses landfahrend-äußerliche Leben, und verschönert ihr Wesen gewöhnlich nicht. Ein burschikoses Mädel aber ist meinen Augen einfach — Gänsehaut. Je mehr Weltboden es abläuft, desto mehr Boden seiner wahren Geltung verliert es; denn Weiblichkeit ist wesentlich Häuslichkeit und Familienbindung; im Hause waltend, waltet sie mit an der Welt — wie die Bogensehne Mitregentin ist des ausgeflogenen Pfeiles, obgleich sie unsichtbar hinter Wehr und Mauer bleibt. Oder wenn ich ihnen mit einem schöneren Bilde schmeicheln will: bleibt die Rose nicht am Stock, bleibt sie nicht lang mehr Rose. ‚Der Mann muß hinaus — —'! Ach ja, doch das Mädel voraus! Wie konnte Schiller das übersehen! Er ist wohl nie gewandert. — Nein, gewiß nicht so, wie neue Jugend wandert, in der Herde verloren und in der Weite zugleich; er hat uns nur einen ‚Spaziergang' geschenkt, der aber an Gedanken eine Weltreise enthält. Von einer Wanderung, die unter den Auspizien des ‚vollzähligen Erscheinens' angetreten wurde, bringt ihr dergleichen niemals heim. Zwei gute Freunde, die zueinander taugen, und die, wenn sie des Guten schon fast zuviel tun wollen, einen Dritten ihres Bundes zulassen mögen, das schiene mir ein duldbares Kompromiß, da zwischen dem Ideal der denkenden Vereinsamung und dem Bedürfnis der mitteilsamen Vergesellschaftung ein solches (wenigstens für junge Wanderer) wohl geschlossen werden muß. Aber auch die wenigen, meine ich, sollten sich des öfteren eine Art Fasttag der Geselligkeit setzen und einen halben oder ganzen Tag Alleinfahrt machen, daß sowohl die Seele drinnen, wie auch die Natur heraußen ab und zu eine ungestörte Sprechstunde mit dem Menschen habe. Das Wandern wird seinen menschenwürdigen Sinn verloren haben, wenn ihm der Muskeldrill, der körperliche Gewinn als führender Zweck gesetzt sein wird. Den Stumpfsinn der Trainingsmärsche hat uns der Militarismus lange genug zu sehen gegeben. Soll dessen admassierte Geistlosigkeit in der Variation einer mißleiteten Jugendbewegung zurückkehren?

Ist es überhaupt natürlich und gesund, bereits die Jugend, die personifizierte Unselbständigkeit und Unfertigkeit, zum Massegedanken aufzurufen? Richtet er unter den Erwachsenen noch nicht genug Ideenverwüstung, noch nicht genug Zerstampfung der Persönlichkeiten an? Soll man zur heutigen Jugend nicht lieber sagen: Verschwinde aus den Gassen

der Menge und von allen Gemeinplätzen! Gehe hin, wo du hergekommen bist: zurück in die Familie! Mit lauter Vereinigung in Zirkeln und Verbänden löst man die Familie auf. Und sie wäre doch der einzige naturgegebene Verein, auch schlechthin das Ideal eines solchen, der unter dem sakramentalen Protektorat des Allerhöchsten gegründet wird; in dem das ganze Leben mit seiner Not und Freude Vereinszweck und Unauflöslichkeit der letzte Paragraph ist; der die verschiedensten Altersgrade und Interessensphären zu einem ausgleichstrebigen System zusammenzwingt und dadurch eine Hochschule für Gemeinschaftsgeist, für Entwicklung der altruistischen Begabungen darstellt, während die künstlichen Vereine das Erdreich, aus dem sie zahllos wie die Gräser sprießen, oft genug nur mittels jener Spitze durchbohren können, die gegen andere Gesellschaftsformationen gerichtet ist. Das Organisieren ist nun lange genug als eine Kulturerrungenschaft gefeiert und gefördert worden; es ist Zeit, diesen Ehrentitel nachzuprüfen, vielleicht sogar schon Zeit, von einer Kulturkrankheit zu reden. Unser Gesellschaftskörper hat dieselbe Sucht bekommen, die manchmal am menschlichen Leibe als eine unheimliche Neigung zu Gewächs- und Sonderbildungen auftritt, welche dann den rechtmäßigen Gliedern rund herum den Platz und die Nahrung verkümmern. Im üppigen Aufwuchern dieser neuen, überflüssigen Glieder sterben die alten und notwendigen ab; unser Volksleben wird, wenn es nicht schon vorher zu Tode industrialisiert sein wird, langsam zugrunde organisiert werden. Das flüssige, zwanglose Ineinandersein der Volksteile wird gleichsam in einen Gerinnungsprozeß getrieben, so daß sie sich klumpenweise voneinander absondern und höchstens noch im geschmack- und inhaltlosen Wasser der Höflichkeitsphrasen nebeneinander dahintreiben. — Doch laßt die Toten ihre Toten begraben und laßt die Organisationstalente ihre Vereinskadaver gebären! Aber die Jugend verschonet mit der Massenidee und dem Organisierbazillus! Laßt die Trauben so hangen, wie sie der Herrgott in den Weingarten getan hat: still für sich eine jegliche ihre Beeren reifend, eine jede Familie ihren Kindern hingegeben; die unreifen Trauben schüttet man nicht zuhauf. Da ist Spielplatz und Gasse schon ein trauriger und sogar die Schule und Anstalt noch kein glänzender, sondern höchstens ein notwendiger Ersatz. Der kleine Kreis der Familie ist der wahre Äquator der Welt, es hält sie sonst keiner zusammen. Und all diese Riesenkreise, die mit dem Zirkel des Organisierens gezogen werden, können diesen winzigen wohl zerschneiden, aber nie in sich aufnehmen; denn sie können die konstruierende Spitze niemals in den Lebenspunkt des Blutes und der Natur einsetzen, aus dem der Familienkreis geschrieben ist. Und wenn man Geist, Persönlichkeit in unserer Jugend haben will: klein ist der Zauberkreis, in den sich die Geister zitieren lassen! Die Sammler der Masse aber zögen ihn am liebsten so groß wie den Erdkreis selbst; was Wunder, daß sie keinen Geist drin haben! Alles Großgeistige wird in der Vereinzelung geschaffen; es gibt keine Schichtarbeit im Einfälle-haben und keine Massenwebstühle für Gedankenfäden. Ich

kann es also nicht für eine Heilspredigt halten, der Jugend die Masse zu predigen. Möchte jeder, so ihr angehört, erst einmal eine fertige und gute Einzelheit der menschlichen Gesellschaft werden! Omne vivum ex ovo, alles Leben aus der stillen Vereinzelung, aus der nährenden Innerlichkeit — aller Tod von der Masse. Ordnungsdeutschland ist dieses Todes vor wenig Jahren gestorben. Deutsche Wehrmacht ist ihm, soweit sie lebendig geblieben, in diesem Tode vorausgegangen. Einigkeit macht stark —: Das Sprichwort redet eigentlich nicht so sehr eine deutliche als eine vorsichtige Sprache; will man es ganz erfassen, so muß man auch nach den Worten greifen, die es vermeidet: Einigkeit macht weder gut noch geistreich, weder groß noch fein, sie macht einfach stark, wuchtig, massig, die primitivste Äußerung des Stoffes und der Natur, eine Stärke, die öfter Grauen als Begeisterung erweckt. Ich glaube, der Jugend wäre Besseres als die zu geben.

Was bleibt dem kritischen Auge von der modernen, naturstrebigen Jugendwanderbewegung am Ende übrig? Nichts Imponierendes. Ein Naturwille, den man sich sehr leicht gemacht, nämlich nur auf das natürlich Reizende abgerichtet hat, auf Freiheit und Selbstregierung, auf Wandern und Geselligkeit, auf Spiel und Sport des Leibes, in den tiefsthängenden Zweigen auf Sinnlichkeit und Erotik. Auf die herben, rassigen, doch ewig gesunden Höhen der Natur, den Gehorsam und die Autorität, die Selbstbescheidung und die Pflichtgesinnung, da hinauf sieht man sie nicht gezielt, die stolze Bewegung — deren einzige Bescheidenheit darin besteht, daß sie sich nur Bewegung nennt. Eine vielsagende Bescheidenheit, die unter der Hand den Verdacht ausstreut, daß sie überhaupt nur Bewegung haben wollen, kein bündig Ziel und keine unabänderliche Richtung, keinen Aufstieg und keinen Gipfel, nur den jugendlichen Reiz der Bewegung um sich selbst und der Bewegung um ihrer selbst willen; sie gehe, wohin sie mag, in den Sand oder Sumpf oder sonst in ein Schicksal. Nichts Imponierendes! Und kaum etwas Neues. Außer für einen, der glaubt, daß in jedem neuen Gewande ein neuer Mensch zur Welt komme. Als ob nicht jegliche Jugend einmal diese Regungen in der Brust verspürt, nicht jeder junge Mensch seine ‚Jugendbewegung‘ gehabt hätte, die vielleicht an Schwung und Idealität alle heutige übertraf. Nur in der massigen Zusammenfassung dieser naturgesetzlichen, also einer Neuheit gar nicht fähigen Jugendtriebe haben unsere Heutigen der alten Sache eine neuartige Fassade vorgelegt und haben damit nichts weiter als eine große Fläche gewonnen, auf der sie in mehr oder minder breitspurigen Lettern ausschreiben können, was junge Menschen von jeher besungen und beschwärmt, genossen und — vergessen haben. Wer läßt sich, wenn er Mann geworden ist, von seiner eigenen Jugend noch imponieren? Da müßte er ein kläglicher Mann geworden sein. Man ist in reiferen Jahren oft versucht, den Zustand der Jugendlichkeit wenn nicht für eine Krankheit, so doch für eine große menschliche Schwäche zu halten. Es dürfte ein Quentchen solches Bewußt-

sein um die geradezu wesentliche Relativität und Halbheit ihres Lebensstadiums heilsam temperierend in das Hochgebrause der Jugend fallen.

Es habe immerhin beim Wunsche sein Verbleiben! Keines meiner Worte bildet sich ein, an der ungebärdigen Bewegung etwas ändern oder gar dirigieren zu können. Sie wollen ja von niemand dirigiert sein. Und werden dafür von der nüchternen Direktion der Naturgesetze langsamgewiß ad absurdum und endlich auch abgeführt werden.

Nun zieht aber am Rande dieser großen spielerischen Treibeflut auch ein Strom katholischer Jugendbewegung mit, und ich trage Bedenken, den Pessimismus des abwärts führenden Naturgesetzes in gleichem Maße auf sie anzuwenden, die sich mit Bewußtsein unter ein höheres und aufwärts führendes stellt, unter das Gesetz der Gnade und Übernatur. So weit dieses in ihr lebendig wird, kann die katholische Jugendbewegung in zuversichtlichem Gegensatz zu jeder anderen ein religionswarmer Golfstrom von gesicherter Eigenart sein, der unabänderlich in der Richtung und gleichsam stets an den festen Gestaden der ewigen Dinge hinstreichend die einzige verlässige Jugendstraße genannt werden darf. Möge sie ihre klaren, autoritativen Ufer bewahren, diese Golfstraße katholischer Jugendstrebung, um so energischer, je schwerer sie von einem Strom inmitten des Meeres zu halten sind! Und ihre Wasser rein! Ob sie das Problem der weiblichen Beteiligung, das sie mit so viel Reinheitsmut aufgenommen haben, lösen werden? Oder ob sie selbst von dem Problem werden gelöst werden? Nach altbewährter Weisheit ist die gänzliche Enthaltung in dieser Frage stets die sicherste Haltung gewesen. Daß sie eine bessere gefunden haben, müssen sie erst noch bewähren. Auch sonst mag ich an ihnen nicht loben, was mir bei den anderen mißfällt. Auch ihrem Wander- und Zupfgeigenwesen kann ich einen Knicks der Hingerissenheit nicht machen und finde dessen Bedeutung, auch wenn sie ihm von den Begeisterten scheffelweise zugemessen wird, herzlich unbedeutend. Eben auch eine Sportsvariante! Und wenn unser Volk nur mehr durch den Sport, diesen Affen der Arbeit, gesund zu machen ist, verdient es die Gesundheit überhaupt nicht mehr. Die muß wahrhaftig tiefer heraus, wir können auch sagen, höher herabkommen. Aber wenn jemand, so hat katholische Jugend den Zugang zur Tiefe und zur Höhe, wenn und indem sie Religion, klare, grundgewisse, felsenstarke Religion hat. Es nesteln ja auch andere an diesem Himmelsfenster herum, nur sind sie sozusagen an ein blindes geraten und werden ewig draußen bleiben. Aber katholische Jugend hätte den glücklichen Arm, es aufzureißen und den Segen des Himmels herabzuzwingen; denn je mehr Katholik, desto mehr Charakter. Eine Religion, die Charaktere erzeugen will, muß klar sein, streng und unfehlbar so wie das Naturgesetz, in dem die Kristalle werden. Und wir sind im Namen der Wahrheit kühn genug, für die katholische Religion nicht nur den Vorrang der leiblichen Fruchtbarkeit, sondern auch und absolut die größere Fruchtbarkeit an gottverankerten Charakteren zu vindizieren. Die aber sind ohne Zweifel das innerste

Ferment der Welterneuerung und nicht die sportlichen ‚Prachtgestalten'. Eine solche katholische Jugendbewegung im sittlichen statt im geographischen oder sonst einem Sinn oder Unsinn, das wäre wirkliche Aufwärtsbewegung und der Beachtung wert. Ich greife ihren Puls aber nicht so sehr in dem, was sie Höhepunkte ihres organisatorischen Lebens heißen mögen, in großen und kleinen Tagungen und Massenveranstaltungen, ich finde ihren Puls in dem, was als Ringen um das Gutwerden still und persönlich in dem einzelnen Jungen umgeht und ihm als frischer Quell von Hilfe in einem nicht nur begeisterten, sondern auch kraft- und geistvollen Schrifttum geboten wird.

Ich denke zum Beispiel an die ‚Briefe über Selbstbildung'* von R. Guardini. Bessere Führerbriefe dürften schwerlich geschrieben werden. Zart und geräuschlos wie Schneeflockenfall läßt er die Wahrheiten niedergehen, Wort für Wort ein Genuß in ihrer bildhaften und abgemessenen Schönheit wie Schneekristalle. Man hat das Gefühl, sie müßten all Tiefe und Tal, Schroffe und Eck in der Seele dessen, der sich ihnen überläßt, unwiderstehlich erfüllen, ausgleichen und zusammenrunden zu einer Charakterlandschaft von großer und ruhiger Linie. Freilich kann man von solcher Ideallandschaft, die aus schneeleichtem Wort gebaut ist, auch kühler angemutet werden —: Ob die so überzeugend aufgesetzten Formen nicht zergehen werden, bevor sie im dauerhafteren Stoff der Tat sind nachgebaut worden? Allerhand Pessimismus vermag hier noch anzukommen und aus mancher jüngeren Zeile Guardinis glaubt man herauszuhören, daß in ihm selber diese schwertönige Saite nicht mehr ganz unberührt ist. Aber wer möchte seine Kleinodien deswegen ungeschrieben wünschen? Edelstes Saatgut bleiben sie doch, und wenn ihnen kein besseres Schicksal beschieden sein sollte als das evangelische mit Fels und Weg und Dorn, so wär auch das, indem es Christus selber trug und beschrieb, noch ein ehrenvolles. — Jung sein im Geiste solcher Briefe, das wäre Jugendbewegung im reinsten und höchsten Sinn, dem Charakter entgegen. Vielleicht wird wenigstens die katholische Bewegung, wenn sich der nichtssagende Sports- und Wanderrummel nach dem Modegesetz ein wenig abgelebt haben wird, bei diesem guten alten Kern der rein geistigen Jugendzusammenfassung, die wir in tüchtigen Jugendzeitschriften ohne verbändlerisches Getu von jeher besessen haben, besinnlich stehen bleiben und innerlicher, friedlicher, nährhafter davon weiterleben als jetzt, da sie in der Beimischung so vieler modischer und organisatorischer Zutaten ein ungeklärtes und wichtig schäumendes Zeitprodukt ist.

---

* **Romano Guardini, Gottes Werkleute. Briefe über Selbstbildung (Verlagsbuchhandlung Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels a. M.).**

Das katholische Drama
Von Joseph Sprengler

IV.

Als Leo Weismantel zunächst für die Dörfer seiner Heimat das Gelegenheitsspiel von der Rhönfahrt des Bischofs Hermann abfaßte, lag unter seiner Feder bereits ein Hauptwerk: ‚Der Totentanz 1921. Ein Spiel vom Leben und Sterben unserer Tage' (Patmos-Verlag). Der Titel kündet, was der Inhalt erfüllt: mittelalterlichen Totentanz, hineingetragen in das fließende Feuer der Gegenwart. Der Held, der die Einheit webt, ist der Tod.

Vor eben einem Menschenalter, 1893, schickte sich auch der Tod an, die Szene zu betreten, Fiedler zu Versen, die berauschend im Wind des dunklen Abends klangen: Hofmannsthals ‚Der Tor und der Tod'. Und kurz vorher, 1890, war Freund Hein wie ein Schleicher um Gartenbeet und Glastür mitternächtig an scheuem Teichgeflügel vorbei über die Schwelle des Sterbezimmers gewischt: Maeterlincks ‚L'intruse'. Impressionistenzeit. Der Tod vom blassen, sensitiven Menschen, von der verängstigten Kreatur, von den ahnenden, feinsten, vielleicht kränksten Nerven geschaut und gefühlt; weh, weich. In ‚des Dionysos, der Venus Sippe' reihte ihn Hofmannsthal ein. Wie Weismantel den Sensenschwinger hinstellt, das ist der Tod als Kraft, nicht als wilde, dämonische, als ausgleichende, sittliche, metaphysische Kraft; nun nicht mehr bloßes Ereignis für die Sterblichen, nun der Erkenntnis des Unsterblichen dienend. Das ganze Spiel damit schon auf eine Hochfläche der Logik erhoben, sozusagen, Philosophie der Werte, oft Komödie, öfters Tragödie, und einmal eine große, tragische Groteske der Geltungen und Werte.

Es gibt in der gesamten modernen Dramatik kaum eine Szene von einer so zersetzenden, zernichtenden, überlegenen Dialektik, wie sie hier der zweite Akt in der ‚Auktion des Todes' entfaltet. Der Schauplatz ist ein Schützengraben. Sie haben einen wunderbaren Diamanten gefunden und versteigern ihn. Zwei Landgüter, Weiber, ein Weinberg, hundert Morgen Wald, eine Fabrik, ein Bergwerk, alles das ist schon im Bausch geboten worden. Plötzlich ruft einer: Für den Stein eine Wurst! Was hülfen denn die Landgüter und Weinberge Meilen hinter der Front, wenn der Bauch vor Hunger schlappert. Und ein anderer spinnt sofort die realistische Umwertung weiter, indem er schreit: ‚Ein Schwein!' Und ein dritter, den in den bitterkalten Sternennächten friert: ‚Ein wollen Wams!' Mit einem Mal taucht aus der Finsternis vor dem Graben ein seltsames Männchen auf. Der Tod? Der billige Jakob mit seiner Warenplatte. Statt Wurst und Speck verspricht er ein Pater noster. ‚Das einzige, ... das Wert noch hat, ... denn noch in dieser Stunde sterbt ihr alle.' Trotzdem hat er aus seinem Ramsch noch allerhand für die letzten Augenblicke anzupreisen: Bilder vom Elternhaus, von Nachbars Liese, der geliebten. Da zeigt sich aber, wie das alles in Trug und Schieberei faul ge-

worden ist. Auch die Kirche ist nicht mehr lebendiger Brunnen. ‚Eine Mauer steht zwischen Quell und der verdürstenden Scholle.‘ Schließlich bietet einer der Soldaten für das Rumpelzeug seine arme Seele. Ja, Leben und Seele wollen sie samt und sonders jetzt einsetzen. Der erste gelobt Gerechtigkeit, und der zweite Milde, und der nächste Sittlichkeit, und der vierte . . . Eine Granate reißt sie alle entzwei. Nur der Dreizehnte der Kompagnie ist übrig geblieben.

Der dreizehnte Soldat (lacht bitter, halb irrsinnig auf): Wer rettet nun das Leben noch aus diesem Sterben? wer macht nun die Hure noch zur Heiligen? Den Prasser noch zum Geber milder Gaben? Ihr wollt doch leben, ihr, — was macht ihr denn? ihr sterbt ja, sterbt, wer lebt denn noch? —

Die Toten: Wir leben.

Der Überlebende: Wo lebt ihr denn, ei wo? Ihr seid ja tot! Ha, ha, ha, ha, ei wo? (er läuft hinweg — — aus der Ferne hallt noch einmal sein Rufen): Ei wo?

Die Toten: In dir!

Wer die Eigentümlichkeit dieser Wortstürze erfaßt, der greift überhaupt den Stil Weismantels zusammen. Auch Joachim von der Goltz, Toller, Weinrich und wieviele noch haben Drahtverhau und Erdloch zur Szene gemacht, und sind stöhnend vor Qualen, zitternd vor Lebensgier, dem Schrei aus der Tiefe des Blutes näher gekommen; sind sicher auch lyrischer. Weismantel hat so wenig Lyrik, wie er ekstatisch ist. Er predigt von den Strömen des Herzens — mit dem Kopf. Kokoschka ist bald schwebender, bald drückender Traum. Weismantel ist, selbst wo er träumt, klar ordnender Verstand, ein Epigrammatiker, ein Szenenzuspitzer; dennoch mehr als des Dichters Halbbruder. Wie er die begrifflichen Worte plötzlich mit Gesichten durchleuchtet, um eine Spitzfindigkeit einen Schauer weht, das Wirkliche ins Unwirkliche und Überwirkliche steigert und eine Frage als Gespenst erscheinen läßt, das gibt seinem Geiste die Rasse, das schafft seinem Dichten den Rang. Hat er nicht das Wort; denn er ist darin eher verlegen, zuweilen kitschig; hat er nicht den Klang; denn er ist dafür zu hart und ungelenk, so hat er den Einfall, so hat er den Blitz. Mancher Akt wird dermaßen zur Ballade. Es ist Ballade, wenn die Bauern in ihrer Genossenschaftskammer auf den Regierungsrat warten, wenn es heißt, er sei krank, wenn er schließlich doch eintritt, nur seltsam verändert, wenn sich aber danach herausstellt, daß er schon in derselben Nacht gestorben sei. Es ist der Schauer der Ballade, wenn einen der Bauern der Schlag rührt und die dann mit dem Toten in der Mitte, wie mit der Leiche im Schiff, weitertagen.

Um jeden Auftritt ist solch ein Reiz; durchaus nicht immer Grauen, oft eine Weise vom Volkslied her, oft ein Kehrreim, der sich ironisch dreht, stets eine Spannung. Ich sagte schon bei seiner ‚Rhönfahrt‘, daß die Grundform seines szenischen Baues die Frage ist. Und ich kann jetzt ergänzen: die Frage und die Antwort darauf. Es gab Dichter, die nur zu fragen vermochten. Es war schon die Gewalt bedeutsam, mit der

sie an den Riegeln und Pforten rissen. Ibsen schien manchmal die Antwort zu kennen, wenn er sie und sich nicht allernächstens widerrufen hätte. Strindberg wußte sie am Damaskusweg. Sie hieß Resignation. Der alternde Shakespeare wußte sie nicht, oder faßte sie schwerer, und verdüsterte sich darüber. Novalis und Kleist hinwiederum starben jung, nachdem sie innerlich schon die Sehnsucht und Seligkeit des Unendlichen erfahren hatten. Unsere eigene Zeit nun, so fragwürdig, so zersplittert, so kraftlos, so verdorben sie ist, bildet sich vielfach ein, Bescheid und Ausgang zu wissen. Ihre Bücher heißen: ‚Der Mensch ist gut.' ‚Der Mensch in der Mitte.' ‚Der Aufbruch zum Paradies.' Ihre Jahrbücher: ‚Erhebung.' ‚Ziel.' ‚Tätiger Geist.' Ihre Bewegung: ‚Aktivismus.'

Es ist merkwürdig, wie sehr Weismantel, der Katholik, mit diesen Söhnen eines vernunftgemäßen Positivismus verhaftet ist. Man braucht ihn deshalb weder einen Aktivisten noch einen Sozialisten zu heißen; aber ihr Glaube von einer möglichen Erfüllung auf Erden, ist doch auch sein Glaube. Und wölbt sich bei ihm darüber noch der Bogen Gottes, ihr Kredo an den Menschen, ist wohl bis auf den letzten Buchstaben sein Kredo. Gleich im Vorspiel, das nach der örtlichen Farbe unverkennbar auf Würzburg deutet, sagt der Spielmann vor dem Vierröhrenbrunnen: ‚Der Platz, auf dem Sie mir begegnen, ist der Nabel der Erde, der Mittelpunkt des verlorenen Paradieses.' Daß die Heimat der Nabel der Erde, daß die Erde ein verlorenes Paradies ist, daß es der Mensch war, durch den das Paradies verloren ging, daß er es aber auch wieder zu gewinnen vermag und gewinnen soll, um diesen festen Sinn hat der Dichter seine Totentanzszenen gewirbelt. Eigentlich lauter Entwirbelungen, lauter Entwirrungen, lauter Weisungen ins Paradies.

Hofmannsthal ließ seinen Tod mit der vollendeten Gebärde des Impressionismus, nämlich ‚kopfschüttelnd' die Schlußverse sprechen:

> Wie wundervoll sind diese Wesen,
> Die, was nicht deutbar, dennoch deuten,
> Was nie geschrieben wurde, lesen,
> Verworrenes beherrschend binden
> Und Wege noch im Ewig-Dunkeln finden.

Weismantel, Verworrenes beherrschend bindend, setzt an jedes Ende ein erhelltes Ja und Amen. Heißt sein Spiel der Totentanz, bald würde sich niemand staunen, wenn es ‚die Erweckten' oder ‚die Erleuchteten' hieße. Keine Szene ist da bezeichnender als das Zwiegespräch im Feld zwischen dem Offizier und dem Ruf Gottes.

Der Offizier: Hast du, o Herr, die Länder nicht verwüstet?

Die Stimme des Herrn: Daß du, o Mensch, die Wüste schüffst zum Garten!

Der Offizier: Hast du, o Gott, den Wert uns nicht genommen? Das Vaterhaus, das Reich, die Kirche liegt in Schmach.

Die Stimme des Herrn: Daß du sie reinigen sollst! — — Was agst du an den Tod?

Der Offizier: Ich weiß, o Herr, du sandtest ihn, daß ich an ihm as Leben erst erwürbe.

Die Stimme des Herrn: Was klagst du an die Sünde?

Der Offizier: Ich weiß, o Herr, du läßt sie zu, daß sie mir Stachel i zum Guten.

Demnach würde wahrhaftig der Mensch zum Schöpfer, und Gott fast ne Kraft, die stets das Gute will und stets das Böse schafft. Man sieht araus das Gefährliche einer solchen Ontologia rationalis. Jasagen bedeutet icht immer durchstoßen. Eine Tragödie kann tiefer sein als ein Schauspiel, das die Knoten löst.

Weismantel macht es sich auch im Technischen bisweilen leichter als as Gesetz der Form gestattet. Sein Totentanz ist allerdings kein Drama, ondern ein Spiel für Schauende, für Horchende, für Suchende; insofern ann er auf das, was zum Wesen des Dramatischen gehört, auf den Konflikt, der unseren Willen in die Handlung einfängt, verzichten. Genug, wenn r die Dinge an unsere Sinne heranrückt, sie sichtbar, fühlbar, greifbar nacht, wenn er die Umrisse, die Zacken zeigt. So verfährt er denn auch. Er schneidet rein die Gegensätze aus. Der Kontrast ist sein Hauptmittel. Hie aufbauende, hie zerstörende Mächte. Die Deutlichkeit, die Überdeutlichkeit ist seine Ausdrucksform. Ich sagte unlängst, daß er sich hierin geradezu in einer Krise befindet. Er ist Expressionist, das heißt, er holt eine Gesichte aus einem aufbegehrenden, schäumenden Innern, aus einem ubjektiv Innersten. Und will dennoch, wie je ein Mirakelspiel über Fässern und Bohlen, auf den breiten Markt, auf Weib und Kind und jedermann wirken. Nun hat die Poesie, nicht bloß zwischen Ibsen und Maeterlinck, oder zwischen Wedekind und Eulenberg, jede Poesie letzthin etwas, das sich zurückzieht, das aus dem Hell-Dunklen strahlt, das wie eine Scharade entziffert sein möchte. Nicht, daß dem Dichter Weismantel diese Art des verhüllt Sinnbildlichen, des verschlungen Indirekten fremd wäre. Eher agt sie ihm, weil er sie vordem selber ins Übermaß gepflegt hat, nicht nehr zu. Jedenfalls sagt sie ihm heute nicht mehr genügend aus. Darum strebt er vom Indirekten ins Direkte, von der Bühne in den Saal. Ein Beispiel:

Es ist von einem visionären Glanz, geheimnisvoll zwingend wie modernste Graphik, wenn im Vorspiel die Lebensalter den Weg über die Jenseitsbrücke nehmen. Erst das Kindchen, auf allen Vieren. Noch nicht im Licht, krabbelt es schon wieder zurück. Dann das Mädchen; es hat, oh! gelesen, daß da drüben herrlichere Blumen blühen. Dann der Mann, der, in der Sonne des Mittags schreitend, die Spitze des Turmes winken sieht. Und endlich der Greis, den aus verdämmerndem Irrwald eine Glocke lädt. Und wie der Reigen so hinzieht, sind es unsere Blumen, unsere Sommer, unsere Sternbilder, die da zergehen, und wir haben den Eindruck: Leben, Zeit, Wandel, Traum, Tod. Aber Weismantel will mehr. Er will ein Maximum an Erschütterung, setzt den Tod in die Logen, sendet

ihn mitten in die Sesselreihen, pflanzt ihn vor die Türen. Und nun schreit einer rechts und schreit eine links, und schon ist räumliche Nähe und seelische Nähe verwechselt. Allerdings, wer im Parkett Feuer riefe, hätte sicherlich die größte Wirkung, bleibt nur der Trennungsstrich zwischen Sensation und Kunst, zwischen Herzensstoß und Nervenchok. Es ist übrigens interessant, was sie rufen; denn es grenzt die Stellung des Wortes in Weismantels Werk ab.

S t i m m e n v i e l e r K i n d e r a u s d e m P a r k e t t: Wehe, wes Atem trifft uns, daß wir frieren wie Kirschblüten im Rauhreif, —

S t i m m e n v i e l e r M ä n n e r u n d F r a u e n a u s d e m P a r k e t t: Wehe, wes Feuer brennt uns, daß wir dürr werden wie gemähtes Gras in den Tagen des Sommers, —

S t i m m e n v i e l e r G r e i s e u n d G r e i s i n n e n a u s d e m P a r k e t t: — daß wir wie welkes Laub gilben und der Wind uns von den Bäumen reißt.

Kirschblüten, Gras, vergilbtes Baumblatt: ist da nicht die Symbolik gleichsam zum Stichwort verkürzt oder, wie ich sagte, die Lyrik zum Epigramm geworden. Ja, sein Wort, soweit es Bild und Gleichnis trägt, begleitet mehr die Geschehnisse, als daß es vortönt. Was vortönt, das ist, noch einmal herausgehoben, die dialektische Rede: geordnet, gestuft, gesteigert, gesenkt, wie das Leben nach den Altern, das Jahr nach dem Sonnenstand. In der bereits erwähnten Bauernszene stürzt der erste Sendbote daher: ‚Im Nachbardorf gegen Norden brennt eine Scheune.‘ Der zweite: ‚Im Nachbardorf gegen Süden schlug ein Wetter die Flur in Schlamm.‘ Der dritte: ‚Im Nachbardorf nach Westen ist die Ochsenpest ausgebrochen.‘ So baut Weismantel auf: symmetrisch im Schrecken, Rechenkunst und Ballade, Antike und Holzschnitt vereinend. Nein, sehr modern. Sorges ‚Bettler‘ war gewissermaßen für die Scheinwerfer der Reinhardtbühne geschaffen, Hasenclevers ‚Antigone‘ für das ‚Große Schauspielhaus‘ der Fünftausend. Der ‚Totentanz 1921‘ verlangt nach dem neuesten der neuen Regisseure, nach Leopold Jessner, dessen Inszenierung des dritten Richard von einer ähnlich scharfen Artikulation befeuert war.

Mitunter ist Weismantel freilich zu bewußter Expressionist, dann schaltet er die Geschehnisse mit einer Geschwindigkeit ein, als ob es Kasimir Edschmids Tempo vom rasenden Leben gälte. Beleg sind die Szenen des Pressekönigs, über den er die Schale des Zornes schüttet. So ein Gerichtstag ist eigentlich der ganze zweite Teil der Dichtung. Das kürzere Vorspiel mit seiner Einheit des Ortes ist mehr ein dynamischer Ansatz. Es stellt die Kraft des Todes, dessen Allgewalt gemeinhin dar. Der Hauptteil hingegen ist Entwicklung in die Tiefe, von oben nach unten, faustisch gesprochen: Gang zu den Müttern. Er dringt im Szenenwechsel durch alle Erdgeschosse. Die Liebe, die Ehe, die Reinheit, die Barmherzigkeit, das Gewissen werden aufgesucht. Sämtliche Stände: Kapital und Arbeit, Staat und Genossenschaft, Dichter und Bauer werden durchmustert. (Nur daß den Dichter als Befreier ein bißchen Selbstgefälligkeit über-

htet. Er heißt, wohlgemerkt, Rhöner.) Sämtliche Leidenschaften unserer
ge: Eigensucht, Kälte, Lüge, Verleumdung, Wucher werden gezüchtigt.
icht bloß der Inhalt, die Form an sich ist hier schon Moralität. Es blickt
h zuweilen an wie Sebastian Brant oder wie erstandener Hans Sachs.
n Narrenschneiden. Aus dem Pressekönig springen nämlich alle mög-
hen Lastertypen der Jetztzeit heraus. Ob wir den Zusammenhang be-
eifen, kümmert den Dichter, der hier wieder einmal ganz Expressionist
in will, fast nicht. Er schöpft aus dem Mythos der Gegenwart wie je ein
istoriendramatiker aus dem Ruhm großer Namen. Und wenn die ältere,
ychologische Richtung einen Gedanken, eine heimlichste Seelenregung ent-
eder zum Worte oder nur zur Gebärde verdichtete, so personifiziert, so
legorisiert die jüngere lieber. Vor den Sarg einer Frau treten drei Mägde
d vier Knechte. Es sind die sieben Todsünden, denen sie in Gedanken frönte.

Bildhaftes, figürlich Gemeintes auszuführen, ist überhaupt eine Eigen-
t dieses Dichters. Der Volksmund etwa spricht von der Binde, die um
e Augen ist; die von den Augen fällt. Um das schreibt Weismantel eine
nde Szene; Ach was, rund! so schicksalsvoll, daß die Stimme des Volkes
irklich zur Gottesstimme wird, daß der Sinn obenhin seinen metaphysi-
hen Untersinn zurückerhält. Phänomenologie der Sitten. Die Augen-
nde, wir alle tragen sie, sonst sähen wir um das Gold den Fluch, um
ie Lust den Schatten, um die Sünde den Tod, aber auch um den
Stall der Armut den Schimmer, um die Einfalt des Herzens die Weis-
eit und um die edlen Stirnen die Krone der Schmerzen.

Der Verfasser des Totentanzes setzt manchen Spruch vor seine Szenen.
Sein Kernwort indessen stünde bei Paulus (Römer 5, 12): ‚Durch einen
Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der
Tod, und so ist auf alle Menschen der Tod übergegangen, dadurch, daß
lle gesündigt haben.‘ Das ist die Wurzel von des Dichters Spiel und unserem
eben. Er wäre jedoch kein Positivist, zu Tat und Erneuerung gespannt,
venn er mit Sünde und Tod abschlösse. Darum erschallt denn auch, ehe
er Vorhang fällt, das endgültige Ja der Verheißung. ‚Solange die Erde
tehet,‘ spricht der Herr zum Menschen, ‚so lang soll nicht aufhören Samen
nd Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht!‘

Es sind bereits nicht mehr des Dichters Worte. Daß er sie dem Buch
er Genesis entnahm, gelang um so einheitlicher, je mehr er sich selber
mit dem alttestamentlichen Geist von der Erfüllung der Erde durchtränkt
hatte. Und das wesentlich Katholische? Weismantel hat unlängst vom
gläubigen Dichter gefordert, daß er sich die Geheimnisse immer neu vor-
telle und aus dem Jammer der Zeit neu gestalte. Vielleicht ist das über
eine Erkenntnis hinaus eine Selbstkritik. Bislang hat er sich nämlich, im
Gegensatz zu den Suchenden: Stach und Sorge, an die Kirche gehalten,
wie man eine Heimat hält, eine Stätte, einen Schollengrund. Er wurzelt
in ihren Gesetzen. Er saugt aus ihrer Phantasie. Er ästet aus ihrer Über-
lieferung. Er wiegt in ihrer Gemeinschaft. Fehlt nur noch die innig
mystische Blüte des Sakramentalen oder, wie er es nennt, das Geheimnis.

Kritik

Neue Romane* / Von Franz Herwig

Man hört sehr viel von den Österreichern Bartsch, Molo, Strobl usw., aber von Otto Stoeßl so gut wie nichts, trotzdem seine Bedeutung ungleich größer ist als die der Vielgenannten. Um so nachdrücklicher sei auf seinen Roman ‚Das Haus Erath' hingewiesen, der an innerer Fülle nicht nur in Österreich, sondern auch in Deutschland von keinem anderen Roman des letzten Jahres erreicht wird. Es gibt eine Breite, die von der Geschwätzigkeit herrührt und eine Folge des Mangels an künstlerischem Willen ist. Es gibt aber auch eine Breite des inneren Reichtums, der Lebensfülle, und solcherart ist die Breite Stoeßls in diesem Roman. Sie verrät ohne weiteres einen Menschen, der im Leben weise geworden ist und ihm leidvoll, aber auch zuversichtlich gegenübersteht. Ein solcher Mensch wird sich nicht darauf beschränken, irgendein Problem erzählerisch darzustellen oder es zum Vorwand für Stilkunststücke zu nehmen, ihm wird es immer auf die Totalität des Lebens ankommen, und sein Stil, so persönlich er sein mag, wird nicht gesondert für sich die ästhetischen Entzückungen der artistisch gestimmten Leser auslösen, sondern organischer und notwendiger Ausdruck tiefer Lebenserfahrung sein. Ein Dichter wie Stoeßl sieht nicht von außen die Dinge daraufhin an, wie er wohl seine technischen Fähigkeiten an ihnen blendend zeigen könnte, sondern ihm ist es um das Leben zu tun, so wie er es schmerzlich und gütig, durch lange und tiefe Erfahrung aufgenommen hat.

‚Haus Erath' ist die Geschichte einer wohlhabenden Wiener Bürgerfamilie, deren Mittelpunkt zunächst der alte Fabrikant August Erath ist, und die sich im Laufe der Jahrzehnte verbreitert, auflöst, verflüchtigt. Es ist natürlich, daß ein großer Reichtum menschlicher Geschicke sich während der Erzählung ausbreitet. Die Töchter heiraten oder bleiben im Haus, der Sohn, auch ein August, schwächer an Schaffenskraft wie der Vater, verliert sich im Leben des Tages: typisches Bild des ‚Sohnes' der Vorkriegszeit. Andere Menschen treten in die Familie ein, Kinder werden geboren und wachsen heran, leben ihr Leben mit Leid und Glück, Stürme zersprengen die Familie (kaum ungewöhnliche Stürme, sondern die alten, dem menschlichen Dasein gemäßen); schließlich bleiben von der ganzen Fülle ein paar Menschen übrig, die sich, trotz alledem, zum Schluß zu einem Glauben an die lebendige Wirksamkeit Gottes bekennen. Außer diesen im letzten Sinne gläubigen Menschen blieb noch die alternde Tochter Charlotte zurück, allein, unfruchtbar, verbittert und gehässig: sie, die nie eine Liebe außer der zu sich selber hatte.

Ohne Aufdringlichkeit vermag Stoeßl die Fülle der Geschicke zu bändigen und seine Menschen mit starker, gelassener Hand ihre Bahn zu führen. Der Aufbau des Ganzen ist so meisterlich, daß man durchaus den Eindruck eines sinnvollen Organismus des Lebens hat. Jeder der Menschen, auch der den Kreis nur episodisch schneidende, steht und bewegt sich selbstsicher von innen heraus; niemals, wie bei der Mehrzahl der Romane, sieht man die Drähte, an denen der Autor zieht.

* Otto Stoeßl, ‚Das Haus Erath', Roman. (Bücherlese-Verlag, Leipzig.) Peter Dörfler, ‚Der ungerechte Heller', Roman. (Jos. Kösel & Friedr. Pustet, K.-G., München.) O. Berneder, ‚Der Skrupulant', Erzählung. (Ebenda.) Hans Roselieb, ‚Der Abenteurer in Purpur', Roman. (Ebenda.) Joseph Wittig, ‚Das Schicksal des Wenzel Böhm. eine Herrgottsgeschichte'. (Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt.)

olche Figur wie Heinrich Frantzl, halb Bürger, halb Künstler, ist so ganz sterblicher Österreicher, daß er mit Recht bis zur letzten Seite des Buches, ſtbar in seiner wehmütig-heiteren Passivität, den Gang des Schicksals plaudernd gleitet. Aus dem Reichtum des Buches mag noch das Zwischenspiel Hermann zy herausgehoben sein. Man muß schon Stifter zum Vergleich heranziehen, m von der satten Fülle der Stimmung, die über der Sommerwanderung des ngen Juristen zum Landgut der Rainer-Gustl liegt, eine Ahnung zu vermitteln. ch glaube, daß dieses Kapitel in der deutschen Literatur bleiben wird. Auch artsch hat in seinen ersten Büchern, etwa in den ‚Haindlkindern', ähnliche Stimmungen vermittelt, aber bei Stößl sind sie gesünder, fester, frischer, ohne deshalb eniger österreichisch zu sein. Über der Fähigkeit zur Episodenschilderung steht ber immer sinnvoll regierend die Meisterschaft Stößls, mit der er einen großen nd dicht mit Leben angefüllten menschlichen Kreis umspannt und bewegt.

Diese Meisterschaft hat auch Peter Dörfler in seiner Art. Er scheint mmer mehr in das hineinzuwachsen, was mir seine eigentliche Aufgabe zu sein cheint: die Volkserzählung. Wenn die ‚Literatur' immer mehr vom Volke hinweg, leichsam mit einem geilen Wasserschossen in die leere Luft hinaus, gewachsen ist, nd wenn in der jüngsten Literatur diese verhängnisvolle Art noch einmal — nan kann sagen bewußt geübt wurde, so wächst doch auch aus dem Herzen einiger nserer Besten die Neigung zur Volkstümlichkeit; die Kluft zwischen Dichter nd Volk füllt sich wieder mit frischem Grün. Dörflers beste Bücher wurzeln im Volkstum, weil er selber aus dem erdverwurzelten Volkstum kam, und man darf sagen, daß er immer ein guter Sohn des Volkes geblieben ist, nur daß er es heute vielleicht auch bewußt ist. Sein neuer Roman, ‚Der ungerechte Heller', ist eine breite solide Arbeit, mit der gelassenen Sicherheit eines Insichruhenden geschrieben. Wenn man die ersten, so einfachen, vollen und ruhigen, weitgeschwungenen Sätze liest, fühlt man sich sofort geborgen wie am heimatlichen Herd, und ich gebe, weiß Gott, ihre gesunde Natürlichkeit nicht um alle Bände anspruchsvoller Künstelei. Aber das Wesentliche ist nicht diese gesunde Natürlichkeit — die haben auch jene, die man gemeinhin ‚Volksschriftsteller' nennt —, nein, bei Dörfler schwingt in jedem Satz etwas Geheimnisvolles mit: die ganze Lebenserfahrung, das Lebensgefühl eines freien und gläubigen Menschen, ein Herz schwingt mit, die Ehrfurcht vor menschlichen Dingen und die Demut vor ewigen. Das muß der Leser fühlen, wie er etwa die Stimmung eines Tages in der Natur oder in der Stube fühlt: Stark und für immer, wenn auch für ihn nicht ausdrückbar.

Diesmal erzählt Dörfler von ererbtem Fluch, und wie Liebe auch ihn überwindet. Er erzählt mit einer herzerfreuenden, ruhevollen Breite. Er erzählt, er stellt nicht dar; selbst so schreckliche Dinge, wie Gattenmord, scheinen besänftigt vorüberzugleiten in dem breiten Fluß der Erzählung. Und trotzdem offenbart sich die stärkste Menschlichkeit gerade in der Figur der Mörderin, der Wasenmeisterin; der Leser wird gar nicht imstande sein, dieser Urnatur sich etwa moralisch richtend gegenüberzustellen. Wie behutsam verzeihend faßt Dörfler überhaupt menschliche Schwächen an, etwa so wie ein Gärtner, der ein übler Gärtner wäre, wenn er alles ausrupfte, was nicht vollkommen ist. Der Pfleger Ägid ist schlechtweg ein Säufer, aber er ist außerdem noch ein großer Mensch, der in der Liebe zu den Mitmenschen sich aufreibt. Und in der Dörflerschen Beleuchtung spürt man wirklich von der Schattenseite des Pflegers nichts: im Gegenteil — der ganze Ägid leuchtet! Weniger gelungen scheint mir die Figur des jungen Ägid zu

sein, der eigentlich die Hauptperson sein sollte, prächtig dagegen wieder seine Partnerin, das feine Mädchen voll Liebeszuversicht. Immer aber ist Landschaft, heimatliche Landschaft, der Geruch der Scholle, des Waldes, des Wassers um diese Menschen. Ich glaube, daß man nach Jahren, trotz nur einmaligem Lesen, die Stimmung des Ganzen noch nicht vergessen haben wird.

Ein neuer Mann tritt in O. Berneder auf. Der Hochlandleser wird der Erzählung ‚Der Skrupulant' sich entsinnen, die im vorigen Jahrgang erschien. Die jetzt vorliegende Buchausgabe läßt vielleicht deutlicher als es ein Abdruck in Fortsetzungen vermag, die Bedeutung dieses neuen Erzählers erkennen, der schon so ganz als Eigenartiger und Fertiger erscheint. Er erzählt von einem jungen Geistlichen, der aus Glaubenszweifeln nicht empor kommt, von der Transsubstantiation nicht überzeugt ist und doch heroisch den Leib des Herrn aus der brennenden Kirche trägt und dabei umkommt. Seine Zweifel kommen nicht aus seinem Intellekt, viel weniger noch aus seinem Willen: Der Versucher steht an seinem Ohr und flüstert. Der Versucher — das ist der Nerventeufel, den er nur durch einen übermenschlichen Willensakt überwinden kann: einen Akt, und Gott ist gnädig, wenn er damit den Vorhang fallen läßt. Aber man darf nicht glauben, daß diese Erzählung nur irgendeine Erzählung ist — der Erzähler hebt den Helden, wie dieser sich selbst, ganz ins Übermenschliche. Schon durch die Einfügung des Geschehens in den Kreislauf der Jahrhunderte wird der Vorgang aus der Sphäre des menschlich und zeitlich Zufälligen emporgehoben. Die stürmische Wucht des Schwingenschlages läßt O. Berneder sofort als einen Besonderen erscheinen. Dazu kommt nun aber eine ganz reiche und pralle Schilderungskraft, die den Satz so ins Sinnlich-Greifbare umsetzt und zugleich mit jedem Satz die Erzählung um einen winzigen Schritt vorwärts schiebt, daß keine tote Stelle in dem ganzen Buch ist. Seine Fähigkeit des poetischen Vergleichs ist erstaunlich und kaum ohne Vorbild. Ja — die Lust am Vergleich wird zuweilen zu einer Gefahr fürs Ganze: Der Erzähler kann sich — das merkt man — von den Bildern kaum losreißen. Hat er aber erst einmal den breiten und tiefen Untergrund für die Katastrophe geschaffen, so geht er an dieses Letzte mit überwältigender Inbrunst heran. Wie der Held zum zweiten Male in die brennende Kirche dringt, um nach dem hostiengefüllten Kelch nun auch die Monstranz mit dem hochwürdigsten Gut zu retten, wie er unter einstürzendem Gebälk begraben, den sicheren Tod vor Augen, kommuniziert, das ist nicht nur menschlich erschütternd, sondern auch rein künstlerisch als Lösung so groß, daß man von Berneder das Bedeutendste noch erwarten darf.

Ein höchst interessantes Werk legt Hans Roselieb mit seinem ‚Abenteurer in Purpur' vor. Es erzählt die Geschichte jenes abenteuernden Deutschen Neuhof, der sich zum König von Korsika aufwarf, halb Hochstapler, halb Held, sicher ein ungewöhnlicher Mensch. Die Träume von Macht und Größe, mit denen er sich in seiner Phantasie berauscht, vermochte er — der Bettler — bis zu einem gewissen Grade zu Wirklichkeiten zu machen. Woran er scheiterte, war sicher die Unvollkommenheit seines Menschentums: er vermochte das vorgestellte Maß seiner selbst nicht fest genug mit sich auszufüllen; die aufgeblasene Hülle platzte. Roselieb sieht seine Tragik darin, daß er sich suchte und nicht Korsika, daß er das Land befreien wollte und es knechtete. Dagegen ist zu sagen, daß jedes Genie an sich denken muß, nur an sich, daß es nur sich lieben muß, nicht den Gegenstand, durch dessen Bewältigung es seine Größe beweist. Mir scheint, daß dieser Roselieb'sche Held eben kein Held ist, daß sein Genietum nur ein

vorgestelltes ist; seine Eigenliebe war die schmeichlerische, die an den kleinen Dingen des Lebens schließlich kleben bleibt. Auch auf diese Weise wird er der „Narr des Lebens", als welchen ihn Roselieb gesehen wünscht. Interessant ist der Roman aber vor allem durch die Art der Mache. Der Erzähler hat sich mit fanatischem Kunstwillen auf seinen Stoff geworfen; seine Sätze muten fast artistisch an, so sehr sind sie auf den Ausdruck hin durchgearbeitet. Jedes Wort soll helfen eine Stimmung, eine Bewegung sinnlich zu machen. Infolgedessen setzt sich eine gedruckte Seite aus hundert Beobachtungen mosaikartig zusammen, die Sinne des Lesers müssen unaufhörlich gespannt sein, dürfen nicht zur Ruhe kommen, wenn sie die Fülle kleiner und scharfer Eindrücke aufnehmen wollen. Es entsteht somit aus dem ganzen Werk nicht ein großer, breit und flächig fließender Strom, sondern ein uferloses Gefunkel spitzer Lichter. Es steckt ein erstaunlicher Fleiß in dem Werke, eine geduldige Kleinarbeit, eine seltene Beobachtungsgabe, die sich nur vielleicht zu viel in Adjektiven ausgiebt. Wenn der Techniker Roselieb zunächst noch bedeutender als der Dichter und Gestalter ist, so ist das Werk doch gerade deshalb den katholischen Lesern zu empfehlen, damit sie merken, daß Schreiben auch eine Kunst ist. Die menschliche Entwicklung Roseliebs wird schon dafür sorgen, daß seine weiteren Bücher auch die innere Fülle haben.

Roselieb verschwindet ganz hinter seinem Werk, Joseph Wittigs Erzählweise ist ganz subjektiv, er gibt immer sich. Was er erzählt, gewinnt den Leser nicht des Stoffes wegen, sondern Wittigs wegen: Der Leser lernt den Stoff mit den Augen Wittigs sehen. Die „Herrgottsgeschichte" „Das Schicksal des Wenzel Böhm", in der ein junger Idealist, ein ganz Unbedingter, zur Menschlichkeit geführt wird, gibt Wittig Gelegenheit, seine Auffassung von Ideal und Wirklichkeit, scheinbar unabsichtlich, auszudrücken. Er tut das als Dichter, insofern als der Dichter immer der beste Menschenkenner ist. Es ist eine Herzensfreude, Wittig zuzuhören, wie er von liebenswürdiger Schalkhaftigkeit zu tiefem Ernst wechselt, kleine, ironische Stiche ebenso leicht anbringt wie folgenschwere Nachdenklichkeiten, die ein ganzes Leben verändern können. Immer aber strömt eine große Menschenliebe sich aus, eine herzliche Wärme, in der man sich geborgen dehnt. Man soll zwar nicht einen Mann an einem andern messen, aber ich muß doch sagen: hier erhebt sich der Alban Stolz unserer Tage, der uns so bitter not tut.

Segen oder Fluch der Geschichte?
Von Philipp Funk

Über die „Krisis der Geschichte" spricht Ernst Tröltsch in seiner interessanten und eindringlichen Art, in der ebenso viel vom überlegenen, gelegentlich prophetischen Zeitkritiker, wie vom relativistisch befangenen liberalen Theologen in Erscheinung tritt („Neue Rundschau", Juni 1922).* Letztere Seite seines Geistes — und darin ist Tröltsch der Vertreter seiner ganzen Generation, soweit sie wissenschaftlich und insbesondere historisch gebildet ist — offenbart sich schon in der von ihm gewählten Problemstellung und in der Fassung des Begriffs „Historismus"

* Der vorliegende Aufsatz wurde geschrieben und gesetzt, bevor das neue Buch von Tröltsch, „Der Historismus und seine Probleme" (Mohr, Tübingen 1922) erschienen war. Es war dem Verfasser nicht mehr möglich, das Werk noch nachträglich zu berücksichtigen Es soll im „Hochland" demnächst eingehend gewürdigt werden. Die Schriftleitung.

und dementsprechend des weiteren der Historie. Von vornherein schaltet er die historische Bindung aus, den Halt, die geistige Formung, die lebendige Blutzufuhr, die der Gegenwart durch die geschichtlichen Zusammenhänge und durch deren bewußtes Geltenlassen als eines geistig bestimmenden und formenden Mittels zugute kommen könnte. Im ersten Satz nur streift er als mögliche Beschwerden, von denen er aber nicht handeln will, solche gegen ‚historische Belastung, kompliziertes historisches Denken und die Entschlußkraft schwächende historische Bildung'. Was aber unsere Zeit besonders gegen die Geschichte einzuwenden habe, das sei deren auflösende Wirkung: ‚alles im Fluß des Werdens', ‚endlose und immer neue Individualisierung', ‚Staat, Recht, Moral, Religion, Kunst in den Fluß des historischen Werdens aufgelöst, überall nur als Bestandteil geschichtlicher Entwicklungen verständlich', ‚alle ewigen Wahrheiten erschüttert', ‚alle Winkel der geistigen Welt mit vergleichendem und entwicklungsgeschichtlich beziehendem Denken durchdrungen', ‚das geistige Leben nicht mehr Teilhaber an überirdischen und übersinnlichen, festen, unveränderlichen Wahrheiten, sondern kontinuierlicher, aber stets sich verändernder Lebensstrom, in dem sich stets nur vorübergehende, den Schein der Dauer und Eigenexistenz vortäuschende Wirbel bilden'. Die vorüberziehenden einzelnen Erscheinungen größeren oder kleineren Umfangs würden sich also dann nur als treibende und vergängliche Erzeugnisse des Stromes darstellen und der innere Zusammenhang bliebe verborgen.

Ausdrücklich verweist Tröltsch auf die völlige Parallele mit der naturwissenschaftlichen, der ‚naturalistischen' Weltbetrachtung. Zwischen Naturalismus und Historismus teile sich der Stoff des modernen realwissenschaftlichen Denkens auf, eine Feststellung, die ihm Gelegenheit zu einigen feinsinnigen Anmerkungen aus dem Gebiet der engeren Wissenschaftslehre gibt.

War die oben angedeutete eindrucksvolle Reihe von Vorwürfen unserer Zeit gegen den ‚Historismus', die sich alle an die treffende Analogie von Fluß und Strom anschlossen, eigentlich nur die Aufstellung des Themas, so setzt nun Tröltsch seinerseits die Folgen der geschichtlichen Einstellung in der geistigen und sozialen Entwicklung der neuesten Zeit auseinander. Zuerst diente sie ‚der Kritik und der Wegräumung der mittelalterlich-kirchlichen Kultur' (ob das ein ‚Dienst' im Guten war, wäre noch zu fragen), dann schuf sie ‚in der Romantik das Gegengewicht gegen den revolutionär-rationalistischen Geist' (also ein ausgesprochener Gegendienst!), ‚darauf diente sie den großen nationalen Einigungsversuchen der europäischen Völker und ihrer nationalen Selbstvertiefung' (das ist die zweite positive Leistung). Schließlich — und damit beginnt erst die auflösende Wirkung oder, richtiger gesagt, führt die Geschichtswissenschaft ihre von Tröltsch an erster Stelle genannte kritische Tätigkeit folgerichtig fort — ‚ergab sie sich einem grundsätzlich unparteiischen wertfreien Realismus, der die historische Wahrheit und den Werdezusammenhang möglichst objektiv erforschen will'. Zugleich bleibt aber auch der Drang zur Verknüpfung der Zusammenhänge ‚in einem Bild des Menschheitswerdens', was bei der Wucherung der kritischen Forschung immer schwieriger fällt, weshalb auch die Synthese immer mehr Sache der Dilettanten wird (heute z. B. Spengler und Wells). Während heute Hochkonjunktur der Geschichtsphilosophie sei, bleibe die Fachforschung streng in ihrem sachlichen Rahmen, so daß die Zeit den historischen Kleinbetrieb in seinem Relativismus ‚wie eine Qual oder eine Sinnlosigkeit' empfinde, eine allgemeine Apathie gegen die historische Wissenschaft entstehe — und ‚Neukatholizismus (!), Nationalismus, wissenschaftsfreie Schwärmerei und Inspiration, okkultistische Theosophie und Ähnliches' das Feld besetzen.

Tröltsch nennt noch einige besondere Gründe, warum die Historie an Kredit verliert. Zunächst ist es ein sehr interessantes erkenntnistheoretisches Problem, das in letzter Zeit stark betont wird: ‚Wie weit kann die Historie das reale Geschehen überhaupt erfassen und wiedergeben?‘, ganz abgesehen von den technischen Problemen der historischen Quellenkritik, nur in der sogenannten ‚darstellenden‘ Geschichte. Das Einzelne sagt nichts in sich, es hat nur Sinn im großen Zusammenhang, als Offenbarung eines Strebens, das aber nie exakt, sondern nur intuitiv erfaßbar ist. Das philologisch-kritische Spezialistentum versagt vor dieser Aufgabe, seine Arbeit ist belanglos für die eigentliche Leistung der Geschichte. Das andere aber, die Synthese, ist sie mehr als Dichtung, kommt ihr irgendwie objektiver Charakter zu?

Als zweite Schwierigkeit nennt Tröltsch die Tatsache, daß als neues Moment des geschichtlichen Verständnisses für uns das soziologische dazugekommen sei, daß es sonach keine einseitige Staats-, Rechts-, oder Geistesgeschichte mehr geben könne, da die Soziologie eine ganz neue Art zu sehen und zu fragen bringe. Diese Frage scheint aber eine reine Angelegenheit der Methode zu sein und mag außer Betracht bleiben. Daß sie nicht leicht zu lösen ist und bis jetzt nicht richtig gelöst wurde, kann höchstens den Eindruck des Gegenwartsfernen und Zeitblinden vom wissenschaftlichen Geschichtsbetrieb noch stärken, für die grundsätzliche Bewertung der historischen Sehart bedeutet sie nichts Wesentliches.

Anders die dritte und letzte Schwierigkeit, die angeführt wird. Sie ist eigentlich der Kernpunkt der ganzen ‚Krisis‘ und wird uns Anlaß geben, unsere grundsätzliche Stellung zur Frage des ‚Historismus‘ zu klären: Die Erschütterung des ethischen Wertsystems, die Tröltsch allerdings erst in ihrem letzten Stadium faßt, als Zusammenbruch des nichtgläubigen, bereits relativistischen, an der Stelle des vom Relativismus bekämpften christlich-metaphysischen Wertsystems aufgebauten Humanitätssystems, sei es nun mehr kosmopolitisch oder national orientiert gewesen. Diese Kulturideale seien von steigender Skepsis angefressen. ‚Die Zerbrechung der alten Werttafeln ward Parole, und neue Werttafeln gab es im Grunde nicht.‘ Damit verlor die Historie, die das Chaos geschaffen, jede Möglichkeit, ihm zu steuern. Die einzelnen Folgen skizziert Tröltsch sehr treffend nach Max Weber. Richtig ist auch, daß diese Krisis nicht erst in den jüngsten Weltbegebenheiten liegt: ‚Die heutige Weltrevolution hat ihr nur besonders grelle Schellen angehängt.‘ Die Krisis des Historismus ist ein Stück der inneren Zeitkrise überhaupt, ‚kein bloß wissenschaftliches, sondern ein praktisches Lebensproblem‘.

Was der Berliner Kulturphilosoph an Auswegen aufzeigt, zunächst weniger aus eigenem Denken als aus Beobachtung der gemachten Versuche, sei noch kurz gestreift: Radikaler Wissenschaftshaß und grundsätzlicher Antihistorismus, Begrenzung auf die eigene Geschichte und deren gefühlsmäßige Behandlung (romantische und ‚völkische‘ Geschichtsverwertung), bei den Franzosen klassisch vertreten in Barrès, bei uns — wie man hinzufügen dürfte — reichlich geist- und kulturlos; Tröltsch spricht mit Recht von einer ‚Klassenideologie des in seiner Existenz bedrohten Bürgertums‘. Einen dritten, ‚grundsätzlichsten‘ Ausweg nennt Tröltsch, um ihn sehr entschieden zu verwerfen, freilich nicht ohne ihn erst durch entsprechende Zurechtlegung recht verwerfenswert gemacht zu haben: ‚Die Verneinung der ganzen kulturellen und politischen Entwicklung seit Ausgang des Mittelalters‘, ‚die Rückkehr zur kirchlichen Autorität und einer modernisierten ständischen Lebensordnung‘, wobei der Katholizismus mit seiner ‚grundsätzlichen, wissenschaftlichen Universalität‘, mit ‚ständischen Soziallehren‘ nuancenreich und anpassungsfähig im Vordergrund stehe. Dem Katholizismus (Tröltsch spricht auch von einem ‚geistreichen Neukatholizismus‘)

werde eine große Rolle in der praktischen Lösung des Problems beschieden sein, während der Protestantismus als mit dem Historismus eng verbunden, am schwersten von der Krisis getroffen werde und andere, diffuse, religiöse Kräfte, wie das Sektentum, nicht ernstlich zur Geltung kommen dürften.

Tröltsch selbst schlägt als einzigen Ausweg vor, ‚eine neue Berührung von Historie und Philosophie', nicht im Sinne einer Behelligung der historischen Facharbeit durch philosophische Ideen (höchstens in der Themenstellung müßte Großes und Bedeutendes ins Auge gefaßt werden), sondern dadurch, daß die ‚Weltanschauungsbedeutung und der Bildungsertrag der Historie neu befestigt und mit vollster Lebendigkeit herausgeholt werde'. Die Historie muß zur Gegenwartsschöpfung in ein Verhältnis gebracht werden. Die Zeit verlangt ‚Erlösung vom Naturalismus, vom Historismus und seiner begleitenden Skepsis, Ermüdung und Wirklichkeitsflucht'. Inwieweit freilich eine Lösung des wissenschaftlichen Problems auch der gesamten Lebenskrisis helfen kann, bleibe fraglich. Der moderne Mensch lege den Nachdruck auf die Freiheit und Beweglichkeit des Gedankens, während der mittelalterliche Mensch seine Stärke und Kraft in dogmatischer Gebundenheit gefunden habe.

Soweit die interessanten, noch viele wertvolle Nebenklänge zwischen den Hauptgedanken anschlagenden Ausführungen des Berliner Philosophen, wohl des ersten und scharfblickendsten Denkers der deutschen Gegenwart, der Historiker und Philosoph zugleich ist, also die von ihm mit Recht verlangte nähere Berührung der beiden Disziplinen aus persönlicher Erfahrung kennt und auf ihre Fruchtbarkeit erproben kann.

Wir versagen es uns, den vielen lockenden Seitenwegen zu folgen, die er öffnete und bleiben bei der Hauptfrage: Ist das geschichtliche Denken notwendig zerstörend, muß unsere Zeit von ihm erlöst werden? — Da läßt sich von vornherein nicht leugnen, daß unser Denken tatsächlich seit langem an einem ‚Historismus' leidet, der Werte zersetzt und Lebensimpulse lähmt. Beweglicher und treffender, als dieser negative Einfluß von Tröltsch gekennzeichnet wird, kann es nicht leicht geschehen und wir brauchen von unserem Standpunkt aus dem nichts hinzuzufügen. Aber die Frage bleibt noch zu beantworten, ob diese Wirkung unmittelbar und wesenhaft aus dem geschichtlichen Denken hervorgeht, ob also die Historie wesensnotwendig und stets zum Historismus entartet. Schon die von Tröltsch mit Recht herangezogene Parallele des Naturalismus zeigt, daß auch andere besondere Blickrichtungen zersetzend wirken können. Man braucht auch gar nicht lange zu suchen, um den allen derartigen Einstellungen gemeinsamen besonderen Exponenten der Zersetzung herauszufinden; es ist der Relativismus, also eine philosophische Voraussetzung, die mit den eigentlichen Fachmethoden und den spezifischen Denkgrundlagen und -grundsätzen der betreffenden, als zersetzend empfundenen Einstellungen nichts Wesenhaftes zu tun hat. Weil die moderne Naturwissenschaft und die Geschichte, wie sie im Durchschnitt üblich ist, ihr ganzes Forschen und Arbeiten in Kritik wie Synthese auf die Grundlage relativistischer Philosophie stellen (und wäre es auch nur banalste Popularphilosophie), deshalb ist ihr letztes Ergebnis Zersetzung der Werte und Lähmung des Lebens. Das Übel kommt also von der Philosophie und der von ihr verursachten Trübung des vorurteilsfreien Wahrheitswillens. In der Geschichtswissenschaft an sich liegt das Zersetzende, das wir beklagen, nicht. Im Gegenteil, der Historie kommt in hervorragendem Sinne aufbauende, positive, bejahende Wirkung zu. Der historische Sinn ist eine in ganz elementarer Weise positive, bauende und konservierende Anlage des menschlichen Geistes.

Er quillt aus innersten Geistesbrunnen, nicht aus dem Verstand, mit dem er nur medial zu tun hat (insofern bestimmte Verstandsoperationen zu einzelnen Feststellungen nötig sind), sondern aus der schöpferischen Intuition. Die erste Brunnenstube, in der er sich sammelt, ist das Bewußtsein und das Gedächtnis. Aber sobald er ans Licht getreten, wird er auch Wille und entfaltet emotionale Kräfte, die in der beharrlich dieselben Formen produzierenden Weitergabe des physischen Lebens innerhalb einer Art ihr Gleichnis haben. Die darin liegende Analogie berechtigt, von einer biologischen Funktion zu sprechen, die dem geschichtlichen Sinn im menschlichen Geistes- und Gemeinschaftsleben zukommt. Diese äußert sich näherhin als Ausdruck der Tatsache, daß das Individuum nur in der Kette seiner Art die Tatsache und die Möglichkeit des Daseins erfährt, daß also die Artgesetze die individuelle Existenz, so wie sie dieselbe bedingen, zugleich normieren und damit natürlich auch einschränken. Das organische Dasein, das irgendwie zielbezogene und zieldienende, ist alles, und das sporadische und vereinzelte ist nichts.

In den natürlichsten geschichtlichen Verbänden, in Familie, Geschlecht und Sippe, Stamm und Volk erfährt diese biologische Selbstverständlichkeit des historischen Sinnes ihre einfachste und alltägliche Ausgestaltung. Ist es nicht bezeichnend, daß eine Zeit, die Geschichte nur noch im relativistisch-auflösenden Sinn verstand, auch den Sinn für die primitivsten natürlichen und moralischen Zusammengehörigkeiten stark vermissen ließ? Derselbe rationalistische Relativismus schuf auch die internationalistischen Gedankengebilde in der Politik und die verschiedenen Theorien, die die natürlichen Verbände des sozialen Lebens vernichteten.

Das Bewußtsein des Eingeschlossenseins in eine historische Kette, der Zugehörigkeit zu einem lebendigen Organismus, der durch die Jahrhunderte reicht, ist kein leeres Gedankenwesen. Von einem künstlich geweckten und gesteigerten Zusammengehörigkeitsgefühl, wie es wohl zu Zeiten gepflegt wird — das, was Barrès treibt, gehört wohl schon dahin —, reden wir natürlich nicht. Das hat so wenig Wert wie alles Erzwungene, Treibhausgezogene und Konventionelle. Das lebendige urkräftige historische Bewußtsein aber reicht in alle Seelenregionen hinein, bis hinunter zum Instinkt. Es wirkt sondernd, ausscheidend, abstoßend, anziehend, angliedernd — kurz, es verrichtet alle Funktionen im Geistigen, die seinem biologischen Analogon im Physischen zugesprochen werden. Darum fehlt es unserer Zeit heute so an Geschlossenheit des geistigen und ethischen Strebens, weil sie die Sicherheit des Instinkts verlor, jenes sichere Wahl- und Ausscheidungsvermögen, das vor Zersplitterung und Zerfall bewahrt. Dieser Instinkt kommt aber allein aus dem geschichtlichen Sinn, der in den Linien dessen hält und führt, was unserer Kulturgemeinschaft angemessen ist und ihr als Nahrung dienen kann. Dies neurasthenische Hinundherfallen zwischen Indien und Zentralafrika, vermeintlicher Vergeistigung und Askese in Theosophie, Neubuddhismus und dazu wieder hysterischem Triebleben und allen übrigen Richtungen und Strebungen unserer sogenannten ‚Sucher', all das ist nur möglich bei völliger Instinktunsicherheit und geistiger Wurzellosigkeit. Wir haben keine geistige Art und Rasse mehr, sind monströse, völlig unorganische Einzelwesen, die nicht mehr spüren, wo ihre Nahrung liegt und wo sie Anschluß suchen können.

Sich als ein Glied eines historischen Ganzen fühlen, schützt gegen die Irrungen und Äffungen durch isolierte Triebe und wesensfeindliche äußere Zugkräfte. Aber Schutz ist noch zu wenig. Es muß auch Formkraft da sein, Energie, den Stoff zu gestalten. Auch das fließt aus dem historischen Bewußtsein. Adeliges Erbgefühl gestaltet die Welt, indem es das eigene Leben gestaltet. Der adelig hoch-

gemut verstandene historische Sinn regt das Ethos an, treibt zu vollwertigen Leistungen. Das ist der Sinn der Heroenverehrung, der gesunden Spannung der aufs Heldische und aufs Vorbild eingestellten Zeiten, wo freilich das leere Pathos oft neben der echten und fruchtbaren Erhebung wohnt.

Neben der Anspannung des Ethos muß stets die Leitung und Regelung der Schöpferkraft treten. Denn quellende Kraft hat von Natur eine Neigung zum Wuchern. Drum muß klarer Formtrieb in ihr walten, der das Wachstum normiert, es erst zur harmonischen Form und Gestalt bringt. Diese Form ist aber stets überliefert, ist geschichtliche ‚Belastung' in lebensförderndem Sinn.

Gewiß kann einmal auch in einer Periode nachlassender Schöpferkraft die normierende und formende Kraft der Überlieferung, weil sie die glühende Substanz, die sie zu gestalten hätte, nicht vorfindet, erstarrend wirken. Die Überlieferung allein ohne stets neu quellende Schöpferkraft führt nicht zum Leben, sondern zum Tod. Diese Grenze ist auch dem geschichtlichen Sinn gesetzt. Er darf sich nicht als Prinzip betrachten, muß im schwebenden Gleichgewicht mit dem Schöpfungswillen bleiben. Aber gegen eine ungebührliche Selbstherrlichkeit des Historischen liefert das Leben von selbst Waffen. Das Individuelle steht immer in stillem Kampf gegen die Art, strebt von ihr weg zur Eigengeltung und Eigengesetzlichkeit. Das neu Nachsprossende und schöpferisch Nachdrängende schiebt mit sanfter Gewalt die von der Tradition gesetzte Form beiseite, um dem kommenden Leben Raum zu schaffen. So vollzieht sich in Wechselwirkung zwischen Form und Kraft, Beharrung und Neuem das, was man in bestem Sinn Entwicklung heißt. Die Idee der Entwicklung muß in der Historie ihren Platz haben. Darin liegt ein gesunder Ausgleich. Aber es muß auch bei der Analogie bleiben: Entwicklung entfaltet nur keimhaft längst Gegenwärtiges, baut und bildet einen Organismus nach vorgebildeter Bestimmtheit aus, unter Angliederung und Einformung des Nahrungsstoffes, unter Rücksicht und Anpassung auf Äußeres, aber letzten Endes in unwandelbarer Treue gegen die geschichtlich grundgelegte Formgesetzlichkeit der Art. In der organischen Entwicklung wird nichts Wesenhaftes neu. Die biologische Entwicklungsgeschichte wird nach dieser Tatsache sich noch sehr korrigieren müssen, und die historische Entwicklungsansicht, wie sie besonders in der Geistes- und Religionsgeschichte üblich und geltend ist, verstößt mit jedem Schritt gegen die Analogie, von der sie sich doch Anschauung und Ausdruck bezogen.

Gegen die Verholzung der Geschichtsüberlieferung, deren Sinn und Zweck ja nur die Flüssighaltung geformten organischen Lebens ist, gibt es also natürliche Waffen. Im Geistesleben im engen Sinn wird zwar nicht die einzige, aber eine der schärfsten die **Kritik** sein, dasjenige rationale Hilfsmittel und Werkzeug des geschichtlichen Sinns, das am ehesten auch gegen ihn selbst gerichtet werden kann. Die Kritik stammt rein aus dem Verstand, ist durch ihn der historischen Anschauung, dem Traditionsinstinkt beigegeben, ein Gegengift, das der geschichtliche Sinn hervorbringt, um sich gegen Überwucherung des Bindenden und Belastenden in der Historie zu schützen. Die Kritik deckt falsche Ansprüche auf, lockert unberechtigte Bindungen, schafft den für das Wachstum des Neuen und für das Individuum nötigen Spielraum. Sie ist also ganz gesund, solange sie bleibt, was sie von Natur sein will, Schutz, Lockerung, Wachsamkeit. Gerät sie aber unter irgendeinen fremden, nicht in ihr selbst liegenden Zweck, wird sie Sklavin (etwa einer philosophischen oder andern Tendenz), so richtet sie Verderben an, frißt den ganzen historischen Sinn auf oder verkehrt ihn in sein Gegenteil, wie wir es in Tröltschs lehrreichem Bericht gesehen haben.

Besonders guten Nährboden findet eine ihrer Bestimmung entzogene und fremder Tendenz versklavte Kritik im Zersetzungsgebiet relativistischer Philosophie. Beide, Relativismus als philosophische Einstellung und Kritik als historisches Werkzeug, stammen aus derselben geistigen Region, der ‚ratio', die beim ersten schon zum Rationalismus geworden, beim andern leicht werden kann. Darum finden sie sich im ‚Historismus' so gern zum zerstörenden Bunde zusammen. In ihm haben beide tatsächlich zu einer Kritik geführt, die schon ins Stadium der Selbstzerstörung vorgeschritten ist. Soweit es sich da um einen reinen Wissenschaftsvorgang handelt, mag alles sich selbst überlassen bleiben und die Läuterung und Gesundung den vorausgehenden Verfall zur Voraussetzung haben. Soweit aber eine Lebenskrisis der Zeit in Frage ist, vermögen wir Tröltschs Ausweg nicht als rettend anzusehen, da er aus der hauptsächlichen und ursächlichen Mißlichkeit nicht herausführt, aus dem Relativismus. Wohl aber finden wir, auch auf die Gefahr des Vorwurfs der Mittelalterlichkeit, daß eine neue Belebung des wirklichen und lebendigen historischen Sinns helfen könnte. Wenn das katholisch ist (aber nicht ‚neukatholisch', man vergleiche nur die Stellung, die die Historie schon bei Irenäus, Tertullian, Augustin einnimmt, und etwa noch die kritische Virtuosität eines Hieronymus), so dürfte es trotzdem richtig sein und sollte keinen Kulturphilosophen erschrecken. Denn eine etwa befürchtete ‚autoritäre' Hinterhältigkeit ist nicht dabei; es geht vielmehr alles streng denkerisch und geistig dabei zu.

Rundschau

Zeitgeschichte

Der europäische Gedanke beginnt wieder aufzuleben. Neben dem begreiflichen, aus Ermattung stammenden Nachkriegspazifismus, der da brüllt ‚Nie wieder Krieg!', regt sich auch wieder gesunder, durchaus nicht schwächlicher, sondern schöpferischer Europäismus, eine Geisteshaltung, aus der heraus Max Scheler schon mitten im Kriege (in seinem zu Unrecht vergessenen Kriegsbuche ‚Der Genius des Krieges') von der geistigen Einheit Europas reden konnte. Auch ihr Wiedererwachen ist in einem tieferen Sinne Frucht des Krieges, war doch dieser ‚Welt'krieg, worauf wiederum Scheler aufmerksam machte, das erste Gesamterlebnis der ganzen Menschheit, ja, mehr als das, er war solidarische Gesamtschuld, wenn auch nicht der Menschheit, so doch jedenfalls Europas. So ist auch hier vielleicht — trotz des akuten französisch-deutschen Gegensatzes — durch Blut und Eisen eine höhere Einheit zwar nicht geschaffen, aber doch vorbereitet worden. Europa wird wieder als Einheit erlebt, und immer deutlicher zeigen die wirtschaftlichen Tatsachen der Nachkriegszeit auch dem Blinden und Verblendeten seine Solidarität. Auf das seelische Erlebnis, das durch planmäßige Pflege in den Einzelseelen noch auszubilden und zu vertiefen wäre, und auf die wirtschaftlichen Zusammenhänge gründet Graf Hermann Keyserling bei Beantwortung der Rundfrage der ‚Revue de Genève (Oktoberheft) über ‚Die Zukunft Europas' seine europäischen Hoffnungen auf ‚eine neue Welt, die im Entstehen begriffen ist'. Wenn er freilich durch einen Hinweis auf ‚den Internationalismus der Wissenschaft, der Volkswirtschaft und des Rechtes' die Behauptung zu rechtfertigen versucht, wir gingen ‚offenbar einer Renaissance oder vielmehr einer Reinkarnation des Mittelalters entgegen', ‚einer „Konversion", tiefer als die, welche einst die heidnische Welt in eine christliche verwandelte', so scheint das doch etwas hoch gegriffen und zeugt von geringem Verständnis für die Tiefen des Glaubens, aus denen allein berechtigte Hoffnung auf Erneuerung mittelalterlich-christlichen Geistes emporquellen kann. Als Christen, die auch in trüben Zeiten am unerschütterlichen Glauben an die Gnade Gottes festhalten, werden wir ja den Gedanken keinesfalls von der Hand weisen, daß der kühne Traum, den Novalis in dem Manifest ‚Die Christenheit oder Europa' niederlegte, im Verlauf der Geschichte noch einmal Wirklichkeit werden könnte. Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich. Doch ein Keyserling hat kein Recht zu solchen Hoffnungen. Rein menschlich gesprochen und von nüchternen Erwägungen ausgehend, wird man für die nächsten Jahrzehnte wenigstens Robert de Traz zustimmen müssen, der im gleichen Heft die Frage aufwirft: ‚Gibt es ein Europa?' und ein Wiedererstehen der Christenheit für unmöglich erklärt. Die Zwiespältigkeit der religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen wird sich nicht im Handumdrehen überwinden lassen, jedenfalls nicht durch rein menschliche und natürliche Kräfte. Auch die zweite Form, welche die Einheit Europas nach dem Zerfall der Christenheit annahm, die kulturelle und politische Hegemonie einer einzigen Nation — Frankreichs —, hält de Traz für unwiederbringlich verloren. Und doch verzweifelt er nicht am europäischen Gedanken. Er hält ein neues, föderalistisches Europa für möglich, auf die Schweiz als Vorbild verweisend, den einzigen übernationalen Staat, der uns nach dem Zusammenbruch Österreich-Ungarns noch geblieben ist. Wie der föderalistische schweizer Staatsgedanke im Grund der deutsche ist, so sind auch diese

ganzen Ausführungen von echtem deutschen Kosmopolitismus getragen, wenn der Verfasser auch das Problem vom Geistigen etwas sehr ins Praktische verschiebt, so daß das Ganze auf ein gegenseitiges Dulden naturgegebener Unterschiede in einer Art Rückversicherungsvertrag hinausläuft. ‚Ich lasse die Basler Bier trinken', so schreibt er, ‚unter der Voraussetzung, daß ich Wein trinken kann; damit sie mich nicht zwingen, wie sie Deutsch zu sprechen, habe ich nichts dagegen, daß sie nicht Französisch sprechen. Das ist der erste Punkt: es als naturgemäß zu dulden, daß mein Nachbar nicht genau mit mir übereinstimmt. Und der zweite: mein Nachbar und ich, wir wollen trotz aller Unterschiedlichkeit zusammenleben... Das hindert uns nicht, übereinander zu klagen, uns zu streiten; aber hinter all unseren gegenseitigen Beschuldigungen verbirgt sich der Glaube, daß es gut, daß es nötig ist, daß die Schweiz bestehen bleibe.'

Das klingt banal, aber es ist zeitgemäß. Ohne das Band eines allumfassenden Glaubens wird sich die Einheit Europas zunächst wohl nur auf der Basis des praktischen Einvernehmens, des ‚Lebens und Lebenlassens' finden lassen. Daß es sich aber doch um Wesentlicheres und Geistigeres handelt als um Bier und Wein, nämlich um den gemeinsamen europäischen Geist, wie ihn besonders Max Scheler in dem eingangs erwähnten Aufsatz dem orientalischen gegenüber herausgearbeitet hat, das zeigt der Schluß des Artikels von de Traz, wo es heißt: ‚Zu behaupten, daß die Nationalitäten unversöhnliche Gegner seien, das hieße, daß der heilige Ludwig nur Franzose gewesen, Dante nur Italiener, Goethe nur Deutscher; das hieße unseren Geist verkümmern lassen, unser Erbe vergeuden. Die Jahrhunderte, denen wir entstammen, haben gewisse sittliche Begriffe herausgearbeitet, zu denen wir uns alle bekennen: die Ehre des Edelmannes oder des Gentleman, die Freiheit des Einzelnen, die Idee des Rechtes und manches andere; wollen wir aus wechselseitigem Mißtrauen auf diese gemeinsame Sprache verzichten?... Europa wird leben, wenn wir es wollen. Wollen wir es nicht, dann müssen wir uns auf die schmählichste Barbarei gefaßt machen.'

Es ist kein Zufall, daß diese Ausführungen heute in einer Westschweizer Zeitschrift stehen, nicht in einer deutschen. Deutschland wäre seiner Geschichte, seinen besten Überlieferungen und seiner geographischen Lage nach wohl am ehesten berufen, beim Aufbau eines föderalistischen Europa Führer zu sein. Doch seine gegenwärtige Lage erlaubt es ihm nicht. Ein Volk, das, unter der Aegide eines sogenannten Völkerbundes durch gewissenlose Knechtung und Ausbeutung bis an den Rand des Abgrundes gebracht, trotz allem immer wieder den Vorwurf hören muß, es entziehe sich böswillig seinen Verpflichtungen, ein Volk, das als alleiniger Sündenbock für die Gesamtschuld des ganzen Erdteils schwer büßen soll, ein solches Volk soll ja gewiß den europäischen Gedanken nicht geradezu verleugnen — das wäre bedauerlich, allerdings nach Lage der Dinge psychologisch nur allzu begreiflich —, aber es muß sich doch, sei er auch noch so tief in seinen edelsten Traditionen verwurzelt, bei seiner Erörterung große Zurückhaltung auferlegen. Ein allzu starkes Eintreten für kosmopolitische Ideen würde ihm von den Chauvinisten diesseits und jenseits des Rheins nur als Schwäche ausgelegt oder gar als raffinierter Versuch, durch kulturelle Anbiederung sich wirtschaftlichen Verpflichtungen zu entziehen, keinesfalls also wesentlich zum Wachstum dieser Ideen beitragen. Auch hat gerade Deutschland bei dem Verhalten des übrigen Europa und zumal des Völkerbundes ihm gegenüber kaum Anlaß zu einem aufrichtigen Eintreten für den Europäismus.

Um so erfreulicher ist es, daß zu einer Zeit, wo es Deutschland versagt ist, seinen

eigentlichen Beruf zu erfüllen, in Frankreich, der Hochburg des militaristischen Nationalismus, der europäische Gedanke sich wieder zu regen beginnt. In der ehemaligen Zisterzienserabtei von Pontigny, einem kleinen Dorf in Burgund, wo Professor Paul Desjardins im Jahre 1910 sommerliche Zusammenkünfte (entretiens d'été) geistiger Menschen aus allen Ländern ins Leben rief, haben im August und September 1922 zum ersten Male nach dem Krieg wieder solche europäische Gespräche stattgefunden. Auch hierüber berichtet Robert de Traz in der ‚Revue de Genève'. Doch hören wir lieber, was ein deutscher Teilnehmer, Professor Ernst Robert Curtius, im ‚Neuen Merkur' (Novemberheft) über den Geist dieser Tagung sagt: ‚Professor Desjardins, der Rektor der École Normale supérieure von Sèvres, als Gelehrter, als Kritiker, als Lehrer eine autoritative Persönlichkeit, ist einer der Gründer der „Union pour la vérité", die in dem durch Partei- und Kulturkämpfe zerklüfteten Frankreich der Dreyfus-Affäre sich dem Werk geistiger und sittlicher Erneuerung im Sinne eines unbestechlichen, den Leidenschaften entrückten Wahrheitsethos widmete. Sein Gedanke war der, den Rahmen, den die Zisterzienser des 12. Jahrhunderts geschaffen, einer geistigen Lebensgemeinschaft unserer Zeit dienstbar zu machen... Wie die wissenschaftlichen Kongresse wollen die „Entretiens d'Été" einen internationalen Treffpunkt schaffen, der Kennenlernen und Fühlungnahme für die Angehörigen verschiedener Nationen gestattet. Aber Organisation, Technik und Geist von Pontigny sind doch wieder ganz anders.... Nicht Fachmenschen treffen sich (seien es Gelehrte, Politiker oder Soziologen), sondern Menschen schlechthin. Die Lebensgemeinschaft, die Spaziergänge, die gemeinsamen Abendstunden, fern aller Großstadtunruhe, unmerklich durchwirkt von dem Eindruck großer Geschichte und friedvoll schöner Landschaft — das macht die Atmosphäre von Pontigny aus. Hier gibt es keine organisierte Belehrung, keine Kurse oder Vorträge, kein Schema und keine Statuten. Keinerlei Voraussetzungen im Sinne irgendeines politischen oder sonstigen Bekenntnisses werden gemacht. Ein geistiger Kosmopolitismus und eine freie und kritische Spiritualität bestimmen die Haltung der Teilnehmer. Es ist ein Austausch lebendiger Menschen, eine Freundschaft... Zweierlei war für die Gespräche von Pontigny besonders charakteristisch: man stritt nicht und man war nicht in einem Literaten-Milieu. Gewiß wurden die mannigfachsten Anschauungen laut, aber immer blieb der Austausch eine Unterhaltung, nie wurde er zum Meinungsstreit oder zur ideologischen Debatte. Jeder strebte vom eigenen Standpunkt aus immer zu einem gemeinsamen Mittelpunkt. Die französische Kunst der Konversation zeigte sich in ihrer instinktsicheren Kultur. Gesellige Bildung, um eine Goethesche Formel zu brauchen, war der sichere Boden, auf dem man sich bewegte und auf dem ein Ausgleiten unmöglich war.'

‚Als ich einige Wochen später', fährt Curtius fort, ‚in der alten Abtei von Brauweiler im Rheinland vor dem Altar stand, der auch hier die Erinnerung an Bernhards Kreuzpredigt festhält..., und als ich dann in Köln die Anbetung des heiligen Bernhard vor der Mutter Gottes vom Meister des Marienlebens sah, fühlte ich, bereichert um die französischen Eindrücke, die geschichtliche Einheit unseres Okzidents. Hier im Rheinland freilich trägt die Anwesenheit der Franzosen nicht, wie sich die französische Regierungspolitik erhofft, zu einer „kulturellen Durchdringung" bei, sondern sie bewirkt das genaue Gegenteil: ein entrüstetes und stolzes Abrücken. Es ist nicht paradox, zu behaupten, daß nichts die Kluft zwischen Franzosen und Rheinländern (und Deutschen überhaupt) so vergrößert wie die Wirksamkeit Frankreichs am Rhein. Man kann fast sagen, daß das Bild, welches der rheinische Deutsche von

Frankreich gewinnt, ein verzerrtes ist, und daß er darüber für das andere Frankreich blind wird. In Pontigny können deutsch-französische Gespräche geführt werden. Am Rhein wäre das unmöglich. Aber es ist gut, wenn solche Gespräche zustande kommen. Das bleibt wahr, auch wenn man sich von der Versuchung gänzlich frei weiß, ihre Bedeutung zu überschätzen. Nichts geht in der sittlichen Welt verloren.' —r.

Die Diktatur ist ein Begriff, der hauptsächlich in der Einschränkung ‚Diktatur des Proletariats' zu den Verwirrung stiftenden Modeschlagworten unserer Zeit gehört. Es ist zu begrüßen, daß Schmitt-Dorotic in seinem klassischen Werke ‚Die Diktatur von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf (Duncker & Humblot, München und Leipzig 1921) den ersten Versuch unternimmt, philosophisch und rechtshistorisch zum Wesen der Sache vorzubringen und, der betäubenden Vielseitigkeit des Begriffes nachgehend, mit erstaunlichem Wissen und seltener Tiefe alle die Ausnahmen vom normalen, regelmäßigen Vollzug der Staatsgewalt, die als Diktatur im weitesten Sinne des Wortes angesehen werden können, bis in die feinsten Verästelungen hinein verfolgt. Das Wesentlichste in den Ausführungen des Verfassers ist die Unterscheidung der kommissarischen und der souveränen Diktatur. Im allgemeinen erscheint als kommissarische Diktatur jene Gewalt, die im Rahmen einer bestehenden Staats- und Regierungsform und durch diese beauftragt und autorisiert, besondere Aufgaben zu erfüllen hat. Abgesandte der königlichen und kaiserlichen Gewalten, nicht zuletzt auch die missi und legati der Kirche, des Heiligen Stuhles, haben im Laufe der Jahrhunderte in zahllosen Fällen das ausgeübt, was, gemessen am Maßstabe des Herkömmlichen und Bestehenden, als Diktatur bezeichnet werden kann. Es ist ein besonderer Vorzug der feinsinnigen Untersuchungen, daß das vielfach sonst in rechtshistorischen und rechtsphilosophischen Veröffentlichungen zum Schaden der klaren und erschöpfenden Erfassung des Stoffes völlig vernachlässigte Gebiet der kirchlichen Gesetzgebung und Verwaltung und der theologischen Literatur ausführlich mit in die Betrachtungen einbezogen worden ist. Der Verfasser kommt dadurch zu einer ebenso souveränen Beherrschung des gesamten Stoffes, wie sie die Werke eines Joseph Kohler auszeichnet. Augustinus und Thomas von Aquin erscheinen neben Rousseau, Hobbes, Bodin und Blanqui. Neben der kommissarischen Diktatur taucht schon in den Ausführungen mancher Rechtsphilosophen, mehr aber noch in den geschichtlichen Entwicklungsformen des Staatslebens, dann die souveräne Diktatur auf, wohl zum ersten Male in reiner Form verkörpert bei Cromwell. Sie stützt sich nicht auf den Auftrag einer schon bestehenden, anerkannten Gewalt, sondern schafft sich formell und materiell zunächst selbst das Recht; ihr Zweck ist nicht, eine bestehende Staats- oder Regierungsform mit außerordentlichen Mitteln zu erhalten und durchzusetzen, sondern eine wesentlich von der bestehenden verschiedene herbeizuführen. Besonders geistvoll sind die Darlegungen des Verfassers über die Diktatur Cromwells. Gerade für unsere Zeit ist es sehr interessant zu sehen, wie dieser Staatsmann instinktiv das gesunde rechtsphilosophische Empfinden hatte, daß auch seine Macht, die vollendete souveräne Diktatur, zur Begründung ihrer Autorität einer überweltlichen Ordnung, einer weiteren Legitimierung außerhalb der nackten, brutalen Gewalt bedürfe. Bei wiederholten Anlässen betonte Cromwell ausdrücklich, daß er, wenn nötig auch gegen den im Parlament verkörperten Volkswillen eine ihm von Gott gestellte Aufgabe zu erfüllen habe. In der damaligen Zeit war eben noch das Bewußtsein wach, daß aus dem autonomen

Menschen mit all seinen Leidenschaften und Schwächen auf die Dauer keine Autorität, auch keine Staatsautorität abgeleitet werden und daß der Staat weder als absolutistischer Staat der uneingeschränkten Fürstengewalt, noch als demokratischer Staat des souveränen Volkswillens die Quelle und letzte Begründung des Rechtes sein könne.

Schmitt-Dorotic schließt mit einer außerordentlich geistvollen Erörterung des Artikels 48 der Weimarer Verfassung und der durch ihn dem Reichspräsidenten eingeräumten Diktaturgewalt. Auf das Problem der Diktatur des Proletariats geht er nicht ein. Dieses den Tag beherrschende Schlagwort greift eine Schrift des Freiburger Professors Karl Diehl auf: ‚Die Diktatur des Proletariats und das Rätesystem.' (Jena, Gustav Fischer 1920.) Karl Marx, auf den sich alle neuzeitlichen sozialistischen Bewegungen in den verschiedenen Ländern in ihrer Ideenarmut berufen, — sogar der Bolschewismus sucht darzutun, daß er im Geiste eines Marx weitergearbeitet habe, — hat allerdings das Schlagwort von der Diktatur des Proletariats schon gebraucht, jedoch in einem Sinne, der keineswegs der praktischen Durchführung durch den Bolschewismus entspricht. In der spezifisch russischen Form hat die Diktatur des Proletariats eine doppelte Seite, eine politische und eine wirtschaftliche. In politischer Hinsicht soll durch die Diktatur des Proletariats eine ganz neue Regierungsform geschaffen werden (also souveräne Diktatur!), das sogenannte Rätesystem. In wirtschaftlicher Beziehung soll zuerst der Sozialismus, dann der Kommunismus verwirklicht werden.

In politischer Hinsicht übt die zur Herrschaft kommende Arbeiterklasse die einzige Macht aus; hierin liegt das Wesentliche am russischen Rätesystem, wobei zu betonen ist, daß weder die Arbeiter- und Soldatenräte des revolutionären Deutschland, noch gar die Betriebsräte unserer Gesetzgebung begrifflich etwas mit dem Rätesystem im russisch-bolschewistischen Sinne zu tun haben. Lenin definiert die Diktatur des Proletariats als eine auf die Gewalt gegründete Herrschaft, die an keinerlei Gesetze gebunden ist, und bezeichnet als das Wesen des Rätesystems, daß die Massenorganisation der Arbeiterklasse die Stütze und einzige Grundlage der ganzen Staatsmacht und des ganzen Staatsapparates ist.

Die wirtschaftliche Bedeutung der Diktatur des Proletariats äußert sich in verschiedenen Auswirkungen. Zunächst bekommt die Arbeiterklasse die Verwaltung der gesamten Produktion; der Handel wird durch eine proletarische Einrichtung für die Verteilung der Produkte ersetzt, die allgemeine Arbeitspflicht eingeführt und die kommunistische Gesellschaft als Endziel erstrebt. ‚Durch die Diktatur des Proletariats zum Kommunismus, das ist die Losung unserer Partei', sagt Bucharin. Nebenbei bemerkt, wenn die Sowjet-Regierung in der Deklaration der Rechte verfügt: ‚Die russische sozialistische föderative Räterepublik erklärt die Arbeit als Pflicht aller Bürger der Republik und verkündet die Losung: Wer nicht arbeitet, hat kein Daseinsrecht', so läßt sich dasselbe, gewiß erstrebenswerte Ziel allerdings nicht im Sinne einer kommunistischen Gesellschaftsordnung und durch Zwangsgewalt, sondern als sittliche Forderung schon mit dem Pauluswort im 2. Brief an die Thessalonicher erreichen.

Es fragt sich nun, inwieweit kann Marx für die Diktatur des Proletariats im bolschewistischen Sinne in Anspruch genommen werden? Wenn auch richtig ist, daß er an verschiedenen Stellen die Forderung nach der Diktatur des Proletariats mit Klassenkampf aufgestellt hat, so sind doch grundsätzliche Gegensätze festzustellen. Zweifellos ist der Begriff bei Marx und den Bolschewisten verschieden. Diehl weist vor allem eingehend nach, daß Marx trotz verschiedener Ähnlichkeiten in der Ausdrucksweise den Weg der Gewalt nicht gewollt hat und schon auf

Grund seiner materialistischen Geschichtsauffassung zu einer evolutionistischen Auffassung kommen mußte. Die bolschewistische Richtung müßte sich eher auf den französischen Sozialisten der Kommunezeit, August Blanqui, stützen. Auch Engels hat an dem sozialdemokratischen Programmentwurf von 1891 eine Kritik geübt, die eine absolute Gewaltaktion entschieden ablehnt und eine friedliche Umwandlung der alten Gesellschaft als durchaus möglich hinstellt. Die Diktatur bei Marx steht nicht im grundsätzlichen Dauergegensatz zur Demokratie. Er will sie nur als Übergangsstadium und nicht zur Schaffung einer neuen Regierungsform, sondern zunächst nur zur Durchführung der demokratischen Grundsätze; allerdings eine Auffassung, die heutzutage praktisch nicht von allen Anhängern des marxistischen Systems geteilt wird. Auch der Internationalismus bei Marx ist grundverschieden von dem des Bolschewismus. Bei Marx beschränkt sich der Internationalismus auf den gleichfalls aus der materialistischen Geschichtsauffassung hervorgehenden Gedanken, daß in allen Ländern die gleichen Ursachen die gleichen Wirkungen automatisch hervorbringen werden, während der Bolschewismus in aggressiver Form einen Sieg des Sozialismus seiner Prägung in allen Ländern herbeizuführen sucht.

Nach Erörterung dieser Verschiedenheiten in den Auffassungen bei Marx und dem Bolschewismus untersucht Diehl die praktische Stellungnahme der sozialistischen Gruppen in Deutschland zur Diktatur des Proletariats. Die MSP. lehnt eine solche ab; die USP. will das Rätesystem, aber unter Ablehnung der terroristischen Taktik, wenigstens durch die offiziellen Parteistellen; die KPD. verlangt die Diktatur des Proletariats mit Bereitschaft auch zum Terror. Die Anarchisten wollen eine staatenlose Gesellschaft, im Gegensatz zum Bolschewismus, der zwar den Kommunismus, aber mit Aufrechterhaltung staatlicher Formen zu erreichen strebt. Hier sei ergänzend eingeschaltet, daß der erste nach dem Erscheinen des Diehlschen Buches abgehaltene Sozialistische Parteitag in Görlitz 1921 sich sehr eingehend und in heißen Kämpfen mit der Frage des Klassenkampfes beschäftigte. Während Cunow auf Grund der Parteigestaltung, die heute die verschiedensten Stände umfasse, den programmatischen Klassenkampf als fossil ansieht und ihn höchstens noch als bloßes Wort ohne sachliche Bedeutung aus historischen Erinnerungen heraus im Parteiprogramm sehen will, versuchte Friedr. Stampfer, dessen Entwurf der endgültigen Fassung des Parteiprogramms hauptsächlich zugrunde gelegt wurde, dem Klassenkampf bei Aufrechterhaltung seiner sachlichen Bedeutung auch in der Jetztzeit wenigstens eine möglichst harmlose Auslegung zu geben.

In einer kritischen Schlußbetrachtung faßt Diehl nochmals das Ergebnis seiner Untersuchungen zusammen. Wenn Lenin, Trotzki, Bucharin und die anderen Hauptführer des Bolschewismus noch so oft betonen, daß sie nur die Vollstrecker Marxscher Forderungen seien, so ist das doch ein Irrtum. Vor allen Dingen ist es die völlige Ablehnung des Entwicklungsgedankens, der das Fundament der Marxschen Lehre bildet, worin nach Diehl das Gegensätzliche entscheidend hervortritt. Was endlich die praktische Durchführung des bolschewistischen Programms anlangt, so ist bei Anerkennung aller außen- und innenpolitischen Schwierigkeiten doch unzweifelhaft ein vollständiger Fehlschlag des bolschewistischen Gedankens festzustellen. Interessante Belegstellen lassen ersehen, wie selbst Lenin und Trotzki zugeben, wie sehr man durch die Erfahrungen enttäuscht ist. Allerdings hat es nicht den Anschein, als ob die Gewalthaber in Rußland dadurch zu einer grundsätzlichen Revision ihrer Anschauungen gekommen wären; bezeichnend für die Mentalität auf dieser Seite auch jetzt noch ist der vor kurzem in der Tagespresse veröffent-

lichte Brief Trotzkis an Anatole France, der in seiner brutalen Anmaßung noch kein ideelles Zugeständnis an die praktischen Mißerfolge des bolschewistischen Systems wahrnehmen läßt.

Seine eigene Ansicht faßt Diehl in durchaus zutreffender Weise dahin zusammen, daß das Rätesystem einen sehr berechtigten Kern enthält. Er sieht ihn in der stärkeren Heranziehung Sachverständiger bei der parlamentarischen und politischen Arbeit; der an sich richtige Gedanke einer berufsständischen Vertretung in den Parlamenten neben den aus allgemeinen Wahlen hervorgehenden Vertretern ist im Rätesystem in ganz unzureichender Weise zu verwirklichen versucht worden. Unbestreitbar gesund aber ist der Grundgedanke auch der bolschewistischen Befürworter des Rätesystems, daß nicht nur die reinen Politiker die Politik beherrschen sollen, sondern daß auch sachkundige Vertreter aus Landwirtschaft, Industrie und Verkehr mitberaten und mitverwalten sollen. Sonach ist die Diktatur des Proletariats nach der politischen Seite im Sinne des Rätesystems wenigstens entwicklungsfähig im Rahmen vernünftiger, praktisch durchführbarer Reformen der Verwaltung und Gesetzgebung. Dagegen steht jetzt schon fest, daß bei der Verwirklichung der wirtschaftlichen Ziele die Diktatur des Proletariats vollständig Schiffbruch gelitten hat. An Stelle der angestrebten Diktatur einer ganzen Klasse ist praktisch die Diktatur Einzelner getreten. Auch der Gedanke an die allgemeine Arbeitspflicht muß in anderer Weise durchgeführt werden, als wie es der Bolschewismus versucht hat. Mit Recht betont Diehl, daß die Arbeitspflicht eine sittliche Pflicht sein muß; denn ebenso wie ein Recht auf Arbeit kann eine Pflicht zur Arbeit verfassungsmäßig nur festgelegt werden, wenn die Volkswirtschaft kommunistisch organisiert ist. Was uns heute nottut, das sind starke Persönlichkeiten im wirtschaftlichen und politischen Leben, und die wachsen nicht unter der Schablone und der öden Gleichmacherei des Bolschewismus heran.

So ergeben die beiden Schriften von Schmitt-Dorotic und Diehl nebeneinander ein sich notwendig ergänzendes, überaus anschauliches und wertvolles Bild von einem der Hauptprobleme unseres politischen Lebens.

Dr. Otto Hipp.

Politische Bildung. Seit dem Krieg und der Revolution ist die Politik in Deutschland Sache von Hinz und Kunz geworden. Jeder Schuljunge darf sich mit ihr abgeben. Wer eine Zeitung lesen kann, fühlt sich auch schon in der Lage, ein sachkundiges Urteil abzugeben, natürlich besonders über die Unfähigkeit der leitenden Staatsmänner. Während vor dem Krieg das deutsche Volk das politisch uninteressierteste Europas war, höchstens noch vom russischen übertroffen, ist jetzt die Alleswisserei in dem bisher gröblich vernachlässigten Gebiet wie eine Seuche über uns gekommen. Dabei schützt die behördlich abgestempelte ‚Bildung‘ nicht vor dümmster Kannegießerei. Ja, man hört sogar munkeln, daß nicht einmal die Zugehörigkeit zu einem Parlament die Gewähr gibt, daß nicht haarsträubende Spießereien aus autoritativem Munde fließen. Vielleicht erklärt es sich daraus, daß einzelne politische Parteien die Führung der Politik und die Entscheidung in wichtigen Fragen von der Parlamentsfraktion auf den Landesausschuß übertragen haben! Denn dieser schöpft rein und unmittelbar aus dem schöpferischen Quell der ‚Volksstimme‘. Das heißt man dann positive und nicht bloß formale Demokratie.

Die Parteien, in deren Führungsaufgaben auch die Pflicht zur politischen Erziehung liegen würde, versagen in diesem Punkte ebenso wie die Presse. Die politische Unbildung und Unreife ist in Deutschland ärger als je zuvor. Nüchterne Kenntnisse über die bestimmten

Aufgaben und realen Mittel der Politik sind nicht vorhanden. Nur sie könnten einem zielbewußten politischen Willen Richtung und Weg weisen. Aber nicht einmal ein politischer Wille ist da — nur Wünsche und Wollungen, die sich mehr im Unterbewußten und Halbbewußten abspielen und um Nebensachen drehen, und die sich in Phantasiegebilden und in gefühlsmäßigen Urteilen entladen, letzten Endes alle um das Lob der guten alten Zeit gruppiert, deren Unzureichendes und Quälendes längst vergessen ist, während die billigen Weißwurstfrühschoppen noch im Gedächtnis haften blieben und dort ein inniges Bündnis mit Monarchie, Schwarzweißrot, Flotte und schimmernder Wehr eingingen.

Wo anfangen, um aus dem schier unentwirrbaren Knäuel der philiströsen Gefühlspolitik herauszukommen? Ein Universalmittel gibt es nicht. Es gilt jede Gelegenheit zu benützen. Aber die Grundlage von aller politischen Volksbildungsarbeit muß gediegene politische Literatur sein. Das Staatslexikon der Görresgesellschaft wird in vielen grundsätzlichen Fragen Führer sein können. Man hat das Gefühl, daß selbst katholische Politiker und Publizisten es im Büchergestell verstauben lassen.

Als ein moderneres und auf die besondere Lage der Nachrevolutionszeit eingestelltes Bildungsmittel empfiehlt sich die dritte Auflage des „Handbuches der Politik", herausgegeben von G. Anschütz, F. Berolzheimer, G. Jellinek, M. Lenz, F. v. Liszt, G. v. Schanz, E. Schiffer u. A. Wach (Berlin 1921, Verlag Walther Rotschild). In vier Bänden will sich da eine Enzyklopädie des politischen Wissens auftun, die ebenso sehr die praktischen Aufgaben wie die theoretischen Grundlagen und historischen Voraussetzungen unserer Gegenwartspolitik berücksichtigt. Die lexikale Form der Stoffdarbietung ist vermieden. Vielmehr wurde eine systematische Einteilung vorgezogen und jeder Unterabschnitt einem anderen Verfasser übertragen. Dadurch verliert das Werk an Geschlossenheit und Einheitlichkeit, naturgemäß auch an der fast unpersönlichen autoritären Geltung, die z. B. dem Görreslexikon eignet. Aber auch bei geschlossenerer Form hätte das Werk die innere Geschlossenheit und Ebenmäßigkeit des Görreslexikons nie erreichen können, da es nicht wie dieses auf dem Grund einer festen Weltanschauung aufgebaut ist. Die Ideengrundlage des Handbuches der Politik ist liberal, und zwar in verschiedener politischer und wirtschaftspolitischer Abschattung: vom Nationalliberalen über den Demokraten zum Sozialisten erstrecken sich seine Mitarbeiter. Auch die wissenschaftliche und schriftstellerische Höhenlage ist nicht in allen Beiträgen gleich: manches Leitartikelmäßige steht neben vertieften wissenschaftlichen Überblicken; an trockene Statistik reiht sich ethischer und prophetischer Schwung; leblose Schulweisheit wird abgelöst durch echten staatsmännischen Geist.

Am wenigsten beistimmen wird man vom Standpunkt der christlichen Staatsphilosophie aus zum 1. Band, der den grundsätzlichen Teil darstellt. Hier kommt der Liberalismus, der das Ganze durchzieht, am klarsten zum Ausdruck. Die Frage der sittlichen Einordnung und Bewertung der Politik werden wir ganz anders beantworten müssen, als Berolzheimer S. 18. Immerhin tritt auch er der ‚anethischen' Politiktheorie entgegen, die gar, wie Treitschke, ihren Standpunkt für vereinbar mit dem Christentum hielt, ähnlich wie unsere alldeutschen Kraftmeier von heute. Rückhaltlos zustimmen kann man dagegen Onckens treffenden Ausführungen über ‚Politik als Kunst'. Was er S. 9 sagt: ‚Die bitteren Klagen der letzten Jahre über die mangelnde politische Erziehung der Deutschen haben anscheinend wieder die Folge, daß man mit allen erdenkbaren pädagogischen Mitteln die Elemente eines enzyklopädischen Wissensstoffes über Politik aus-

breitet', sollte man über die gesamte politische Publizistik und Vortragstätigkeit in unserem Vaterland schreiben. Die Gegner des überwuchernden Parlamentarismus werden S. 13 f. angenehme Zustimmung finden: Der Fraktionsbetrieb mit seiner Bürokratie hat bisher ,nur Mittelmäßigkeiten und nicht schöpferische Persönlichkeiten emporgehoben'. Aber ein Staatspräsident, der doch wieder nur das Produkt parlamentarischen Marktens sein wird, da er ja von der Parteien Gnade sein muß und nicht aus dem ,schöpferischen' Schoß des Volkes emporsteigen kann, wie ein Gott aus den Wellen des Meeres, hilft dagegen auch nichts, solange unsere Zeit eben überhaupt nur über kleinkalibrige Menschen verfügt.

Auch zu den grundsätzlichen Abschnitten über Staatsformen und Staatsaufgaben und die Grenzen der Staatsgewalt wäre vom christlichen und katholischen Standpunkt aus manches zu erwidern und hinzuzufügen. Ganz besonders betonen muß man vor dem von Presse und Rednern verwirrten politischen Laienpublikum, daß Demokratie und Monarchie weder logische Antithesen noch inhaltliche Gegensätze sind. Sie werden aber immer als solche verwendet, sogar von Reden und Schriften, die angeblich für Klarheit und Grundsatzfestigkeit arbeiten wollen.

Die ganze politische Bildungsarbeit an unserem Volk muß auf der Grundlage eines gründlichen geschichtlichen Wissens aufbauen. Insbesondere ist es wichtig, die von der Parteidialektik gehandhabten geschichtlichen Entstellungen und Mißdeutungen der entscheidenden Vorgänge im Krieg und in der Revolution zu beseitigen. Wir begrüßen in diesem Sinne den geschichtlichen Band des Werkes (II.) ganz besonders. Gewiß wäre es taktisch besser gewesen, die darin geleistete wertvolle Aufklärungsarbeit nicht von parteipolitisch abgestempelten Kräften (z. B. Konrad Hänisch, Max Cohen, Erich Kuttner) besorgen zu lassen. Aber auch der unparteiische Geschichtsforscher muß zugeben, daß die Feststellungen über die Ursachen des Zusammenbruchs und der Revolution, über deren einzelne Stufen, durchaus stichhaltig sind. Es ist richtig, daß die Revolution ein Elementarereignis war, das aus weitverzweigten Bedingungen entstand, denen gegenüber die aktiven Bemühungen um einen Umsturz ganz belanglos waren.

Zum Band über die politischen Zukunfts- und Gegenwartsaufgaben (III.), der u. a. auch eine Charakteristik der Parteien gibt und die einzelnen verfassungsmäßigen Faktoren des politischen Lebens kennzeichnet, wäre nur zu sagen, daß natürlich gerade hier jeder Tag neuen Stoff bringt und ein Buch vom vorigen Jahr in vielem schon heute veraltet ist. Das gilt nicht zuletzt von der Bildungspolitik (Schulwesen, Hochschulfragen, Zeitungswesen). In den betreffenden Kapiteln spricht sich mitunter auch die deutsche Organisierfreudigkeit in ihrer tot schematisierenden Überbildung aus. Die Gefahr liegt unter der parlamentarischen Regierungsform ohnehin viel näher. Wir haben aber der leer klappernden Mühlen schon längst genug. Man würde unseren Regierungen eher wünschen, daß sie etwas altmodischer in diesen Organisationsdingen wären und nicht jeden übergeschäftigen Anreger ernst nähmen. Mit Kartotheken allein geht's denn doch nicht!

In diesem Zusammenhange darf auch noch auf eine Schriftenreihe aufmerksam gemacht werden, die sich zur ausgesprochenen Aufgabe macht, die Öffentlichkeit zur gesteigerten Anteilnahme an den Fragen und Geschehnissen des öffentlichen Lebens zu erziehen. Es sind die von Professor Gg. Schreiber in Münster im Verband mit namhaften Persönlichkeiten der politischen und wissenschaftlichen Oeffentlichkeit herausgegebenen ,Schriften zur deutschen Politik' (Herder, Freiburg i. Br), von denen bis jetzt schon erschienen sind: Heft 1/2 ,Deutsche Kulturpolitik

und der Katholizismus' von Georg Schreiber; Heft 3: ‚Religionsunterricht und Kirche' von Joseph Mausbach. Das erste Bändchen bietet das reiche Material der kulturpolitischen Arbeitsleistung in den letzten Jahren, die ja vielfach neue Gesichtspunkte und Problemstellungen gebracht haben, z. B. Hochschulreform, Weltanschauungsprofessuren und so vieles andere. Das zweite gibt alle wünschenswerte Aufklärung über die grundsätzliche und taktische Arbeit des deutschen Zentrums gegenüber der neuen Schulgesetzgebung sehr bequem und übersichtlich an die Hand. Beide Bändchen werden für politische Aufklärungs- und Bildungsarbeit beste Dienste tun. —k.

Religion

Dritte Woche für Religions-Ethnologie in Tilburg. Schon im Herbst 1921 sollte die dritte Tagung der von P. Wilhelm Schmidt S. V. D. (Mödling) ins Leben gerufenen und organisierten ‚Semaine d'Ethnologie religieuse' zu Tilburg stattfinden. Damals verhinderte die schwierige politische Lage noch kurz vor dem Termin das Zustandekommen dieses internationalen Kongresses, für den die hingebende und gesegnete Arbeit des ‚Anthropos'-Herausgebers wissenschaftlich den Boden bereitet hatte. Im September 1922 gelang das Unternehmen; sein Erfolg hing nicht bloß von dem vorbildlichen Zusammenwirken der fast allen Kulturnationen angehörigen Leiter ab, sondern nicht zum wenigsten auch von dem wahrhaftig jede Erwartung übertreffenden Entgegenkommen der echt katholischen Industriestadt Tilburg, die aber auch nichts vergaß, um den Teilnehmern — insbesondere den valutaschwachen aus Deutschland und Österreich — den Aufenthalt heimisch zu machen. Die holländische Gastfreundschaft offenbarte sich in einer Herzlichkeit, man möchte sagen Überschwenglichkeit, deren sich wohl jeder zeitlebens mit Dankbarkeit erinnern wird. Konnte eine bessere, festere Grundlage für den ersten internationalen Gelehrtenkongreß nach dem Kriege gefunden werden? P. Schmidt sprach es für alle aus, daß die ‚Woche' nunmehr, nachdem der holländische Katholizismus ihr seine kraftvolle Stütze geliehen, nicht bloß leben, sondern auch marschieren könne. Für den stillen Beobachter war es erhebend, sich an dem Schauspiel einträchtigen Zusammenarbeitens und Zusammenlebens der fast 200 aus allen Gegenden der Welt herbeigekommenen Gelehrten zu erfreuen. Die katholische Idee und das Interesse an der Wissenschaft brachten in Tilburg etwas zustande, was sonst kein Programm zu bewirken vermöchte. Schon um dessentwillen ist der Tilburger Kongreß vom 6. bis 14. September 1922 ein Markstein im internationalen Leben des Katholizismus der Nachkriegszeit.

In diesen Tagen des Friedens und der Einheit konnte die Wissenschaft gedeihen und der persönliche Austausch der Gelehrten und Wissensbegierigen fruchtbar werden. Die Aufgaben der anstrengenden Tagung lagen auf einem Gebiete, das einerseits die internationale Forschungsübermittlung zur Voraussetzung hatte, anderseits sich aber keineswegs auf Berichte der Missionäre und Ethnologen über Religionen und Volksgebräuche der Naturvölker beschränkte, sondern die aktuellsten Probleme unseres europäischen religiösen Denkens und Lebens umfaßte. Nicht alles, was die fast zu reichhaltige Vortragsabwicklung in deutscher, französischer, englischer, holländischer Sprache bot, konnte den Absichten der ‚Woche' in gleich vollkommener Art gerecht werden. Dieser Mangel wird wohl jeder Tagung größeren Stils anhaften. Eine Fülle von neuen Tatsachen und Anregungen mußte aber jeder Teilnehmer für sein eigenes wissenschaftliches Weiterstreben mitnehmen.

Daß P. Wilhelm Schmidt und seine Mödlinger Schule den größten Anteil an dem Wissensaufbau des Ganzen bestritt, darf uns Deutsche mit besonderer Freude und Genugtuung erfüllen. Der erste allgemeinere Teil des Kongresses war im wesentlichen von Schmidts Kulturkreislehre beherrscht. Man konnte sich überzeugen, mit welch sorgfältiger Einzelforschung von ihm und seinen Mitarbeitern hier vorangegangen wird. Und wenn auch auf dem Kongreß manches vielleicht mit zu großer Zuversicht vertreten wurde, überall zeigte es sich, daß die noch zu erforschenden Probleme erkannt und vertrauensvoll angefaßt werden. Es sei namentlich auf Prof. Menghins Untersuchungen über die Beziehungen von prähistorischer Archäologie und kulturhistorischer Methode hingewiesen, die in Tilburg einen starken wissenschaftlichen Eindruck ausübten und in ausführlicher Fassung wohl dazu dienen können, weitere Bedenken über die Annäherung der ethnologischen Kulturkreise an die prähistorischen Kulturstufen zu zerstreuen. Mit echt französischer Feinheit und Schärfe der Unterscheidung beschrieb P. Pinard de la Boullaye S. J. innerhalb dieses Rahmens die Hauptmethoden der religions-ethnologischen Forschung, nämlich die kulturgeschichtliche, die philologische und die psychologische Methode. Das wichtigste, die gesamten Verhandlungen krönende Ergebnis war die einwandfreie Feststellung, daß der religionsethnologische Evolutionismus durch die Tatsachen erledigt sei. Für uns Katholiken ist damit außerordentlich viel gewonnen. Bisher kämpfte man gegen die (vermeintlichen) Tatsachen des Evolutionismus oft nur mit Spekulationen; nun gibt die unermüdliche Arbeit von katholischen Gelehrten ein weitschichtiges Tatsachenmaterial an die Hand, um dem heftigsten Gegner der Eigenart aller Religion auf gleichem Boden entgegenzutreten. Angesichts dessen kamen die an und für sich höchst interessanten Forschungen über die Religion der alten Basken (von dem Spanier Barandiaran), über die Sprachen und Kulturen der indo-europäischen Völker (von dem Löwener Professor Carnoy) und die psychologischen Untersuchungen über das Gebet (von dem Franziskanerpater Gemelli, dem Rektor der Mailänder katholischen Universität) innerhalb des allgemeineren Teils der ‚Woche' kaum zu ihrem vollen Rechte.

Der zweite, besondere Teil hatte das Opfer und die Mysterien zu behandeln. Auch hier vermochte P. Schmidt mit seinem aufschlußreichen, klaren Vortrag über das Opfer in den einzelnen Kulturkreisen den richtigen Ton anzuschlagen. Der Verfasser dieses Berichtes versuchte die schwierige Frage der Psychologie des Opfers in großen Zügen zu beleuchten. Dann kamen die fesselnden, zum großen Teil Neues erschließenden Berichte über das Opferwesen bei den Feuerländern (von P. Koppers S. V. D.), über das afrikanische Opferwesen (von P. Schebesta S. V. D.), über Opfer und Priestertum bei den Indern (von Professor Carnoy), über das Opfer auf den Kei-Inseln (von P. Wiegen M. S. C.), über das Opfer in der Religion der Sumero-Akkader (von Professor Hehn-Würzburg), über die Opferriten der griechischen und römischen Kulte (von Privatdozent Andres-Bonn). Die beiden Vorträge von Professor Sanda-Prag und Klameth-Olmütz über das Opfer bei den Hebräern und bei den Arabern waren schon darum wertvoll, weil sie mit neuem Material den Panbabylonismus bekämpften und die Wichtigkeit der altarabischen Kultur für das Verständnis der hebräischen Kultüberlieferung aufzeigten.

Im engsten Zusammenhang mit dem Opferwesen stehen die Geheimbünde und Mysterien. Und auch in dieser Beziehung waren die Verhandlungen der Tilburger ‚Woche' sehr belangvoll. Wieder leitete P. Schmidt die Vorträge dieses Abschnittes ein mit trefflichen allgemeinen Ausführungen über Stammesweihe und

Geheimbund in den primitiven und höheren Kulturen. Es folgten Vorträge über die Geheimgesellschaften in Afrika, in Australien. Über den Ingiet-Geheimbund auf Neupommern (Südsee) konnte P. Winthuis M. S. C. aus langer eigener Missionstätigkeit erzählen, ähnlich P. Wiegen M. S. C. über die Geheimgesellschaft der Marind (auf Niederländisch-Neuguinea). Den Höhepunkt erreichten diese Berichte in dem Lichtbildervortrag des P. Wilhelm Koppers S. V. D. über die heiligen Gebräuche der Feuerländer, deren Stammesmitglied der Vortragende während seines Forschungsaufenthaltes im Frühjahr 1922 geworden war. Vor beiläufig hundert Jahren hatte Darwin auf Grund flüchtigster Beobachtung diese Primitiven als religionslose Kannibalen bezeichnet. Die sorgfältige Erkundung zeigte ganz das Gegenteil. P. Koppers entdeckte einen verhältnismäßig hochstehenden Glauben an ein höchstes Wesen und eine Lebenssitte, deren sich die zivilisiertesten Europäer nicht zu schämen bräuchten. Man konnte als Deutscher stolz darauf sein, daß ein deutscher Missionär und Ethnologe gerade noch recht kam, um diese hervorragend wichtigen Beobachtungen bei dem aussterbenden Stamme zu machen. Die fachmännische Schilderung der Mysteriengeheimbünde in den entwickeltsten Kulturreligionen fanden ein besonderes Interesse; ist doch die heutige Religionsgeschichte vor allem bemüht, die Eigenart des Urchristentums durch den Hinweis auf dessen Zusammenhang mit den antiken Mysterien zu schmälern. Die Mysterien des Osiris, die Professor Junker-Wien beschrieb, die Mysterien von Eleusis, die Adonis- und Attis-Mysterien und namentlich der Mithraskult waren zum Teil ja die geschichtliche Atmosphäre des werdenden Christentums, alle ganz anders eingestellt wie etwa die astronomisch-religiösen Mysterien Zentral-Amerikas, über die P. Kreichgauer S. V. D. mit ausgezeichneter Sachkenntnis sich verbreitete. Die Eigenart des Christentums gegenüber den antiken Mysterien vermochte P. Grandmaison S. J. in großartigem geschichtlichem Überblick darzutun.

Die Tilburger religions-ethnologische ‚Woche' war keine Gelehrtenparade, sondern ein ehrliches und gewissenhaftes Ringen um die Wahrheit. Sie darf als Beweis des Hochstandes der katholischen Forschung auf ethnologisch-religionswissenschaftlichem Gebiete gelten, und der Compte rendu, mit dessen Herausgabe P. Pinard S. J. betraut ist, wird einen angesehenen Platz in der wissenschaftlichen Literatur einnehmen.

Prof. Dr. Georg Wunderle.

Zur Konversion Chestertons. Der deutsche Leser von Chestertons ‚Orthodoxie' mußte sich immer darüber verwundern, daß der Autor außerhalb der katholischen Kirche stehen blieb, und zweifelte vielleicht sogar an der Aufrichtigkeit dieser Orthodoxie, die auf dem folgerichtigen Weg zur Praxis des Lebens stecken blieb in der Literatur. Wer so urteilte, vergaß jedoch, daß die englische Hochkirche — und bei ihr mußte doch der Autor der Orthodoxie nach seiner abenteuerlichen Fahrt durch alle Weltanschauungsmeere zunächst wieder landen, da sie sein Ausgangspunkt war — sich im Besitz der Katholizität und der Orthodoxie fühlt. Wenn nun Gilbert Keith Chesterton, seinem Bruder Cecil folgend, der 1912 konvertierte und im Kriege fiel, zur katholischen Kirche übertrat, so tat er diesen Schritt, wie er selber sagt,* weil er (ganz wie Newman und die anderen großen Konvertiten aus der Hochkirche) zur Erkenntnis gekommen war, daß die Kirche von England kein Sproß der katholischen Kirche, sondern eine protestantische Kirche ist. Von dem Augenblick an galt sie ihm auch nichts

---

* Vergl. Das Neue Reich, 5. Jahrgang Nr. 8 S. 157; auch Nr. 5, S. 96.

mehr. Unter denen, die ihm geholfen, die Antwort darauf zu finden, ob die Kirche von England katholisch sei, nennt Chesterton hervorragende protestantische Führer dieser Kirche, z. B. Dr. Inge, Dekan von St. Paul, und Bischof Hensly Benson von Durham. An der Hand eines Beispiels weist Chesterton, der immer gern handgreiflich philosophierte, nach, daß der Kirche von England die unzweideutigen bestimmten Auffassungen fehlen, die eine Kirche, die beansprucht, Autorität zu besitzen, haben muß, wenn es sich um große Fragen der öffentlichen Moral handelt. ‚Kann ich für den modernen Kannibalismus und den Kindermord eintreten, so fragt er, der mit der Geburteneinschränkung empfohlen wird, oder für irgend eine andere wissenschaftliche und fortschrittliche Reform? Eine Kirche, welche die Autorität besitzt zu lehren, muß dazu ja oder nein sagen können, aber die protestantischen Kirchen sind gegenüber diesen moralischen Fragen in voller Verwirrung, zum Beispiel in der Frage der Geburtenbeschränkung. Wenn es Leute gibt, und so ernste, ehrliche Leute wie Dekan Dr. Inge, die öffentlich für etwas eintreten, was ich für eine niedrige und volksvergiftende Handlungsweise ansehe, die von der Kindertötung nicht weit entfernt ist, dann sieht man, was ich meine. In Bezug auf die Ehetrennung, den Spiritismus, den Selbstmord, nirgends vermögen diese Männer mit Bestimmtheit und Klarheit zu sprechen. Es ist vollkommen wahr, daß es in der Kirche von England und anderen protestantischen Kirchen viele gibt, welche diese heidnischen Laster ebenso verurteilen wie ich. Bischof Gore, der frühere anglikanische Bischof von Oxford, würde darüber ebenso entschieden sprechen wie der Papst. Aber nicht darauf kommt es an, sondern darauf, daß die Kirche von England nicht imstande ist, gegenüber solchen Fragen deutlich und nach klar erkannten Gesetzen zu sprechen. Kurz gesagt, es gibt keine Einigkeit und Übereinstimmung der Handlung, es gibt keine gemeinsame Antwort für das Volk, wenn es nach einem autoritativen Urteil fragt. Ich kann für meine Person mit einer Kirche nichts anfangen, welche in den großen Fragen des Geisteskampfes und der Moral nicht wehrhaft ist, die Schlacht nicht leiten und die Regimenter nicht in derselben Richtung zu lenken imstande ist. Die Klarheit und Entschiedenheit gegenüber den wichtigsten Fragen des modernen Lebens finde ich nur in der katholischen Kirche und deswegen wurde ich Katholik.‘

Europa neigt von Tag zu Tag mehr der katholischen Kirche zu, erklärte kürzlich auf der Jahresversammlung der katholischen englischen Jugend zu Cardiff der englische Historiker Hilar Belloc, der, ein Katholik, schon lange mit Chesterton ein unzertrennliches Zwillingspaar: Castor und Pollux oder, wie andere sagen, the Chesterbelloc bildet. Der Krieg hat diesen Zug zum Katholizismus, wenn er auch ohne ihn unausbleiblich gewesen wäre, gefördert. Der Antiklerikalismus hat abgewirtschaftet; er besitzt in der neuen Generation keine Köpfe mehr. So Belloc. Hermann Bahr in Deutschland, Giovanni Papini in Italien, Frederik van Eeden, der gleich Chesterton durch Agnostizismus und Spiritismus unlängst den Weg zur Kirche fand, in Holland und Chesterton in England, alles feinnervige Naturen, in denen sich der Umschlag im geistigen Wetter Europas jeweils ankündigte, sind Zeugen für diesen Umschwung. Daß sie wohl Zeugen für die Geistigkeit ihrer Zeit, nicht aber für die Massen sind, sollte die Katholiken vor falschem Triumphgefühl bewahren. Doch wie jetzt in den Massen ein Häckel spukt, der für die Ungeistigkeit von 1900 Zeuge war, könnte nicht so in fünfzig Jahren oder mehr der christliche Geist sie erfaßt haben, der sich heute in einzelnen Köpfen wie Chesterton meldet?

—s.

Erziehungswesen

Die seelischen Triebkräfte der Jugendbewegung. Über die Jugendbewegung ein gerechtes Urteil abgeben kann schließlich nur, wer ihr selbst einmal nahegestanden und sich nun bei größerer Reife doch noch dessen erinnert, was er damals als wesentliche seelische Antriebe erlebte, sich ihren eigentlichen Sinn und Willen noch vergegenwärtigen kann. Den mag er dann mit den Maßstäben des Erwachsenen beurteilen. Wer aber von Anfang an die Jugendbewegung nur mit den Augen des Erwachsenen betrachtet, sie von außen her, lediglich nach äußeren Erscheinungsformen erkennen will, der wird ihr innerstes Wesen nie erfassen und sie gänzlich mißverstehen.

Deshalb bedarf der Artikel von Oberneder dringend der Korrektur. Theoretisch sind ja fast alle seine Sätze einwandfrei. Was er verabscheut, ist wirklich verabscheuenswert, was er befürwortet, wertvolles Gut. Aber die Jugendbewegung, so wie sie wirklich ist und wie sie vom jungen Menschen erlebt wird, trifft er nicht. Er redet an ihr vorbei. Er macht sich, um es zu bekämpfen, ein Zerrbild zurecht, das er ‚Jugendbewegung' nennt. Er kämpft, wie Don Quichote, mit seinen eigenen Hirngespinsten.

Im Grundsätzlichen glaube ich mich mit Oberneder einig. Auch ich erstrebe ein geistiges Leben. Auch ich habe von Jugend an einsame Spaziergänge geliebt, und noch heute sind die Stunden, in denen ich mitten durch den Großstadtlärm zu meiner Arbeitsstätte pilgere, oft meine gedankenreichsten. Auch ich verabscheue öde ‚Geselligkeit' und rede lieber ernsthaft mit zwei, drei Freunden — und auch das womöglich nicht allzu häufig. Auch ich halte nichts von aller ‚Organisation' und sehe in der Vereinsmeierei den Tod des geistigen Lebens.

Aber es ist falsch, alles, was einem am Durchschnittserwachsenen mißfällt, in die Jugend hineinzudeuten. Mögen auch die äußeren Formen ähnlich sein, im Grunde ist die Jugendbewegung nichts anderes als eine große Flucht aus dem philiströsen Leben der Erwachsenen, das ja auch Oberneder nicht liebt. Gewiß sind nicht alle Erwachsenen, ja vielleicht nicht einmal die Mehrzahl so, wie es sich die jugendlichen Köpfe ausmalen. Aber Tatsache bleibt es doch, daß gerade die Generation, deren Kinder die Jugendbewegung ins Leben riefen, stark infiziert war von dem, was Scheler die ‚Weltanschauung des Bourgeois' nennt. Dagegen bäumte sich ein gesunder jugendlicher Instinkt auf. Die Jugend zog hinaus in die Natur, weniger aus romantischer Naturschwärmerei, sondern um sich dort, unbeengt vom Philisterium der Erwachsenen — so wie s i e es auffaßte —, ihre eigene Welt aufzubauen. Von ‚obligaten Rührungs- und Bewunderungsrufen' einer öden Touristik merkt man bei ihr wenig. Als wir als junge Menschen wanderten, wußten wir jedenfalls recht gut miteinander zu schweigen. Und das Wandern ist der Jugend nicht Selbstzweck. Sie trachtet gewiß nicht danach, ‚möglichst viel Straße unter ihrem Stock und möglichst viel Land in ihren Augen gehabt zu haben'. Wenn sie ihre Fahrten weiter ausdehnt, so ist dabei eher gesunde jugendliche Abenteuerlust, Freude am Fremdartigen, Niegekannten beteiligt als der Ehrgeiz des Baedekerreisenden, ‚alles gesehen' zu haben. Am meisten ist es aber wohl das Bedürfnis, vielbetretene Wege, von Touristen überschwemmte Gegenden zu meiden, das sie etwa in den unwegsamen Böhmerwald treibt, statt in den vielleicht näher gelegenen Harz.

Der Hauptzweck des Wanderns ist ihr eben der: unter sich zu sein mit Gleichaltrigen und Gleichgesinnten. Dabei liegt dieser Jugend jeder Drang zu ‚gemütlicher Geselligkeit', wie sie etwa den Korpsstudenten kennzeichnet, fern; auch ‚Massenidee' und ‚Organisierbazillus'

treibt sie nicht. Was sie zum Zusammenschluß zwingt, das ist eine der stärksten und wertvollsten Strebungen unserer Zeit: die Sehnsucht nach wahrhafter Gemeinschaft. Als Buben gründeten wir zu dritt oder viert einen ‚Bund'. Seine Satzungen wurden natürlich vor den Erwachsenen und den Kameraden geheim gehalten; es war ein richtiger ‚Geheimbund' mit einem Oberhaupt, dem die andern unverbrüchliche Treue gelobten, aber mit keinem anderen Zweck als sich selbst; er sollte einfach Gemeinschaft konstituieren. Spielerei? Meinetwegen. Aber oft liegt ein tiefer Sinn im kindlichen Spiel.

Ich will nicht behaupten, daß es der Jugend jemals gelungen sei, die erstrebte wesenhafte Gemeinschaft auch wirklich zu schaffen. Die Erfüllung ihres Sehnens ist mehr oder weniger illusorisch. Aber dieses starke und ursprüngliche Sehnen selbst, dieses, wenn auch mehr aus dem Spiel als aus der Wirklichkeit entsprungene Gemeinschaftserlebnis — wie ernst nimmt die Jugend doch das Spiel! — ist ein Wert, der mit der Frische der Jugendeindrücke durchs ganze Leben nachklingen kann und den man nicht mit einer verächtlichen Handbewegung beiseite schieben oder durch eine gehässige und mißverstehende Identifizierung mit der Vereinsmeierei der Erwachsenen abtun sollte.

Daß die Flucht vor der Welt und Weltanschauung des Bourgeois in eine Gemeinschaft Jugendlicher sich vielfach mit unklaren und schiefen Schlagworten wie ‚Jugendkultur' schmückt — die übrigens durchweg von Erwachsenen ersonnen wurden! — , ist freilich bedauerlich. Doch darf man das nicht allzu ernst nehmen. Bedauerlicher ist, daß sie vielfach zu einer Flucht aus der Familie ausartet. Was Oberneder über den Wert der Familie sagt, muß man durchaus unterschreiben. Aber die tatsächliche Familie ist nicht immer so wie sie sein sollte. Es liegt manchmal auch an ihr, daß sie dem jungen Menschen kein Genüge mehr bietet. Wenn man, wie ich, in einem Landerziehungsheim aufgewachsen ist, wo Kinder aus mancherlei Familien und Ehen, zum Teil kranken und zerbrochenen, zusammenkamen, so wird man über manche Auswüchse der Jugendbewegung milder und verstehender urteilen. In vielen Fällen müssen wir erst die Erwachsenen erziehen, ihr Zusammenleben wieder auf gesunden Boden stellen, ehe wir der Jugend einen Vorwurf daraus machen können, daß sie es flieht.

Aber auch in sittlich gesunden Familien, ja vielleicht gerade in solchen, wo die elterliche Autorität noch volle Geltung hat, wird der Jugendliche sich scheuen, sich über all seine Nöte, seine Wachstumsgärungen, seine unreifen Gedanken und ungeklärten Gefühle den Eltern gegenüber offen und rückhaltlos auszusprechen, selbst wenn er bei ihnen mehr Verständnis fände als er annimmt und als es gewöhnlich der Fall ist. Aber er braucht Aussprache, vielleicht in viel stärkerem Maße als der gereifte Mensch, und zwar unbefangene, durch jedes Autoritätsverhältnis ungehemmte Aussprache. So wird er immer, auch beim idealsten Familienleben, der Gemeinschaft mit Gleichaltrigen aus tiefster Seele bedürfen. Eine weise Erziehung wird deshalb die Jugendbewegung nicht bekämpfen, sondern dankbar als willkommene Ergänzung des Familienlebens mit in Rechnung stellen, als eine Stätte, wo der junge Mensch seine ganze seelische und geistige Unreife ruhig und unbekümmert entfalten kann, ohne gleich belehrt, gemahnt, getadelt, kurz bewußt ‚erzogen' zu werden. Eine solche Entfaltung und Aussprache wird ganz von selbst reinigend, heilend, erziehend wirken. Wenn man seine Gedanken und Stimmungen anderen gegenüber formuliert, wird man sich selbst am ehesten klar über sie, und das ist der erste Schritt zu ihrer Überwindung. Mit Erwachsenen kommt eine solche klärende Aussprache naturgemäß

nur sehr selten zustande. Denn wenn auch der verständige Erwachsene der Jugend ihre Unreife nicht zum Vorwurf macht oder sie gar ihretwegen auslacht — das wäre der Gipfel pädagogischen Unverstandes —, der Jugendliche fühlt doch instinktiv die Überlegenheit des Erwachsenen und fürchtet, vielleicht ganz unbewußt, eine derartige Stellungnahme. Daher sind die Jugendgemeinschaften einem ursprünglichen, gesunden und natürlichen Bedürfnis entsprungen und haben nichts zu tun mit sinnloser Vereinsmeierei. Nur darüber wäre vom Standpunkt des Familiensinnes aus zu wachen, daß diese Gemeinschaften eben wirklich nur Ergänzung eines gesunden Familienlebens bleiben, nicht sein Ersatz oder gar sein Feind. Zweifellos haben sie in dieser Hinsicht — aber auch wieder meist unter Führung erwachsener Gegner der Familie — häufig über das Ziel hinausgeschossen. Zweifellos gibt sich auch Vieles als ‚Jugendbewegung' aus oder wird wenigstens von den Erwachsenen dafür gehalten, was mit den hier dargelegten geistig-seelischen Triebkräften nicht das mindeste zu tun hat, was wirklich nichts anderes ist als geistloses Herdenwandern. Manche Leute halten eben jeden jungen Menschen, der eine Zupfgeige und burschikoses oder gar rüpelhaftes Benehmen zur Schau trägt, für einen ‚Wandervogel'. Diesem Irrtum scheint auch Oberneder verfallen. Aber all diese Auswüchse sollten uns nicht hindern, auch den wertvollen Kern des jugendlichen Gemeinschaftswillens zu sehen.

Hier ist noch eines zu berücksichtigen: Die Kreise, von denen die Jugendbewegung ursprünglich ausging, waren durchweg dem Glauben entfremdet, hatten also auch nicht die leiseste Kenntnis von der erhabensten, tiefsten und umfassendsten Gemeinschaft, die sich denken läßt, die nach dem Wort des Apostels allen alles sein will: der Kirche. Deshalb mußten sie unablässig nach wahrhafter Gemeinschaft suchen. Es ist kein Zufall, daß die katholische Jugendbewegung erst später entstand und daß sie vor allem nach regerer und innigerer Teilnahme am kirchlich-religiösen Leben strebt. Dieses Streben ist kein künstlich von Erziehern und Geistlichen geschaffenes: in ihm spricht sich vielmehr das tiefste Verlangen und der eigentliche Sinn der ganzen Jugendbewegung aus. Auch die nichtkatholische Jugendbewegung wird schließlich manchen zu diesem Ziele führen. Manchen, der in der Jugend mit ursprünglicher Gewalt von der Gemeinschaftssehnsucht ergriffen wurde, wird im späteren Leben dieses Sehnen nicht eher ruhen lassen, als bis er ein Glied der übernatürlichen Gemeinschaft der Gotteskinder geworden ist.

Dr. Otto Gründler.

Neues vom Büchertisch

Kunst und Kunstgeschichte

Ist es wirklich mehr als nur eine ‚Flucht in Sachwerte', daß in den letzten Jahren die Nachfrage nach Mappenwerken der Kunst und illustrierten kunstgeschichtlichen Darstellungen alles übertraf, was der deutsche Buchhandel je erlebt hat? Wäre dem so, die Hoffnung, daß das Zeitalter über dem barbarischen Tun und Lassen seiner Politiker stehe, könnte neues Leben gewinnen. Aber im tiefsten Grunde ist dieses Geschlecht, das sich scheinbar für Kunstwerte begeistert, von dem Geiste echter Kunst unberührt. Der Sammler ist nicht immer zugleich Kunstliebhaber und nur zuweilen Kunstverständiger. Seine Liebe und Andacht zur Kunst ist in vielen Fällen nur die Liebe und Andacht zu dem von den Kunstwerken repräsentierten außerkünstlerischen Wert. Der von lauterer Kunstbegeisterung erfüllte Mensch ist selten. Das wird einem klar, liest man die soeben zum erstenmal gedruckten ‚Briefe aus Italien' von Karl Justi (Bonn 1922, Friedr. Cohen), dem 1912 verstorbenen, namhaften Winkel-

mann-Biographen und Lehrer der Kunstgeschichte an der Bonner Hochschule. Über Kunst im engeren Sinne steht zwar nicht allzuviel darin, aber die verhaltene tiefe Liebe zu dem ihn umgebenden großen Leben, und die in den gedämpften Worten der Briefe an die Mutter und die Geschwister glühende Freude, den großen Dingen der Kunst und dem, was sie in diesem Lande hervorbrachte, nun so nahe zu sein, offenbart dem aufmerksam Lesenden das tiefe innere Verhältnis, in dem der Briefschreiber zur Kunst als zu einer der beglückendsten Lebensäußerungen steht. Dieses Gefühl eignet ja nicht selten den Menschen niedergehender Kunstepochen, und gerade der rückwärtsgewandte Historiker ist dafür empfänglich in besonderem Maße. Es ist aber ein für unsere deutsche Selbsterkenntnis nicht glücklicher Umstand gewesen, daß unsere Kunstforschung durch lange Jahrzehnte mehr Kunstwissenschaft in bezug auf das Gesamte der Kunst als Kunstgeschichte in bezug auf die Kunst unseres eigenen Volkes war. ‚Die Kunstwissenschaft ist nicht an Grenzen gebunden; der Erkenntnisdrang läßt sich nicht leicht beschränken. Aber Kunstwissenschaft und Kunstbildung sind verschiedene Dinge. Die Wissenschaft ist nach ihrem Wesen übernational; die Bildung entsteht nur auf dem Boden, in dem die Persönlichkeit ruht, dem Boden der Nation. Es gibt keine deutsche, französische oder englische Wissenschaft, wohl aber eine deutsche, französische oder englische Bildung.' Diese Sätze stehen im Vorwort der ‚Geschichte der deutschen Kunst' von Georg Dehio (Berlin und Leipzig 1921, Vereinigg. wissensch. Verleger, W. de Grunter & Co.), ein Werk, dazu angetan, die Deutschen zur Selbsterkenntnis aufzurufen dadurch, daß es ihnen in einer bisher nicht geschehenen Weise den Spiegel ihrer eigenen Kunst vorhält. ‚Die deutsche Wissenschaft,' so lesen wir weiter, ‚darf nicht gescholten werden, weil sie von Winkelmann bis auf Burckhardt und Justi mehr mit fremder als mit deutscher Kunst sich beschäftigt hat: Die deutsche Bildung ging fehl, als sie denselben Weg ging. Sie soll vielmehr wissen, daß keine andere Kunst sie näher angehen kann als die deutsche. . . . Deutsche Kunst in uns aufnehmen heißt: in Kontakt mit dem Seelenleben unserer Vorfahren treten. Deutsche Kunst verstehen heißt: uns selbst verstehen, unsere angeborenen Anlagen und was das Schicksal aus ihnen gemacht hat, unser Selbstgeschaffenes und unser Erworbenes, unser Erreichtes und unser Versäumtes, unser Glück und unsere Verluste — alles in allem: die Kunst als etwas mit der Ganzheit des geschichtlichen Lebensprozesses unseres Volkes unlöslich Verbundenes.' Diese Aufgabe vermag nur der Historiker zu lösen, nicht der Ästhetiker und nicht der Psychologe. Für sie gibt es, da sie das Allgemein-Menschliche zum Ziel haben, keine Beschränkung auf eine nationale Kunst. Der Kunsthistoriker, der sich seinem Volke und dessen Bildung verpflichtet fühlt, wird zunächst die von diesem selbst hervorgebrachte Kunst zum Gegenstand seiner Darstellung machen. Diesem Bestreben liegt keine Deutschtümelei zugrund, und der Verfasser dieser ‚Geschichte der deutschen Kunst' verwahrt sich mit vollem Recht gegen ein solches Mißverständnis. Er will wirklich Geschichte geben, nicht ästhetische und psychologische Reflexionen und Analysen. Das ist nicht so leicht als es sich anhört, denn das Kunstwerk gehört nicht nur seiner Zeit, in der es entstanden ist, an, sondern ‚eigentlich erst in dem Kopfe des Beschauers wird das Kunstwerk fertig'. Man muß also in jedem Augenblick unterscheiden können, worauf es ankommt, und in dieser feinen Abgrenzung seiner Aufgabe liegt ein großer Wert von Dehios Leistung. Die Themenstellung ist also nicht: Was erfahren wir durch die Deutschen über das Wesen der Kunst, sondern was offenbart uns die deutsche Kunst vom Wesen der Deutschen? Aber auch diese Frage wird nicht in kunstphilosophischem Raisonnement entwickelt, sondern ergibt sich aus der vergleichenden Betrachtung der Dinge selbst. Das Kunstgewerbe ist mit hereingezogen, was bei der mittelalterlichen Kunst unerläßlich ist, da es mit der hohen Kunst aufs engste verknüpft war. Während der erste Band bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts reicht, erstreckt sich der zweite über die bildenden Künste des 14. und 15. Hoffentlich ist dem greisen Gelehrten vergönnt, uns auch noch die Geschichte der folgenden Jahrhunderte zu erzählen, damit diese einzigartige Kunstgeschichte, die zugleich Volksgeschichte im besten Sinne des Wortes ist, nicht Torso bleibe. Den beiden Textbänden entsprechen zwei Bände mit Abbildungen, die ein sorgfältig ausgewähltes, mit dem Text eng verbundenes Anschauungsmaterial in guten Reproduktionen darbieten. Die dem vorletzten Kapitel des zweiten Textbandes entsprechenden Abbildungen von Holzschnitten, die um das Jahr 1400 erstmalig auftreten, können, wie der Verfasser selber anmerkt, den Reiz der Originale nicht vermitteln, schon deshalb nicht, weil ihnen die unvermeidliche

Verkleinerung abträglich ist. Da ist es denn eine willkommene Ergänzung, daß Kurt Pfister in einem erlesen schönen Band ‚Die primitiven Holzschnitte' (V. Holbein-Verlag, München 1922) in sehr guten schwarz-weißen und auch farbigen Reproduktionen zu neuen Ehren bringt. Was Dehio von diesen Holzschnitten sagt, daß ihre Zeichner nicht bloß handwerkliche Kopisten gewesen seien, daß die besten Blätter eine große Schlagkraft des Ausdrucks haben, und daß die stilistisch älteste Gruppe nicht die roheste sei, wird durch diese Pfistersche Publikation vollauf bestätigt. Die Blätter sind alle namenlos. Aber die Menschen, die sie zeichneten und schnitten, haben, wie Pfister schön sagt, ‚gewiß nahe bei Gott gewohnt, da sie sein Bild so brüderlich und einfältig zu formen vermochten und aus den Scheidemünzen des kargen täglichen Lebens ewige Sinnbilder schnitten'. Dehios Bemerkung, kein echtes Kunstwerk gehöre seiner Zeit allein an, da es eigentlich erst im Kopfe des Beschauers ‚fertig' werde, wird durch ein gut geschriebenes Buch von Anita Orienter bestätigt, das den Titel führt: ‚Der seelische Ausdruck in der altdeutschen Malerei. Ein entwicklungsgeschichtlicher Versuch'. Mit 94 Abbildungen (München 1921, Delphin-Verlag). Indem die Verfasserin von der so merkwürdigen Erscheinung ausgeht, daß die frühmittelalterliche Kunst, die ganz symbolisch-dogmatisch war, um die Wende des 14. Jahrhunderts eine Wandlung zum Gefühlsmäßigen hin erfährt und dadurch einen tief menschlichen Zug von Seelenhaftigkeit empfängt, gewinnt sie einen **Standpunkt, von dem aus sie diese neue Empfindungsweise ausdeutend darstellen** kann, um die Idee herauszuheben, ‚die der Entwicklung des seelischen Inhalts, sowie dem Stil und Ausdruck eines Seelisch-Geistigen zugrunde liegt'. Mit echt weiblicher Kunst der Einfühlung geht sie den seelischen Bewegungen, als da sind Schmerz und Trauer, Wut und Hohn, Schreck und Verzweiflung, Liebe, religiöse Erregtheit, in den Bildern nach, um dann die Bedeutung des seelischen Gehalts für den Bildaufbau zu erhellen. Erst durch solches **Einleben gewinnt ein Kunstwerk über alle Stilverschiedenheiten hinaus auch für uns Menschen des 20. Jahrhunderts Gesicht und Sprache, wird es gleichsam in unserem Kopfe für uns ‚fertig.' Der ‚Deutschen Kunst' will auch eine Reihe** von ‚Bilderheften' dienen, die das Bayerische Nationalmuseum in München im Verlag für praktische Kunstwissenschaft, F. Schmidt, München, herausgibt. Bis jetzt liegen fünf solcher Bilderhefte vor. Einen ausgezeichneten Anfang macht Philipp Maria Halm mit der im Bayerischen Nationalmuseum befindlichen Madonna mit dem Rosenstrauch (7 Bildtafeln). Hervorzuheben sind auch die von Georg Lill besprochenen 7 Bildtafeln vom Bamberger Heinrichsgrab Til Riemenschneiders. Konrad Weiß entwickelt in seiner Weise Gedanken über die Glasfenster der ehemaligen Minoritenkirche in Regensburg (8 Tafeln); Hans Karlinger kommentiert Regensburger Federzeichnungen des zwölften Jahrhunderts und Hans Rupé erläutert den Paehler Altar, der auch zu den Schätzen des Nationalmuseums gehört. Besucher des Museums werden aus diesen Bilderheften reiche Anregung schöpfen. Wie viel noch die Kunstforschung zu tun hat, wo es gilt, deutschen Meistern, von denen lange Zeit nur die Lokalgeschichte sprach, in das Gesamtbild deutscher Kunst einzureihen, macht eine prächtig ausgestattete Monographie über Adolf Daucher und die Fuggerkapelle bei St. Anna in Augsburg von Professor Dr. Philipp Maria Halm (München 1921, Dunker und Humblot) überraschend offenbar. Die Grabkapelle der Fugger ist baugeschichtlich und bildnerisch die erste entscheidende Tat der Renaissance in Deutschland. Obwohl nach der baukünstlerischen Seite wiederholt untersucht, ist die vor hundert Jahren unter dem Wandel des Geschmacks schwer geschädigte Kapelle noch nie als ungeteiltes künstlerisches Ganze gewürdigt worden. Diese von dem Generaldirektor des Bayerischen Nationalmuseums in München unternommene und aufs glücklichste gelöste Aufgabe hat, abgesehen davon, daß sie eine wissenschaftliche Tat darstellt, auch die praktisch entscheidende Folge gehabt, daß der derzeitige Fürst Karl Ernst Fugger zu Glött beschloß, die Kapelle, soweit als noch möglich, wieder in ihrem alten Bestand herzustellen. — Als deutscher Kunst gewidmet darf heute mehr als je ein Werk gelten, das unser Volk früher vielleicht nicht mit der gleichen vaterländischen Liebe betrachtet hatte wie jetzt, da französische Raubgier wieder einmal die Hände nach dem linken Rheinufer ausstreckt. Der Bonner Kunsthistoriker Heribert Reiners hat sein schon vor Jahren entstandenes Buch ‚Kölner Kirchen'. Mit 130 Abbildungen (Köln 1921, Bachem) in zweiter neu bearbeiteter Auflage erscheinen lassen. Nicht alle Kirchen des ‚Deutschen Rom' sind in diese Darstellung einbezogen, sondern nur jene, aus denen eine

große Vergangenheit zu uns spricht. Es sind ihrer nicht weniger als dreißig, die vier alten Vorortskirchen nicht eingerechnet, die in dieser neuen Auflage in einem Nachtrag berücksichtigt wurden. Dank dem ebenso schönen wie reichlichen Bildermaterial ist auch derjenige Leser, der die Kirchen nicht aus direkter Anschauung kennt, in die Lage versetzt, dem historisch aufklärenden, beschreibenden und ästhetisch würdigenden Text mit größerem Verständnis zu folgen. Aber so groß der Eindruck auch ist, so kann der Verfasser doch sagen, daß, ‚gemessen an dem Reichtum früherer Tage alle diese alten Bauten arm und leer‘ erscheinen. Was den Kölner Kirchen von ihrem Schmuck seit der Franzosenherrschaft hier am Rhein verloren gegangen sei, sei kaum zu übersehen in der Fülle. Waren diese Kirchen doch nicht nur als Bauwerke, sondern auch durch das reiche, mannigfache Kunstgut, das sie bargen, besonders ausgezeichnet. Aber auch in dem, was erhalten blieb, liegt, wie der Verfasser hervorhebt, noch der große Reiz, daß diese Schmuckwerte größtenteils in Köln selbst entstanden sind, und daß auch in den Resten noch die Entwicklung der Stile in allen Kunstzweigen sich klar verfolgen läßt. Bei weitem größer als im ‚Deutschen Rom‘ ist die Zahl von ‚**Wiens Kirchen und Kapellen**‘, über die **Alfred Schnerich** eine ‚kunst- und kulturgeschichtliche Darstellung‘ mit 66 Abbildungen liefert (Amalthea-Verlag, Zürich, Leipzig, Wien 1921). Über 140 Gotteshäuser, darunter auch die der neuen Bezirke, sind hier unter dem angegebenen Gesichtspunkt registriert und gewürdigt. Die allgemeine entwicklungsgeschichtliche Einleitung bietet eine gute Übersicht, doch ist die Tätigkeit Kaiser Joseph II. in kirchlicher Hinsicht, auch was das Wiener Leben anlangt, einseitig gewürdigt. Obwohl das gut ausgestattete Buch für jeden Besucher Wiens von hohem Wert ist, so findet der Fachmann insbesondere in der sorgfältig registrierten Literatur ein bequemes Hilfsmittel. Daß auch die Musikpflege herangezogen ist, sichert dem Buch verdiente Beachtung.

Die Kunstbeilagen dieses Heftes: Willy Oeser, ‚Anbetung der Könige‘ und ‚Die heilige Elisabeth‘, werden in dem Artikel von Professor Dr. Werner Weisbach, ‚Ein Weg zu religiöser Kunst — Willy Oeser“, auf Seite 349 gewürdigt.

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, wird keine rechtliche Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen.

Hochland

Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens / der Literatur u. Kunst · Herausgegeben von Karl Muth

Fünftes Heft 1922/1923 * Zwanzigster Jahrgang

Februar

Jos. Kösel'sche Buchhandlung München u. Kempten

Los von Kohle und Gas!

Eine wissenschaftliche Betrachtung von Horst von Wehner.

Die Kohle ist uns durch die Ententemaßnahmen auf lange Zeit hinaus sehr knapp zubemessen. Es nützt nichts, dagegen zu eifern, von Vergeltung und Unrecht zu schreien — wir ändern damit nicht das mindeste. Es heißt sich mit den Tatsachen abzufinden und den Schwierigkeiten erfolgreich zu begegnen.

Wir müssen haushalten mit dem, was uns geblieben ist. Schon der Krieg hat gelehrt, daß fleißig gespart so gut wie halb verdient ist. Auf vielen Gebieten haben wir uns das auch zu eigen gemacht — mit der Kohle allein wüsten wir, als wäre sie in Hülle und Fülle da. Daß dieses nicht der Fall ist, weiß jedermann.

Es muß überhaupt das Verfeuern blanker Stein- oder Braunkohle im Privathaushalte aufhören. Beide Brennstoffe liefern durch Verarbeitung sehr wichtige Produkte, die von großen Industriezweigen benötigt werden. Die Steinkohle gibt Gas für Brenn- und Kochzwecke, gibt die in der ganzen Welt berühmten Anilinfarben, gibt Ammoniak, Teer und Pech. Die aus Braunkohle gewonnenen Paraffine sind das Lebenselement der Kerzen- und Wachsverarbeitungs-Industrie, und der dabei gewonnene Rückstand, der Grudekoks, ist der wichtige Brennstoff, auf den ich im Verlauf dieser Ausführungen noch genauer zu sprechen komme.

Wir sehen also, daß jedes Kilo blanker Braun- oder Steinkohle, das im Haushalt verbraucht wird, Raub an unserer Industrie ist. Wir müssen versuchen, in jeder Hinsicht vom Rohmaterialbezug aus dem Auslande unabhängig zu werden. Die Valutapreise dafür lassen sich auf die Dauer nicht bezahlen. Und wir müssen mehr und mehr dazu kommen, eine wirtschaftliche Auswertungspolitik zu treiben, die auch die letzte Kalorie aus den Stoffen herausholt. Man rede nicht von geringen Mengen — viele Wenig ergeben ein Viel.

Außerdem ist noch ein Wort über die Haushaltöfen an sich zu sagen. Bei den üblichen Kachelöfen in Zimmer und Küche geht ein großer Teil der Heizwirkung verloren. Zum Teil fliegt sie als Wärme zum Schornstein hinaus; zum Teil reißt der Luftstrom sie als unverbrannte Teilchen (Ruß) mit sich; zum Teil findet sie sich ungenützt in der Asche.

Nicht reine Kohle sollen wir verfeuern, sondern die Rückstände ihrer industriellen Verwertung. In allererster, ja, in alleiniger Linie kommt der Grudekoks in Frage, das Schwelungsprodukt der Braunkohle. Er brennt nicht hellflammend, sondern er verglüht langsam, entwickelt dabei eine gleichmäßige, beträchtliche Hitze und wird in den Herden mit patentierter Wellsiebfeuerung restlos verbraucht. Die Entente beschlagnahmt ihn nicht; der Reichskohlenkommissar hat seinen Bezug ganz freigegeben — im Gegensatz zur immer noch bewirtschafteten Kohle. Damit ist die Wichtigkeit der Grudekoksfeuerung behördlich dokumentiert. Eine Materialknappheit ist hier ausgeschlossen. Und obendrein ist Grudekoks gegen Steinkohle und Gas billig und durch langsamen, ergiebigen Verbrennungsprozeß im Gebrauch äußerst sparsam.

Das Brennmaterial hätten wir — wo wird es verfeuert? Es gibt unter den Grudesystemen eines, das die anderen an Wirkung bei weitem übertrifft und eigentlich als Universalherd konkurrenzlos dasteht. Dieses ist der „Rieschel", oder ausführlicher „Rieschel-Patent-Grudeherd mit patentierter Wellsiebfeuerung". Eine sparsame Doppelfeuerung, eine Heizgasführung von unübertrefflicher Zweckhaftigkeit, eine dreifach gesteigerte Ausnützung jeder irgendwie gearteten und gerichteten Wärmeentwicklung, wie man sie sich vortrefflicher nicht vorstellen kann, vereinigen sich mit erstklassigem Material, praktischer, leichtfaßlicher Handhabung und geschmackvoller Ausstattung und ergeben ein höchstwertiges Erzeugnis deutscher Erfindungsgabe und Arbeitsleistung. Einmal angezündet, brennt der „Rieschel" mit wenig Feuerung fast ohne alle Wartung Tag und Nacht, kann durch das Wellsieb (siehe Abbildung) in wenigen Minuten Backhitze erreichen und erspart so den teuern, durch Sperrstunden beeinträchtigten Gasherd, kocht, bratet, bäckt, dörrt, dünstet, schmort, dämpft, hält stets heißes Wasser bereit und heizt obendrein den Raum. Besondere Bedeutung hat er dadurch, daß er durch die gleichmäßige, starke Gluthitze den Einkochapparat ersetzt; man kann in ihm ohne Wasserdampf, nur mit Heißluft, 30, 40 und mehr Flaschen oder Töpfe mit Einmachfrüchten und -gemüsen gleichzeitig sterilisieren. Einstellbare Dörrgestelle dienen zur Aufnahme von Gemüse, Obst, Pilzen und so weiter, die für den Winter gedörrt werden sollen. Auch kann am Abend ein großer Topf mit Wäsche, die dann des Morgens ausgezogen hat, oder Kleinviehfutter, das am Morgen fertig zubereitet ist, eingestellt werden, und am Tage ist der Herd für andere Zwecke frei. Für gewerbliche und industrielle Zwecke werden Kantinenöfen, Leimkocher, Lackieröfen, Laboratoriumsöfen, Hotelherde und so weiter erbaut. Vielseitig und überall praktisch ist der „Rieschel". Die Not der Zeit findet in ihm einen energischen Bekämpfer, der ihr schon sehr oft das Wasser abgegraben hat.

Das Wellsieb, durch das der „Rieschelherd" pro Minute um 15—20° C erhitzt wird.

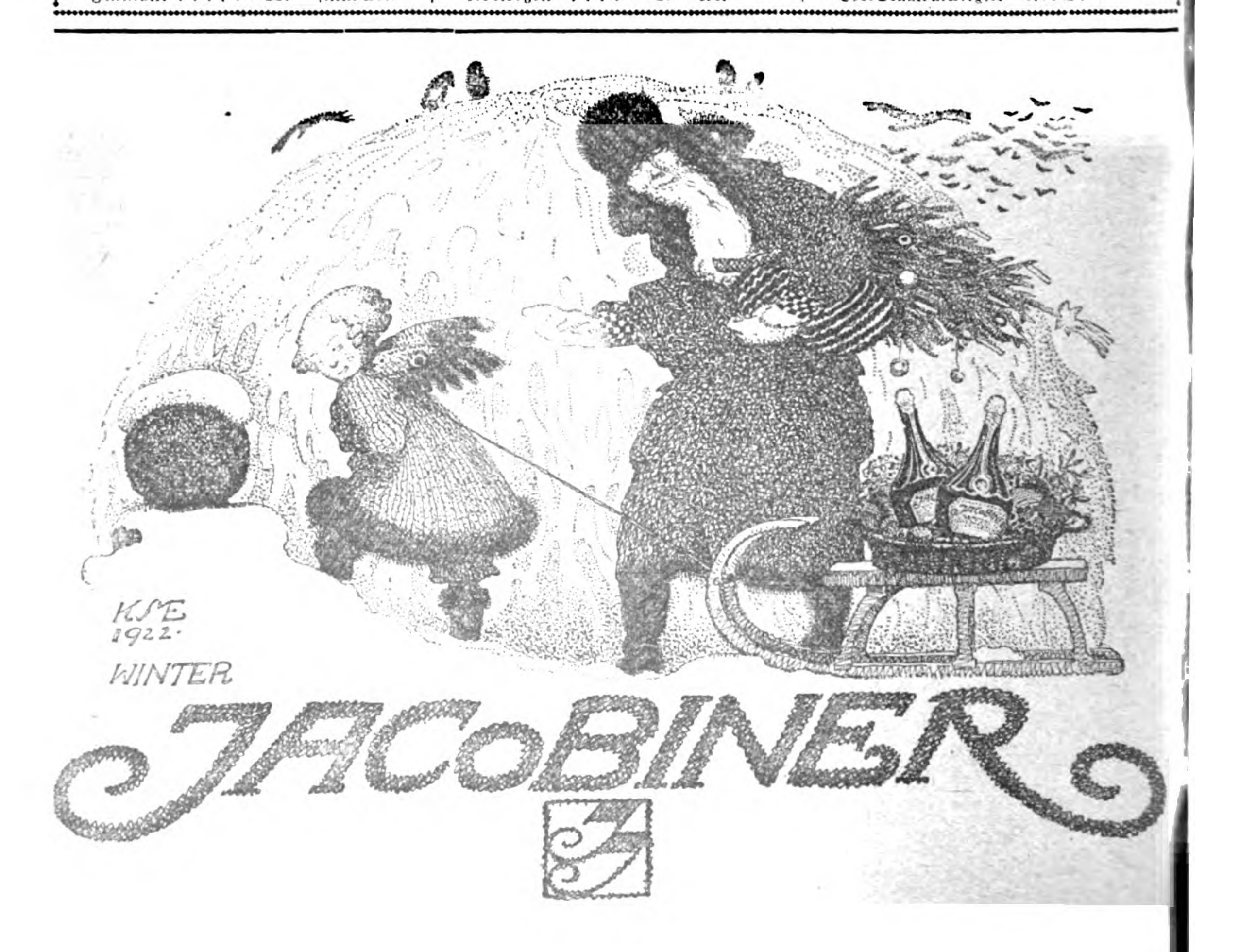
Die alleinige Herstellerin, Deutsche Patent-Grudeofen-Fabrik Walter Rieschel & Co. m. b. H., Liebertwolkwitz 212 bei Leipzig, versendet an Interessenten kostenlos unterrichtende Schriften unter dem Titel „Grudekoksverfeuerung im Rieschelherd". — Los von Kohle und Gas! Hin zum Rieschel! muß die Losung sein. Er gehört unbedingt in jeden Haushalt.

Inhalt des Februar-Heftes

Hochland erscheint monatlich. Bezugsbedingungen: Bei allen Buchhandlungen und Postanstalten oder direkt beim Verlag pro Heft M. 750.–. (Postscheckkonto München 326)

Auslandspreise monatlich:

Argentinien	–.90 Pes. Pap.	Frankreich	6.– Fr.	Portugal	9.– Port. Mr.
Belgien	6.– Fr.	Griechenland	12.– Drachm.	Rumänien	60.– Lei
Brasilien	3.– Mr.	Holland	1.50 fl.	Schweden	2.10 Kr.
Bulgarien	48.– Lewa	Italien	7.50 L.	Schweiz	3.– Fr.
Chile	3.– Pes. Pap.	Japan	1.70 Yen	Spanien und Länder spanischer Währung	3.– Pes.
Dänemark	2.70 Kr.	Jugoslavien	27.– Dinar	Tschecho-Slowakei	12. Kr.
England	3.– Sh.	Luxemburg	6.– Fr.	Ver. Staat. u. Mexiko	0.60 Doll.
Finnland	15.– finn. Mk.	Norwegen	3.– Kr.		



England nach dem Kriege
Reisebetrachtungen von Werner Picht

Rathenau ermordet!

Mit diesem Eindruck verließ ich Deutschland.

Ich war im Auswärtigen Amt, als die Nachricht eintraf und unbeschreibliche Bestürzung verbreitete. Die anfängliche Hoffnung, daß es sich nur um eine Verletzung handele, mußte bald aufgegeben werden. Es kam Weisung, die Regierungsgebäude hätten Halbmast zu flaggen. Dann wurden Einzelheiten bekannt — rühmlich für ihn, beschämend für seine Gegner. Er hatte gewußt, was ihm drohte. Acht Tage vorher noch hatte er geäußert, daß er als Nächster auf der Liste stehe. Trotzdem hatte er den wiederholt angebotenen polizeilichen Schutz abgelehnt; er empfand die Eskorte als dem Minister eines Volksstaates unangemessen. Diesem persönlichen Mut stand das Verhalten der Mörder gegenüber, die mit den modernsten Hilfsmitteln ihn hinterrücks überfallen und das Weite gesucht hatten.

Drei Tage später sah ich, wie unter militärischer Bedeckung die Leiche in einem Kastenauto in schnellem Tempo, von der Trauerfeier im Reichstag kommend, durch die Wilhelmstraße transportiert wurde — ein beschämendes und würdeloses Schauspiel. Und dann am Abend, als der Demonstrationsstreik alle öffentlichen Verkehrsmittel zum Stillstand gebracht hatte, fuhr ich in einem der wenigen verfügbaren Autos bei strömendem Regen durch das verdunkelte Berlin zur Bahn. Saß unter Kokainhändlern und Schiebern im Wartesaal des Bahnhofes Zoo. Und fuhr dann in trüben Gedanken der Grenze zu.

Die Markentwertung hat Deutschland für die meisten zum Gefängnis gemacht. Und auch ich sollte zum erstenmal die Grenze überschreiten, seit ich im November 1918 mit meinen Leuten aus Belgien heimgekehrt war in dieses Chaos aus Verwilderung und Erneuerungswillen, Verbissenheit und Sehnsucht nach Menschheitsverbrüderung, das damals Deutschland war. Auf dem Potsdamer Platz umarmten unsere Soldaten die französischen Gefangenen; aber ich konnte jenen gefangenen französischen Sergeanten draußen in Belgien nicht vergessen, der geschäumt hatte vor Wut, weil der Waffenstillstand verhindert hätte, daß die Franzosen deutsches Land verwüsten, an deutschen Frauen Rache nehmen könnten.

Was hatten die dreieinhalb Jahre seit jenen Novembertagen gebracht? Ernüchterung. Sollte man heute noch glauben, daß es eine deutsche Revolution gegeben hat, die mehr war als eine Verfassungsänderung von wenig suggestiver Wirkung, wenn nicht einzelne glühende Dichterseelen das revolutionäre Erlebnis gespiegelt und festgehalten hätten? Kristallisiert unser eingeschmolzenes Selbstbewußtsein unter dem Druck von außen nicht wieder zwangsläufig aus in den alten Formen eines gegen die Welt gerichteten, statt eines weltoffenen Nationalgefühls? Was ist anderes von einem Volk zu erwarten, das als Feind der Menschheit behandelt und

gebrandmarkt wird? Und während zwar das Verebben des akuten Fiebers der Revolutionszeit die deutschen Alltagstugenden — Fleiß und Ordnungssinn — in gewissem Grade wieder hervortreten läßt, gleichzeitig aber Glaube und Kraft zu einer innerlichen Erneuerung schwinden, schwinden müssen in einem Volke, das gleichsam unter die Luftpumpe gesetzt ist, frißt sich die Krankheit der Entzweiung, der Zersetzung des Staatsgefühls, der Moralbegriffe vor allem im politischen Leben, fressen sich der Spielergeist als Folge der wirtschaftlichen Unsicherheit, der Haß gegen den Bedrücker immer tiefer in das Volk ein. Unsere Kinder wachsen in eine vergiftete Welt hinein . . .

Nach mildester Behandlung durch die Zollbehörde fuhr ich durch Holland, erlebte die Sensation eines Mittagessens im Speisewagen für drei Gulden, das sichtlich sorglose und wohlgenährte Menschen mit unerhörter Selbstverständlichkeit und ohne die bei uns Sitte gewordene entsagungsreiche Auswahl zwischen teueren und billigeren Gängen zu sich nahmen, und fand mich unversehens auf der See, die England von Deutschland trennt. Wie tief sie ist, lehrten mich erst die folgenden Wochen.

Man hatte mich nach England gerufen zur Teilnahme an einer internationalen Settlementskonferenz in Toynbee Hall und einigen anderen Veranstaltungen. Auch wollte sich der aus Vertretern der Universitäten und der Arbeiterschaft sowie führenden Männern des Volksbildungswesens bestehende Volksbildungsbeirat des englischen Kultusministeriums von mir über die Entwicklung der deutschen Volkshochschule berichten lassen. Aber worauf es mir in erster Linie ankam, war, einen Eindruck zu gewinnen von dem heutigen England und seiner Entwicklung, seit ich es im Frühjahr 1914 verlassen hatte. Zeit und Neigung zu einem systematischen Ausbau dieser Beobachtungen fehlte. Aber es ergab sich mir ein durch eine genügende Vielseitigkeit der Erfahrungen gesichertes Allgemeinbild, das ich versuchen will festzuhalten unter bewußtem Verzicht auf allen darstellerischen Ehrgeiz und nur in dem Bestreben, ein Weniges beizutragen zur Schiffbarmachung jener tiefen See, die so schmerzhaft an ein Meer von Tränen erinnert.

Diesmal empfingen mich nicht die schimmernden Klippen von Dover, die schneeigen Hüften des Orplid meiner Jugend, sondern wir landeten am nüchternen Hafen von Folkestone, und wenige Minuten später fuhr ich durch das abendliche Land nach London. Mit mir zwei Schweizer Kaufleute in der angeregten und gespannten Stimmung von Menschen, die einen guten Fischzug vor sich sehen. An kleinen Zügen — wie selbstverständlich und ohne jedes Pathos — fand ich mich in diesen ersten Stunden in die englische Welt zurück. Welches Wohlbehagen dieses Land ausströmt! Als träte man in ein altes Patrizierhaus. Komfort traditioneller Lebenskunst. Luxus, aber durch Patina gedämpft, der es nicht nötig hat, Aufhebens von sich zu machen. Vertrauenerweckende Solidität, eine in die Augen springende Kreditwürdig-

keit. Kein Mensch würde es diesem Lande glauben, wenn es erklären wollte, es könne seine Schulden nicht bezahlen. Aber noch undenkbarer ist, daß es das jemals täte, eher würde es sich ham und eggs zum Frühstück versagen. (Eine Höchstleistung — ohne äußeren Zwang eine Volkssitte gewordene Befriedigung des Magens aufzugeben!) Denn eine Bankrotterklärung ist zwar mit Gloire verträglich, aber nicht mit dem Ehrgefühl des königlichen Kaufmanns.

Auch die dritte Klasse in diesem Lande ist gepolstert. (Die meisten Züge führen nur Wagen 1. und 3. Klasse.) Ein höflicher Diener erbietet sich, ein Abendessen im Coupé zu servieren. Kein Mensch hat Veranlassung, sich deklassiert zu fühlen, wenn er in England 3. Klasse fährt. In Deutschland sind durch den Übergang zur Demokratie in der 3. Klasse weder die Bänke weicher noch die Manieren besser noch die Beamten höflicher geworden. In der gepolsterten Sphäre der deutschen Eisenbahn wird man (in der Hoffnung auf ein Trinkgeld) servil behandelt, in der hölzernen Region, wenn man Glück hat, kordial, vertraulich, andernfalls — man hat vielleicht bestimmungswidrig ein Gepäckstück in den Gang gestellt oder sonstwie gegen das Reglement verstoßen — grob. Beamter wie Publikum lassen sich gehen und fühlen sich wohl dabei. Gute Manieren sind unbequem. Haltung zu haben ist kein Ehrgeiz. Man ist mehr für Gemütlichkeit. (Gemütlichkeit heißt, seine Gemütsregungen der Mitwelt nicht vorenthalten.) In England gibt es nur *einen* Kodex der guten Sitte für das *ganze* Volk. Das ist die Voraussetzung dessen, was man dort unter Gleichheit versteht. Eine wesentliche Voraussetzung der Tatsache, daß dort — ohne Revolution — der Junge vom Dorf Premierminister werden kann. Eine Äußerlichkeit? Eine Lebensanschauung, ohne die Demokratie eine Lüge ist. In einem Staat, in dem man nicht nur um der Bequemlichkeit willen, sondern um seine Gefühle zu schonen, Grund hat, die 3. Klasse der Eisenbahn zu meiden, fehlt der Demokratie — sagen wir noch — das Fundament, hat sie nicht den Grad von Wirklichkeit, den ihre Anhänger ihr wünschen müssen. Denn was die Metamorphose vom Grundsatz zum Seinszustand nicht durchmacht, was nicht selbstverständlich wird, hat keinen Bestand. Und weder Machtakt noch Doktrin können Menschen frei, gleich oder gar zu Brüdern machen. Es ist merkwürdig, wie wenig der überpolitische Charakter dieses Dreigestirns demokratischer Ideologie beachtet wird.

Man fühlt sich jenseits des Kanals ohne Rücksicht auf Geld oder äußere Kennzeichen sozialer Stellung gut behandelt. Und man empfindet, daß diesem Publikum gegenüber ein anderes Benehmen unmöglich wäre.

Man fühlt sich ferner — und so erhält man schon in den ersten Stunden auf englischem Boden zur Elementarlektion über den Begriff der Gleichheit eine solche über den der Freiheit — wohltuend in Ruhe gelassen.

Man ist nicht bevormundet. Die Behörden tun einem die Ehre an, einen für einen mündigen, mit Durchschnittsintelligenz begabten und zu selbständigem Handeln befähigten Menschen zu halten. Die Beamten sind

bei aller Höflichkeit kurz und bestimmt. ‚Third class? Hurry up, please‘ (3. Klasse? Bitte, beeilen Sie sich). Eine Tür wird geöffnet, geschlossen, man sitzt im Wagen. Man frage einen Polizisten nach einer recht kompliziert gelegenen Straße. Wie aus der Pistole geschossen kommt die Antwort: ‚Fourth to the left, second to the rigt, first to the left‘ (die vierte links, die zweite rechts, die erste links). Kein Wort mehr. Mehr wäre weniger. Man schwenkt in die vierte Seitenstraße links ein, dann in die zweite Seitenstraße rechts, und die nächste linke Seitenstraße ist die gesuchte. Wer's nicht glaubt, mache den Versuch. Es stimmt immer.

Keine langatmigen Erlasse wie: Es wird gebeten, in Fällen dringender Gefahr an dem mit ‚Notbremse‘ bezeichneten usw. Irgendwo an der Decke zieht sich eine Röhre hin, die auf Handbreite unterbrochen ist. An dieser Stelle zeigt sich eine Kette. Darunter die Worte: ‚To stop the train — pull down the chain. Penalty £ 5.‘ (Etwa: Zieh mit Gewalt — der Zug macht Halt. Buße 100 M., nämlich ‚im Falle mißbräuchlicher Benutzung‘ und ‚falls nicht laut unbekannten Paragraphen eine andere Strafe verwirkt ist‘. Das sind überflüssige, weil teils selbstverständliche, teils unverständliche Umständlichkeiten. Derlei ist unenglisch.) Hier ist man kurz. Denn einerseits ist es Sache des einzelnen, für seine Sicherheit zu sorgen, sich also rechtzeitig nach der Notbremse umzusehen. Andererseits bedarf es keiner weiteren Ausführungen darüber, daß den die Härte des Gesetzes trifft, der ohne Not die Fahrt eines Zuges unterbricht. Wo es sich aber um eine Beschränkung der normalen Handlungsfreiheit des einzelnen mit Rücksicht auf das allgemeine Wohl handelt, wie z. B. beim Unterlassen des Ausspuckens im Eisenbahnwagen, ist man weniger wortkarg und appelliert an das Gemeingefühl, wobei man sich allerdings statt eines ‚höflichen Ersuchens‘ mit einem ‚Please‘, bitte, begnügt. (Nebenbei bemerkt: Es ist nicht ohne weiteres richtig, daß der Engländer weniger bureaukratisch sei als wir. Wo er sich zu bureaukratischem Handeln entschließt, ist er oft von hilfloser Umständlichkeit. Das zeigte sich vielfach im Kriege. Ich erinnere mich der eroberten Akten eines Schützengrabensystems, die weitschweifig und schematisch bis zur Unbrauchbarkeit waren. Man war soweit gegangen, die Einzelheiten jedes W. C. festzulegen. Und es gibt eine englische Amtssprache, die unserem besten Kanzleistil die Wage hält, ja durch den Kontrast mit dem saloppen Alltagsstil noch komischer wirkt. Aber der Unterschied liegt darin, daß der deutsche Beamte sich an seinem Bureaukratismus berauscht, daß er ihm zur Leidenschaft, zum Laster wird, während der englische Beamte alles Formale nicht ganz ernst nimmt und es als notwendiges Übel empfindet. Sein Football-Match ist ihm wichtiger. Diese Nation ist zu sehr auf Aktivität und ihr Korrelat, Muße — also Zeitersparnis — aus, um Freude am Schnörkel zu haben.)

Die Behörde läßt dem Einzelnen jedes erdenkliche Maß von Freiheit. Auch die während des Krieges eingeführte allgemeine Registrierung ist schon wieder aufgegeben; man kann wie früher, ohne unnötiges Aufsehen

zu erregen, vom Erdboden verschwinden, und nur der Ausländer wird von der Polizei nicht aus den Augen gelassen, aber mit ausgesuchter Höflichkeit behandelt, auch der Erfeind. Und so auch bei der Bahn, wo man bei den meisten Linien sein Gepäck nicht wie bei uns aufgibt, sondern selbst in den Gepäckwagen befördert und dort wieder abholt, was den Vorteil hat, daß man bei starkem Andrang und mit großem Gepäck erst in letzter Minute zu kommen braucht. Diebstähle kommen fast niemals vor!

Mehr noch aber als der Zurückhaltung der Behörden dankt man das Freiheitsgefühl, das einen in England alsbald überkommt, der Reserve im privaten Verkehr. Man vertraut seinem Nachbarn im Zuge nicht seine Kümmernisse an. Man wird nie intim, außer wo es Freundschaft, Liebe oder Seelenrettung gibt. Man bringt es fertig, auch in geschlossenem Kreise sich seinem Tischnachbarn einen ganzen Abend lang nicht vorzustellen und kein Wort mit ihm zu wechseln. Expansiv sind diese Menschen nicht. Die Atmosphäre ist einige Grade kühler als bei uns. Die vollendetste Höflichkeit ist und bleibt unverbindlich und berechtigt nicht dazu, persönlich zu werden. Wer dieses erste Gesetz englischen Takts verletzt, wird nie bei Engländern Erfolg haben. So wird mancher an Vertraulichkeit gewöhnte Deutsche sich hier bisweilen recht einsam fühlen. Und er wird — sehr zu Unrecht — ein Volk für gefühllos halten, bei dem der Lebenskreis des Einzelnen für Tabu, für unverletzlich erklärt ist und es einer ausdrücklichen Erlaubnis bedarf, in den magischen Zirkel, der jeden, wo er geht und steht, umgibt, einzutreten.

Das ist eine Einrichtung, die nicht in mangelndem Gefühl, sondern in einem Bedürfnis nach Freiheit und — Bequemlichkeit ihren Ursprung hat. Man kann manches in England auf das Konto der Bequemlichkeit schreiben, aber auch hier hüte man sich vor summarischem Urteil. Der Franzose bemüht sich um eine Frau, wenn sie hübsch ist und es ihm keine Mühe macht. Er brennt sein Feuerwerk ab. Aber wo die schöne Geste nicht lohnt, wird er nicht leicht dem schwächeren Geschlecht seinen Platz anbieten. In englischen Eisenbahnen brauchen Frauen nicht zu stehen, aber in einer Abendgesellschaft können sie sich langweilen, während ihre Kavaliere mit den Händen in den Hosentaschen sich in easy-chairs wortlos wohl fühlen. In den Parks kann man Pärchen stundenlang stumm vor einer Tasse Tee sitzen sehen. Aber ganz so einfach, wie man zunächst denkt, sind diese Seelen nicht. In den herrlichen botanischen Gärten von Kew liegen die Liebespaare in verstohlenen Winkeln im Gras, hier und da durch ein weithin leuchtendes Zeitungsblatt kenntlich, das der männliche Teil studiert. Ein Mädchen wollte ihrem Burschen die Zeitung wegnehmen. ‚It's the only thing that saves me,' war die Antwort. ‚Es ist meine einzige Rettung,' nämlich davon, mit dir zu sündigen. Die See ist tief!

Aber je länger, je mehr überzeugt man sich davon: Nicht Bequemlichkeit, sondern Unabhängigkeitsbedürfnis ist der letzte Grund der englischen Reserve. Das gesunde Unabhängigkeitsbedürfnis von Menschen, die Bin-

dungen nicht scheuen, wenn sie dadurch in ihrem Eigenleben nicht beschnitten, sondern gesteigert werden. Die aber die Arme frei haben wollen. Sie mögen es nicht, wenn man ihnen zu nahe auf den Leib rückt. Sie brauchen Raum und sind Raum gewöhnt. Bürger eines Weltreichs. Zwar wird man hier nicht dem unbändigen Freiheitssehnen der Seele begegnen, das ein Vorrecht derer ist, die ein deutscher Dichter ‚ewig schweifend und drum nie erfüllt' genannt hat. Dem Begriff ‚liberty' fehlt in England — nicht in Amerika — der romantische Unterton. Aber jeder Engländer ist ein Stück Wirklichkeit gewordener Freiheit. Darum atmet man hier Freiheit, ehe man von Politik ein Wort gehört hat, und unabhängig von jeder Parteieinstellung rief ich mit Heine als erstes Wort auch heute, auch von dem nachrevolutionären Deutschland kommend dem Inselreich zu: Land der Freiheit, der männlichen Freiheit, ich grüße dich!

So vollzog sich die Einreise in das Land des Kriegsgegners äußerlich und innerlich verhältnismäßig hemmungslos. Und während ich durch das abendliche Kent fuhr, das mit seinen heckenumzäunten, samtgrünen Weiden und den weitausholenden Kronen seiner in der feuchten Inselluft in formenreicher Üppigkeit sich auslebenden Bäume wie ein großer Park wirkt und vergessen läßt, daß England immerhin ein Drittel seines Getreidekonsums selbst erzeugt, während ich die vornehme Schönheit dieser Landschaft auf mich wirken ließ, die wie ein Seelenbad wirkt nach deutscher Bedürftigkeit und Tüchtigkeit — handelt es sich doch hier im Vorlande Londons meist um Landbesitz, der nicht auf den größtmöglichen Ertrag hin bewirtschaftet wird —, konnte ich zu Zeiten fast vergessen, daß ich mich auf vor kurzem noch feindlichem Boden bewegte. Haß hatte ich gegen dieses Land nie empfinden können, wenn ich auch, der ich durch freundschaftliche Bande seit langem mit England verknüpft war, mehr als mancher andere durch die Kriegsgegnerschaft im Innersten getroffen war. Ich werde nie die Erschütterung vergessen, mit der ich in Ulm, ohne im Trubel der Mobilmachung die Unausbleiblichkeit jenes Schrittes bedacht zu haben, unversehens die englische Kriegserklärung an einer Straßenecke angeschlagen fand. Und es sollte nicht lange dauern, bis ich in Flandern dem Engländer gegenüberstand und bei einer erbeuteten Protze im Brief eines englischen Mädchens an seinen Schatz las: ‚Kill a few Germans for me.' (Töte ein paar Deutsche für mich.) Da waren Schwerter durch die Seele gedrungen. Aber jeder Frontsoldat weiß: je unmittelbarer das Kriegserlebnis war, desto weniger war für ein eigentliches Haßgefühl Raum. Wenn unsere Leute — wie unheimlich fern scheint das heute alles schon — in weißen Steinchen die Inschrift ‚Gott strafe England!' vor ihren Quartieren und Unterständen anbrachten, so war das Spielerei. Und nur weit hinter der Front konnte ein Conan Doyle eine Haßkampagne ersinnen mit der Begründung, daß ohne Haß dem Kampf der Nachdruck fehle. Noch kein Soldat hat schlechter gekämpft, weil es ihm an Haß fehlte. Unsere

Soldaten empfanden instinktiv gleich in den ersten Tagen an der englischen Front die Blutsnähe, die Vetternschaft des Gegners. Sie hatten menschlich gegen die schönen und tapferen Burschen drüben nichts einzuwenden. Aber sie kämpften deshalb wenn möglich nur erbitterter. Ich habe in England nirgends ein Hehl daraus gemacht, daß ich im Gegensatz zu den meisten geistigen Menschen, die heute den Weg hinüber und herüber finden, nie ein Pazifist war und auch durch den Krieg nicht zum Pazifismus bekehrt wurde, und ich bin darum nicht schlechter gefahren. Ich erinnere mich, daß ich eines Sonntags nachmittags vor der Kirche mit einem Organisten bekannt wurde, der im Felde gestanden hatte. Wir stellten fest, daß wir uns gegenüber gestanden hatten, und ich frug ihn, wie ihm der Krieg behagt habe. Die Antwort war: ‚I have never felt better, and I am looking forward to the next war.‘ (Ich habe mich nie wohler gefühlt und warte auf den nächsten Krieg.) Nachdem wir uns auf dieser Basis verständigt hatten, tranken wir Tee zusammen, und beim Abschied schlug er für den Gottesdienst den schönen Choral mit dem Refrain ‚May we be one‘ (Möchten wir — d. h. die Nationen — eins werden) vor, der denn auch gesungen wurde.

Das ist das Paradox männlicher Geistigkeit, wie es sich auch gerade im Engländertum ausprägt. Haß stammt aus Schwäche oder Vergiftung der seelischen Grundwasser. Gott bewahre uns vor beidem! Man prüfe die englische Karikatur, und man wird finden, daß, wo sie einige Qualität hat, sie fast stets giftfrei ist. Hie und da wohl roh, aber ohne eigentliche Bosheit, ohne Haß. Der Journalismus hat — und zu unserer Ehre sei es gesagt: mehr auf der anderen Seite, auch in England, als bei uns — sein Bestes getan, um das Volksempfinden im Kriege zu vergiften. Aber in England ist in dieser Hinsicht seine Wirkung nicht allzu tief gegangen.

Aber dennoch: als ich nun nach meinem ersten traumgleichen Wiedereintritt in die englische Welt meinen Fuß auf englischen Boden setzte, mich von englischem Leben umspülen ließ, wurde mir unmittelbar und schmerzhaft bewußt, wieviel Blut und Leiden zwischen uns und jenen liegt, und daß es mir zum mindesten unmöglich sei, mich mit einem Saltomortale des Verbrüderungswillens über die unerbittliche Tatsache jener Schreckensjahre und all ihrer Folgen hinwegzusetzen. Es wurde mir klar, daß man als Deutscher seine Gefängnismauern nicht verlassen kann, ohne sich Wunden zu holen, daß aber auch keine Ideologie, sondern nur die leidvolle Auseinandersetzung mit einer sehr schonungslosen Wirklichkeit irgend etwas an dem Stand der Dinge ändern kann.

Ein Aufenthalt in England bedeutet — von allen Einzelerfahrungen abgesehen — ein großes Doppelerlebnis. Zunächst — und das ist nicht das geringste —: man sieht Deutschland einmal wieder von außen. Man lernt wieder Abstand nehmen. Man bekommt wieder Maßstäbe. Und sodann: man lebt unter Feinden von gestern. Unter Siegern. In einem intakten Volk. Beides ist schwerer als man denkt.

Aber es wäre wertlos, von einer englischen Reise zu berichten, wollte man nicht auch diese beiden wichtigsten Tatsachen betonen, selbst auf die Gefahr hin, dabei Unwillkommenes zur Sprache zu bringen.

London — wer von dieser gewaltigsten und geheimnisreichsten Stadt Europas eine Vorstellung geben könnte! Er würde damit zwar nicht England geschildert haben, wie Balzac mit seinem Paris ein Bild Frankreichs gibt. Denn London ist nicht England, auch nicht einmal London plus Countryhouse ist es, wie der Englandreisende zu meinen pflegt. Es gibt einen englischen Zauber und eine englische Trostlosigkeit, von der man in London nichts ahnt. Ich denke an Wanderungen durch den Lake District, der heute wie zur Zeit von Wordsworth wie ein einziger riesenhafter Park, eine paradiesische Welt der Schönheit und sorglosen Wohlhabenheit erscheint. Ich denke an Industriestädte wie Sheffield, Birmingham, Leeds in ihrer uferlosen, atemraubenden Häßlichkeit und Öde, wo die Monotonie, die in London Größe hat, nur als bedrückende Abwesenheit von Phantasie und Schönheitssinn wirkt. Aber London ist mehr — es ist Mittelpunkt eines Weltreichs und ökonomisch und politisch auch heute noch Brennpunkt einer halben Welt —, die andere Hälfte hat es New York überlassen müssen. Für säkulares Denken ist die politische Frage unserer Zeit die Frage der Aufteilung der — mittelbaren und unmittelbaren — politischen und wirtschaftlichen Weltherrschaft zwischen diesen beiden angelsächsischen Machtzentren. Daneben erscheinen alle anderen politischen Probleme — und wenn es um das Schicksal von Millionenvölkern geht — als Fragen provinziellen, kolonialen, peripherischen Charakters. Nur Rom bietet eine Parallele.

Es gibt politische Einsichten, die nur wegen psychologischer Hemmungen nicht Allgemeingut sind, und denen ein Anschauungsunterricht zum Durchbruch verhelfen kann. So wirkt London als Bestätigung und Rechtfertigung des britischen Imperialismus, während daneben die Vorstellung etwa eines weltbeherrschenden Berlin etwas beängstigend Unwahrscheinliches hat. Eine Einsicht, die nicht leicht fällt, aber doch auch versöhnt. Denn sie liegt auf dem Wege des Deutschen zu seinem Selbst, und nur, wenn unser Volk diesen beschreitet, kann es zu dem Einklang von deutscher Seele und deutschem Schicksal kommen, der die Voraussetzung ist für die Erfüllung der deutschen Mission in der Welt.

London hat die großen und einfachen Linien, in denen sich ein Geist ausdrückt, dem es auf Überschau und Disposition, auf Gliederung und Beherrschung von Massen ankommt und nicht auf Originalität individuellen Ausdrucks. Eben deshalb wirkt es original und notwendig. Mächtig, fiebernd, voll Leben und doch ruhevoll. Der Vergleich mit Berlin drängt sich auf. Wie jung ist unsere Größe, wie parvenühaft unsicher. Nach dem ‚preußischen Stil' des Brandenburger Tors, der Universität, der Hauptwache, nach dem Berlin Gillys und Schinkels, monumentalen Äußerungen einer staatenbildenden Geistigkeit, denen London Ebenbürtiges an schlichter

Größe beseelter Bauform, großzügig und feinnervig zugleich, nicht an die Seite zu stellen hat, — alsbald mit wachsendem Erfolg ein Entarten zu verblasenem Protzentum, und endlich, als die geschmackliche Selbstbesinnung einsetzt, ein Zersplittern in individuelle Experimente. Man findet in Berlin aus dieser jüngsten Epoche mehr oder weniger glänzende ‚Lösungen' des Problems des Warenhauses, der Mietskaserne, der Untergrundstation, des Kino, der Vorstadtvilla. Daneben unbegreiflich Entgleistes. Und in Kaufläden, Theatern, ‚Dielen' eine Flut geräuschvollster Moderne. Diese ganze Fülle von guten und schlechten Einfällen, von echter Produktivität und fader Mache wird man in London vergebens suchen. Man hat dort nicht den Ehrgeiz und auch wohl nicht die Fähigkeit, neue Formen zu finden. Neben der Gotik wird seit Christopher Wrens Zeiten und der großen Feuersbrunst des Jahres 1666 mehr und mehr ein klassizistischer Baustil bevorzugt, der bei fast allen größeren Bauten neuester Zeit Verwendung gefunden hat, so auch bei dem während meiner Anwesenheit vom König eröffneten neuen palastähnlichen Heim des London County Council, das sich mit imposantem, in flacher Kurve geschwungenem Säulenhof schräg gegenüber dem Parlamentsgebäude am Themseufer hinzieht. Die Privathäuser: endlose Reihen kleiner, rußgeschwärzter Backsteinbauten, meist nur das Erdgeschoß gestrichen, sich gleichend wie ein Ei dem anderen, aber durch ihre Masse den Eindruck von Größe gebend, durch ihren Verzicht auf jede Eigenart sich einordnend in eine ‚grandiose Linie der Banalität'.

Und über dem allen, Fehler verwischend, die wesentlichen Linien heraushebend, die wundervolle Patina von Rußbrei, die hier in kürzester Zeit jedes Bauwerk überzieht und fast mehr als der Baumeister zum Zauber dieses Städtebildes beiträgt. Sieht man dies Ganze nun noch im Abenddunst bei sinkender Sonne von der Kuppel der St.-Pauls-Kathedrale aus wie in Goldstaub gehüllt, so findet man die phantastischen Visionen Turners Wirklichkeit geworden.

In Whitehall bewundere ich wie einst die Doppelwache der Horse Guards in rotem Rock mit silbernem Brustharnisch, weißen Hosen und federgeschmücktem Silberhelm auf Rappen mit weißer Schafpelzschabracke — eine der sparsamen, aber erlesenen Demonstrationen der englischen Armee. Mitten in dieser repräsentativsten Straße des zentralen London — der Straße der Regierungsgebäude — das Denkmal für die Gefallenen im Weltkrieg: ein hoher, schmaler Sockel, der in einer Art Sarkophag seinen Abschluß findet. Zu beiden Seiten sind Fahnen aufgepflanzt. Zu Füßen stets frische Blumen und Kränze. Stets stille, ernste Menschen. Dieses Volk ehrt seine Helden.

Fünf Minuten weiter — bei Trafalgar Square — finde ich mich plötzlich einem weniger schlichten, aber um so häßlicheren Denkmal für Edith Cavell gegenüber, in dem etwas von dem falschen Pathos mitschwingt, mit dem die Kriegspropaganda diese Gestalt umgeben hat, das aber nichts verrät von der wirklichen Größe, mit der sie in den letzten Stunden ihres Lebens ihrem Geistlichen erklärt hat, daß in ihr keine Bitterkeit gegen ihre Feinde sei.

Lord Nelson auf seiner Säule, dem man die Liaison mit der schönsten Frau Englands ohne moralisches Stirnrunzeln gönnt, und dem die theatralischste Volksverehrung zuteil wurde, zu dessen Strumpf im Museum von Greenwich man heute noch wallfahrtet, weil er einen Arm und ein Auge dem Vaterland geopfert und in entscheidender Stunde eine prachtvolle Geste gefunden hat: ‚England expects every man to do his duty.‘ In seinem Schatten bescheiden die vornehmere Heldengestalt Gordons, des Verteidigers von Khartum. Und hinter diesen Zeugen kriegerischer Größe in Erz die Normalmaßstäbe für die englische Welt. Dahinter die klassischen Formen der Nationalgalerie.

Und nun hinüber zu der in ungeheurer Kurve einschwingenden Regent-Street — die zwei flankierenden, genau gleichen, nur auf die Unterstreichung der einen großen Linie hin gebauten Häuser sind ein typisches Londoner Architektenstück. Die große Geschäftsstraße Londons hat noch ihren alten Zauber — wo in der Welt außer in Paris gibt es wieder solche Seidenträume, solches Silber in alten Formen, solche Gebilde aus Leder oder Spitzen oder kostbaren Stoffen? Aber es gibt noch eine Steigerung — Bond-Street, wo die Läden fast zu vornehm sind für eine Fensterreklame. Hier fährt kein Omnibus. Auf dem schmalen Trottoir fast nur reich gekleidete Menschen. Die Geschäfte bezeichnet durch einen Namen, ein in graue Vergangenheit zurückführendes Gründerjahr, ein paar Gegenstände, die das Höchste darstellen, was europäische Geschmacksverfeinerung erzeugt. Einem Handschuh, einem Briefpapier, einem Schuh aus Bond-Street sieht man überall seine Herkunft an. Ein Geschäft stellt e i n e n Herrenhut her, verkauft nur eine Form, aber bestimmt damit die Mode des Jahres.

Warum ich das alles erzähle, da ich mir doch geschworen habe, kein Städtebild zu malen? Schickt einen Dichter nach London, wenn ihr die Wunder dieser Stadt in Worte wollt einfangen lassen, ich will nur aufzeichnen, was mir als einem heutigen Deutschen drüben wesentlich gewesen ist. Nun, wesentlich war mir, nach dem brodelnden Chaos drüben die gebändigte Form zu finden, die Sicherheit eines kultivierten Geschmacks, die vornehme Ruhe, welche Vergangenheit gibt. Bei uns so unendlich viel gewollt, dort drüben weniges gekonnt. Welches innerliche Ausruhen gewährt diese Welt, in der nicht auf Schritt und Tritt eine Kakophonie von Farben, Formen, Problemen an unseren Nerven zerrt!

Man hat plötzlich die Hände frei für ‚the real thing‘ im Sinne des Engländers, für Leistung. Man bekommt eine Vorstellung davon, welche ungeheuren Energien uns unsere Gestaltlosigkeit kostet, das Ungesicherte bis in die unbedeutendsten täglichen Lebensäußerungen hinein, die Kompliziertheit unseres inneren und äußeren Daseins. Der Engländer schont seine Kräfte. Es ist kein Zufall, daß er die bequemsten Männersitze erfunden hat, den easy-chair und den Klubsessel, und daß derselbe Viscount Balfour, den ich mit den Händen in den Hosentaschen im Parlament seine Füße auf den Tisch des Speakers, des Vorsitzenden, legen sah, in diesen Tagen

in den Blättern als 74jähriger Tennisspieler, straff wie ein Jüngling, dargestellt wird. Man betreibt keinen Aufwand an Haltung, wo es nicht darauf ankommt. Man hat die Unbekümmertheit des eingeborenen Selbstbewußtseins. Im Lande der besten Herrenschneider bauschen sich die Jackentaschen von Tabakspfeifen und ungeheuren Brieftaschen, und der ‚modische' Jüngling, der in Farben und Taille zu exzellieren sucht, ist eine belächelte Ausnahmeerscheinung. Man überläßt es der Frau, sich durch Kleidung bemerkbar zu machen. Der Mann macht sich das Leben leicht. Dazu gehört Unauffälligkeit.

Dazu gehört ferner — der Klub. Ohne diese Männerhäuser in Pall Mall, in Piccadilly, in der ganzen weiteren Umgebung von St. James Park wäre das gesellschaftliche und politische Leben Londons nicht zu denken. Und Englands. Denn wer irgendwie ‚dazu' gehört in der Provinz, gehört einem der großen Londoner Klubs an. Hier ist sein Absteigequartier, wenn er zu Parlamentssitzungen oder Konferenzen nach der Hauptstadt kommt. Man hat nur nötig, ‚to stroll in', einmal hereinzuschlendern, wie man sagt, und eine Pfeife zu rauchen, um sich mühelos über alles, was in der Luft liegt, aufs Laufende zu setzen, wichtige Leute kennen zu lernen und von ihnen gekannt zu werden, an den Mann zu bringen, was man aus seinem Gedanken- und Erfahrungskreis zum öffentlichen Leben beizutragen hat. Am Kaminfeuer der Klubs wird oft Entscheidenderes verhandelt als in den offiziellen Sitzungen, über die man in der Zeitung liest, und solange die Klubs der Frau verschlossen sind — und sie sind schwerer zu erobern als das Parlament — hat England eine Feminisierung des politischen Lebens nicht zu fürchten.

Weder eine Armee noch ein noch so vollkommen geschulter Beamtenapparat bilden ein ausreichendes Werkzeug für die Beherrschung einer Welt. Englische Regierungskunst mit ihrer Elastizität und Freiheitlichkeit bei aller traditionellen Sicherung bliebe unverständlich ohne diese Möglichkeit persönlichen Kontakts, zwangloser Fühlungnahme der herrschenden Kreise.

Neben diesem repräsentativen London mit seiner Herrschergeste, seinem gebändigten Prunk, seinen gültigen, einprägsamen Formen, seiner unbekümmerten Kraft aber gibt es noch ein London der Romantik. Noch ist die Stadt Dickens' nicht versunken mit ihrer Bevölkerung von bizarren, elbischen Wesen, noch wohnt hier der wildeste Traum neben nüchternster puritanischer Philistrosität, die teuflische Fratze neben der engelgleichen Schönheit. Mit einem tieferen Realismus schildert dieser scheinbare Phantast seine Welt als der scharfäugige aber unseherische Thackeray. Man glaube ihm aufs Wort, und man wird mehr Aufschlüsse durch ihn erhalten über diese Welt der Gegensätze mit ihrer Innigkeit und Brutalität, über dieses Land ohne Musik, aber voll Poesie, als durch alles in deutscher Sprache über England Gesagte.

Ein Führer der jungdeutschen Dichtung, der nach England sollte und dem es vor dessen ‚Nüchternheit' graute, frug mich einmal trostsuchend, ob es denn in London wenigstens eine Bohème gäbe. Soweit es sie gibt, spielt

sie keine Rolle. Das Café mit seinen Inspirationen gibt es gewiß nicht. Aber es gibt die unendlichen Parks mit ihren krokusübersäten Wiesen, auf denen man sich ausstrecken und sich in den Wolken verlieren darf — wenige Minuten vom Mittelpunkt der Stadt. Es gibt das Irenviertel mit seinen Schönheiten unter Lumpen, seinen so liebenswürdigen und anmutigen Menschen mit den Schwärmeraugen, von denen fast jeder seine kleine Gefängnisstrafe hinter sich hat. Es gibt Tanzplätze in der Stadt, im Freien unter alten Bäumen. Und den Orient, Whitechapel, mit seinen hunderttausend Juden, seinen jüdischen Theatern, Gotteshäusern und Garküchen, in dem sich das ganze Leben auf der Straße abspielt, wo man viel Schmutz, viel glückliche Familien, wenig Verbrechen und wenig wirkliche Armut findet. Es gibt die unendliche Welt des Hafens mit seiner Internationalität, seinem fruchtbaren Getriebe, seinen Opiumkneipen und Matrosenschenken. Es gibt die weihevolle Ruhe des britischen Museums mit seinen Taubenschwärmen, wo vor der Büste Cäsars und den Elgin Marbles auf Stunden die ganze heutige Welt versinkt. Es gibt die Tate Gallery mit den Bildern der Entdecker und damit Schöpfer heutiger englischer Frauenschönheit, Burne-Jones und Dante Gabriel Rossetti und den inbrünstigen Visionen eines Watts. Es gibt die klösterlichen Kreuzgänge der Westminster Abbey mit dem Blick in die grüne Stille des weltabgeschiedenen Hofs. Es gibt das brodelnde Getriebe um die Börse im Herzen der Stadt, dem Brennpunkt unserer wirtschaftlichen Welt, deren Giebel das richtende Wort trägt: ‚The earth is the Lord's and the fullness thereof.' Es gibt Inspirationen.

Neben der Weltstadt und der Stadt der Phantasie aber gibt es noch ein drittes, ein geheimes London, ein London der Seele möchte man sagen, ein London ‚round the corner'. So wie man bei der Erforschung des Engländers nach vielem, was imponiert oder langweilt oder bezaubert oder selbst abstößt, plötzlich ‚round the corner', wenn man um irgendeine Ecke biegt, ein gänzlich unvermutetes verborgenes Seelengärtlein findet, einen geheimen Quell, ein Rätselwesen, gleich jenem ‚Dweller in the Innermost' von Watts mit seinem hypnotisierenden Blick.

Aber ist das nicht einfach die Seele, die unveräußerliche Mitgift jedes Menschen? Ich meine doch noch etwas anderes, mit Worten schwer zu beschreibendes. Im deutschen Alltag wandert man gewissermaßen immer am Rande der Seele hin wie am Strand eines unendlichen Gewässers, das einem die Füße bespült und einem, wenn im Wandel der Gezeiten die Flut steigt, auch einmal bis ans Herz reichen kann. Man ist in ständiger Fühlung mit einer allgegenwärtigen Naturkraft, die man suchen oder fliehen, der man sich mehr oder weniger hingeben, die man aber nicht von seinem Horizont verbannen kann. In England aber findet man sich unvorbereitet, fast erschreckend am Rande eines unergründlichen Brunnens, in dem die Wasser der Seele wie ein Abenteuer und ein Geheimnis aufleuchten. England ist das Land der Abenteurer der Seele wie George Fox und William Booth, die von dem Gedanken besessen waren, dieses seltsame ‚innere Licht' zu be-

schwören; oder in der Welt der Dichtung Browning, der nicht in goethescher Weise strömende Fülle inneren Lebens aufzufangen sucht, sondern wie ein Taucher Kleinode ans Licht bringt, die bei ungleich begrenzterer Geltung doch für den, zu dem sie reden, ein Letztes an seelischer Eindringlichkeit haben wie kaum ein anderes Dichtwerk; oder unter den Denkern Chesterton, der durchaus symptomatisch ist in seiner Unfähigkeit zu schrittweise fortschreitender Entwicklung eines Problems, in seinem Verzicht auf logische Gedankenfolge, in seinem intuitiven sprunghaften Erfassen des Kerns einer Sache. Er sieht selbst im Sonnenaufgang ein überraschendes abenteuerliches Ereignis, ein immer neu vollzogenes Wunder im Sinn eines Entschlusses, eines Einfalls Gottes. Und so als Einfall Gottes, nicht als etwas, auf das man rechnen dürfte, aber darum doppelt beeindruckend wirkt dies englische Seelenland ‚somewhere round the corner'. Suchen muß es sich jeder auf seine Weise. Die Mühe und die Überraschung kann und soll ihm nicht genommen werden. Nur daß es so etwas gibt, durfte nicht verschwiegen werden.

Illustrationen zu dieser Seelentopographie können hier fast nur banalisieren. Aber der Kuriosität halber sei erzählt, daß ich einmal mit einem Quäker, der in Ostlondon eine — übrigens vorbildlich gesunde und saubere — Fabrik von Geldzählmaschinen hat, Whitechapel herunterging. Und plötzlich bog er mit mir um eine — seine — Ecke, wir standen in einem einsamen Gäßchen vor einem alten Tor — ein Hinterhof —, ein wackliges Häuschen, darin ein Zimmer, dessen eine Wand die Vorderseite eines Cottage, eines niedrigen altmodischen Landhäuschens, darstellte. Mein Geldmaschinenfabrikant setzte sich ans Harmonium und begann zu phantasieren und sich in ein ländliches Heimatidyll zurückzuträumen. Ein wundervolles Originalblatt von Burne-Jones hing an der Wand. Das verwunschene Häuschen liegt keine fünf Minuten von Trafalgar Square. Aber es ist nicht leicht zu finden.

Wandert man von dort den Strand entlang, so findet man rechter Hand der Themse zu das elegante Savoy-Hotel an der Stelle, wo im 13. Jahrhundert der Palast Peters von Savoyen, des Onkels der Königin Eleanor von Provence, Gemahlin Heinrichs des Dritten, stand. Von dem fürstlichen Stadthaus ist anscheinend nichts übrig geblieben als der Name, den heute ein Hotel und ein Theater tragen. Aber wenn man um die Ecke biegt, so findet man ein Gäßchen, leicht zu übersehen, das nach dem Fluß zu abfällt. Und wer sich entschließt, es zu betreten, dem öffnet sich wenige Schritte vom Getriebe einer der lautesten Straßen Londons ein kleiner Friedhof mit altersgrauen Grabsteinen in grünem Rasen, überbuschten Bänken und Vogelgezwitscher. Dahinter aber, in Jahrhunderten tief in die Erde versunken, steht die Chapel des verschwundenen Palastes, die Royal Chapel of the Savoy, seit Peters Zeit im Besitz des Hauses Lancaster, also des Königs. Sie untersteht demnach nicht dem Bischof von London, und zum Chaplain wird ein bedeutender Geistlicher ernannt, der dort eine Personalgemeinde um sich sammelt, auf der Grenze zwischen Hotel und Theater,

der Welt des Geldes und der Kunst einerseits, und andererseits der Welt der Ausgestoßenen, der Blumenmädchen vom Strand und der Stromer, die ihre Nächte auf den Bänken am Themseufer verbringen.

Ich will nicht verheimlichen, daß die Ecke, die vom Strand zur Savoy-Chapel einbiegt, wo der zu finden ist, dessen großes Herz heute jene beiden Welten und ihre Not umspannt, meine Londoner Ecke ist.

Wie harmlos sich das Leben ausnimmt in dieser Welt, die trotz Arbeitslosigkeit und gesunkenem Wohlstand in einem für uns kaum mehr vorstellbaren gesicherten Wohlsein lebt. Man klagt in England viel darüber, wie schwer das Leben geworden sei. Aber es kann einen Deutschen kaum tief beeindrucken, wenn er hört, daß die wichtigsten Bedarfsgegenstände jetzt etwa 180 Prozent des Friedenspreises kosten, um so weniger als die Tendenz eine sinkende ist und man überall an den Läden Preisabschläge angeschlagen findet.

Ein deutlicher Beleg für die Verschiedenheit der beiden Welten, der Leiderfahrenen und der ‚anderen', in die heute, von uns aus gesehen, die europäische Menschheit auseinanderklafft, ist, was drei Jahre nach dem großen Krieg in der Hauptstadt des britischen Reiches die Öffentlichkeit beschäftigt. Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stand eine große Kampagne für das Linksgehen auf den Bürgersteigen im Interesse der öffentlichen Sicherheit. Man weicht in England links aus, aber auf dem Trottoir hält man sich nicht daran, und nun hatte man dreißigtausend weiße Inschriften auf dem Boden angebracht: ‚Keep to the left' (links gehen). Der Erfolg blieb aus. Die Frage nach dem Grunde der Vergeblichkeit dieses Appells war das Gespräch des Tages. Die einen sagten, seit den Zeiten Heinrichs VIII. sei man auf den Bürgersteigen rechts gegangen, wohl um den Schwertarm frei zu halten, und gegen eine solche Tradition sei man machtlos. Andere hielten, etwas nüchterner, den Wunsch des Publikums für entscheidend, in die Schaufenster zu sehen. Ganz tiefe Volkspsychologen aber meinten, wenn man das Wörtchen ‚Please' (bitte) hinzugesetzt hätte, hätte kein Engländer widerstehen können.

Daneben her ging eine andere unerschöpfliche Erörterung. Es hatte sich die betrübliche Erscheinung gezeigt, daß — ein Symptom der Ungeistigkeit der Nachkriegszeit — die Museen wenig besucht wurden. Man war also auf den ingeniösen Gedanken verfallen, die Anziehungskraft zunächst einmal der National-Gallery durch Konzerte in den Bildersälen zu steigern. Die Sensation war groß. Die illustrierten Blätter brachten Abbildungen der ersten solchen Veranstaltung. Die Räume faßten kaum das Publikum. Aber man nahm das Bildungsproblem ernst, und so zerbrach man sich den Kopf darüber, ob es das Richtige sei, erst die Gefühle durch Töne in Wallung zu bringen und dann vor die Malerei zu treten, oder während der Betrachtung eines Raffael die Wirkung durch Beethoven zu unterstützen. Wahrhaftig eine Preisfrage.

Freilich nimmt man auch ernsthaft Teil an den zahlreichen für England so brennenden akuten Fragen der großen Politik, ja wohl mit durchschnittlich größerem Verständnis, als es der Zeitungsleser in Deutschland mitbringt. Aber man hat nie das Gefühl, daß es einem ans Leben geht. Die Dinge haben nicht denselben Ernst wie für uns. Ein kleines Zeichen: Mitten auf der ersten Seite eines der führenden Tagesblätter an auffallendster Stelle ein Gedicht an ein unbekanntes Mädchen in einem kleinen Städtchen, das, ohne Personen- und Ortsnamen zu nennen, als Briefadresse verwandt worden war, und der Brief hatte sein Ziel erreicht. Man sieht mit einer gewissen Verwunderung: noch haben Menschen auf diesem Planeten Zeit und Sinn für die Idylle. —

Die populärste Gestalt Londons, ja Englands ist heute der Prince of Wales. Das Verhältnis des Engländers zu seinem Königshaus ist seltsam. Er hat nicht eigentlich, was wir unter monarchischem Gefühl verstehen. Er wünscht sich nicht den Monarchen als Herrscher. Er will sich sein Selbstbestimmungsrecht nicht antasten lassen und hält darauf, daß der König wenig zu sagen hat. Er hat lediglich das Recht, um Rat gefragt zu werden, das Recht anzuregen und das Recht zu warnen. Der Engländer will keinem Menschen ‚untertan' sein und besitzt also auch nicht die Tugend des Untertans, die Gefolgstreue dem Herrscher gegenüber. Diese persönlich-sittliche Beziehung zum Herrscherhaus fehlt durchaus. Also ist auch jede mythische Steigerung des Herrscherbegriffs unvorstellbar, weshalb von jeher das Gottesgnadentum Wilhelms II. nur Gegenstand verständnislosen Witzes war. Der Engländer beugt sich nicht vor seinem König, sondern er erhöht sich durch ihn. Er bedarf dieser repräsentativen Figur zur Steigerung des eigenen Selbstbewußtseins, weshalb eine Opposition gegen dieses Königstum schwer vorstellbar ist, solange es sich darauf beschränkt, die ihm vom Volke zugedachte Funktion zu erfüllen. Aber derselbe Engländer, der eben mit Begeisterung ‚God save the King' gesungen hat, wird einem im Gespräch versichern, daß es mit dem König zu Ende wäre, sobald er sich in einen Gegensatz zur öffentlichen Meinung zu setzen wagte. Was allerdings nicht hindert, daß eine hervorragende Persönlichkeit wie Eduard VII. bedeutenden politischen Einfluß haben kann.

Im wesentlichen aber ist der König Sprecher und Repräsentant des Volkes, das sich in ihm gesteigert wiederzufinden wünscht und sich selbst huldigt, indem es ihn ehrt. Georg V. spielt diese Rolle nach Wunsch, und man ist mit ihm zufrieden. Das Idol Englands aber ist der Prince of Wales — weil er nichts ist, noch sein will als ein hübscher, frischer, sportliebender englischer boy. ‚Prince Charmer' nennt ihn das Volk, und in allen Läden sieht man seine Bilder, vor allem ‚the Smiling Prince', denn es ist sein Lächeln, in das man verliebt ist. Man macht sich nicht etwa Sorgen darum, ob er Herrscherqualitäten habe. Gerade daß er sie allem Anschein nach nicht hat, macht ihn vielmehr als englischen Thronfolger willkommen.

So gibt es in diesem Land der friedlichen Lösungen gar nicht die

Frage: Monarchie oder Republik? Denn was ist England anderes als eine Republik mit einem gekrönten Haupt?

Es trifft sich gut für den Engländer, daß sein ‚Charmer', den das Volk immer braucht, heut ein Königssohn ist, denn so wird gleichzeitig sein Snobbismus befriedigt, der heute nicht geringer ist, als da Thackeray sein ‚Book of Snobs' schrieb. Nach wie vor sind Spalten um Spalten der Zeitungen mit den Ereignissen aus der ‚Gesellschaft' gefüllt, von den Dessous der vornehmen Bräute bis zu den Skandälchen wird dem Publikum alles Erreichbare aus dem Leben der oberen Zehntausend vorgesetzt, und nichts außer den Tips für Rennen, Football-Matches und Boxkämpfe ist so vorteilhaft für den Absatz der Tagesblätter. Die leidenschaftliche Anteilnahme an der Existenzform der Privilegierten ist völlig unerschöpflich. Und auch darin liegt — ebensowenig wie in den Huldigungen vor dem Herrscherhaus — kein Widerspruch zu dem Selbstbewußtsein, das auch den letzten Engländer auszeichnet. Denn seine Aristokratie hat die Besonderheit, daß sie nicht unerreichbar erscheint. Wie die jüngeren Söhne nicht den vornehmen Namen des Geschlechts tragen, das in ihnen wieder ins Volk herabsteigt, so kann andererseits die ausgezeichnete Leistung eines Mannes sein Blut bis auf jenen Gipfel erhöhen. Und so bezeichnet das Argument des ‚aufgeklärten' Sozialismus gegen den Snobbismus gerade eine seiner wesentlichen psychologischen Voraussetzungen. Der Engländer hat in der Tat die Quadratur des Zirkels gelöst, sich einen Monarchen und eine Aristokratie zu leisten im Rahmen einer wurzelechten Demokratie. Dies Volk hat eine große Fähigkeit, seine Kräfte ins Gleichgewicht zu bringen, Ausgleiche zu schaffen, mag ihm schon Harmonie versagt sein. So gefällt sich sein Herrenmenschentum in gesellschaftlicher Ordnung, d. h. Unterordnung. So schafft sich seine Gehaltenheit Ventile leidenschaftlicher Äußerung. England ist — nächst Amerika — das Land der öffentlichen Aussprachen. Und immer wieder ist es lehrreich und eindrucksvoll, einen Gang nach Hyde Park Corner, der Propheten-Freistatt, zu machen, wo am Rande des größten Londoner Parks in einem Umkreis von fünf Minuten ständig unter freiem Himmel ein Dutzend Evangelien verkündet werden vom Salutismus über die Weltverbrüderung bis zur jüngsten west-östlichen Religionssynthese. Ein geheilter Trinker schwelgt im Ersatzrausch frommer Extase. Und zwei Schritte davon wird eine Dame nicht müde, einer widerspruchslosen Zuhörerschaft in stundenlanger leidenschaftlicher Rede die Unbilligkeit des Vertrages von Versailles auseinanderzusetzen. Nirgends wird die Echtheit des unbedingten englischen Respekts vor dem Recht der freien Meinungsäußerung deutlicher als an dieser Stelle. Nirgends wird sichtbarer als bei diesem Gegenüber von leidenschaftlichen Rednern und äußerlich unbewegtem Publikum, welche Glut sich hinter der Gelassenheit verbirgt.

Besucht man endlich auf der Suche nach dem Geist des heutigen England die Theater, so wird man enttäuscht. England war nie ein ‚geistiges' Land. Durch die Verwüstungen aber, die der Krieg auch hier in den

Menschen angerichtet hat, sind die Ansprüche des Publikums, nach denen sich die Bühnen richten, in kaum glaublicher Weise gesunken. Es gibt fast keine ernst zu nehmenden Theater mehr. Eine französische Truppe (Sacha Guitry), die mit viel Verve sehr schwache Pariser Lustspiele gab, und ein glänzend gespieltes neues Gesellschaftsdrama von Galsworthy — das waren die Sensationen. Ein Unternehmen, das zu volkstümlichen Preisen ernstes Drama pflegen wollte — ‚Everymans Theatre' — geriet schon am Tage der Eröffnung in Zahlungsschwierigkeiten. In Drury Lane Nuditäten. His Majestys Theatre, wo einst der verstorbene Beerbohm Tree Shakespearedramen als Ausstattungsstücke gab, geschlossen. Die früher hinreißende Lily Brayton, der eine vorbildliche Aufführung von ‚Wie es Euch gefällt' aus dem Jahre 1907 unvergessen bleiben soll, endgültig zu pseudoorientalischem Schmarren abgeschwenkt. Benson, der größe Shakespeareinterpret dieser Zeit, nicht mehr auf der Bühne. Allenthalben hoffnungsloser Verfall. Unveräußerlich nur die Geschmackskultur einer auf kein Dogma festgelegten Regie, die Schönheit und Anmut der immer jungen weiblichen Garde.

Im Lyceum-Theatre, wo wie früher eine bei uns unbekannte Form revueartiger Volksstücke gegeben wird, war ‚Mr. Bill, M. P.', zu hören eine Zusammenfassung dessen, was die breite Schicht des niedrigen Bürgertums und der Arbeiterschaft bewegt. Die Hauptperson der Bergmann, der nach hartem Ringen mit bolschewistischen Gegeneinflüssen (die mehr als Schreckgespenst denn als Wirklichkeit in England eine Rolle spielen) als Vertreter des common sense der Arbeiterschaft ins Parlament gewählt wird. Sein Programm: ‚Germany must pay' (hier hatte sich der Autor verrechnet. Das Publikum reagiert nicht mehr auf die Parole: Deutschland muß zahlen); Überwindung der revolutionären Geister; Einigung des Volkes im Zeichen des Schützengrabens, der Erinnerung an das gemeinsam vergossene Blut. Als Bill im Khaki und Stahlhelm erscheint, fallen ihm alle Wähler zu.

Gewiß war in dem zerfahrenen Wahlkampf, der so unerwartet bald folgte, wenig von dieser Waffenbrüderschaft des Volkes zu spüren. Aber dennoch ist dies Stück tiefster Wirklichkeit im Leben der aufsteigenden Generation, das in Deutschland ins Unterbewußtsein zurückgedrängt ist, in England eine Macht, der positive sittliche Ertrag der Jahre der Zerstörung, die Hoffnung in dem allgemeinen Zustand der Verflachung, der auch dort in so ungeheuerlichem Mißverhältnis steht zu den Aufgaben der Zeit.

(Fortsetzung folgt.)

Bismarcks Kampf um das Bündnis mit Österreich / Von Graf Max Montgelas

Im Novemberheft ist der Bericht über die Beziehungen Deutschlands zu den beiden östlichen Kaiserreichen bis zu dem Zeitpunkt fortgesetzt worden, da die Vermittlerrolle, die Deutschland auf dem Berliner Kongreß übernommen hatte, von Rußland mit Undank belohnt wurde. Die Darstellungen Gortschakows hatten bei Alexander II. den Eindruck erweckt, der Kongreß sei ‚die europäische Koalition gegen Rußland unter Führung des Fürsten Bismarck' gewesen. Die unparteiische Berichterstattung Schuwalows, des zweiten Bevollmächtigten, vermochte zwar diese Auffassung einigermaßen zu berichtigen. Aber bald ergab sich neuer Konfliktstoff. In den zur Ausführung des Berliner Vertrags eingesetzten Kommissionen stieß Rußland fast durchwegs auf den nahezu geschlossenen Widerstand der übrigen Mächte. Die deutschen Vertreter hatten den Auftrag, bei Übereinstimmung Rußlands und Österreichs sich diesen beiden Mächten, sonst aber der Mehrheit anzuschließen. Einem Wunsche des Petersburger Kabinetts, die vermittelnde Tätigkeit des Berliner Kongresses zu wiederholen, kam Bismarck nicht nach, sondern empfahl kühle Zurückhaltung, da nach den gemachten Erfahrungen das Eingehen auf die Forderungen Rußlands dieses doch nicht zufrieden stelle, sondern nur die Beziehungen Deutschlands zu den anderen Mächten gefährde.

Am 8. August 1879 nun berichtete der deutsche Botschafter von Schweinitz über zwei Unterredungen, die er mit Alexander II. gehabt habe. In der einen hatte sich der Kaiser über die Abstimmung der deutschen Delegierten beklagt: ‚Wenn Sie wollen, daß die Freundschaft, welche hundert Jahre lang uns verbunden hat, fortdauere, dann sollten Sie dies ändern,' und er hatte, wie gewöhnlich in ernsten Augenblicken, in französischer Sprache hinzugefügt: ‚Das wird ein sehr ernstes Ende nehmen.' Der Ton sei allerdings ‚milde, nichts weniger als drohend' gewesen. Am nächsten Tage, bei einem Diner in Krasnoje Selo, habe sich dann Alexander II. wieder ganz ‚als Enkel der Königin Luise und als ritterlicher Freund des preußischen Heeres, ja wie demselben angehörig' gezeigt.

Bismarck, der sich zur Kur in Kissingen aufhielt, ordnete an, daß bei Vorlage des Berichts an Wilhelm I. diesem Vortrag in dem Sinne gehalten würde, daß Deutschland ‚bei der großen Undankbarkeit Rußlands seine Beziehungen zu Österreich und England sehr schonend behandeln müsse. Nach den Erfahrungen seit 1875 könne sich Deutschland unmöglich so weit für Rußland engagieren, daß es nachher von Rußlands Belieben abhängen würde, Deutschland vollständig in Europa zu isolieren'. Schon länger war auch bekannt, daß der Leiter der österreichischen Politik, Graf Andrássy, zu dem der deutsche Kanzler unbedingtes Vertrauen besaß, seine Entlassung zu nehmen beabsichtige, da seine Orientpolitik wegen der mit der Okkupation von Bosnien und der Herzegowina verbundenen Opfer und Kosten in beiden

Hälften der Monarchie heftig angegriffen wurde, und da in Cisleithania das neue Ministerium Graf Taaffe sich gegen die deutschen Liberalen auf Großgrundbesitz, Tschechen und Polen stützte. Von den als Nachfolger genannten Persönlichkeiten aber befürchtete Bismarck, sie möchten weniger treu zu Deutschland stehen und entweder bei Rußland oder bei den Westmächten Frankreich und England Fühlung suchen. Er gewann die Ansicht, daß der Zeitpunkt für die so lange vermiedene Option zwischen Rußland und Österreich heranrücke, und ersuchte am 13. August Andrássy um eine Zusammenkunft in Gastein.

In Kissingen hatte Bismarck auch Unterredungen mit dem russischen Diplomaten Saburow gehabt, der damals Gesandter in Athen war und später, von 1880 bis 1884, in Berlin als Botschafter weilte. Er erklärte diesem, daß Deutschland zwar Rußland wegen seiner diplomatischen Unfreundlichkeiten und der Truppenansammlungen an der deutschen Grenze keine Vorwürfe machen wolle, jedoch durch Rücksichten auf seine eigene Sicherheit gezwungen sei, zu rechter Zeit andere Anlehnungen zu suchen und die Freundschaft mit anderen Mächten sorgfältiger als bisher zu kultivieren. Im übrigen hatte Saburow nach seinem Bericht den Fürsten ‚ganz in der früheren Auffassung des Dreikaiserbündnisses gefunden'. Bevor indes noch Alexander II. von dem Bericht Saburows Kenntnis erhalten hatte, entschloß er sich zu einem Schritt, der von entscheidender Bedeutung werden sollte. In einem vom 15. August datierten Briefe an Wilhelm I. beklagte sich der russische Kaiser über die ‚mehr und mehr feindlich werdende Haltung' der deutschen Kommissäre. Er halte es für seine Pflicht, die Aufmerksamkeit zu lenken ‚auf die traurigen Folgen, die das für die Beziehungen guter Nachbarschaft haben könne'. Er verstehe zwar das Bestreben Deutschlands, die Freundschaft mit Österreich zu unterhalten, nicht aber, daß Deutschland deswegen die Interessen Rußlands opfere. Mit scharfer Anspielung auf das getrübte Verhältnis zwischen Bismarck und Gortschakow bezeichnete er es als ‚eines wahren Staatsmannes unwürdig, einem persönlichen Zerwürfnis Gewicht beizumessen'. Er erinnerte zum Schluß an die Dienste, die Rußland 1870 Deutschland erwiesen habe, und die Wilhelm I. ‚nie zu vergessen' versichert habe.

Kaiser Wilhelm schickte den Brief an den Kanzler und meinte, die Antwort müsse einige Fälle berühren, in denen die deutschen Bevollmächtigten nicht anders als gegen Rußland stimmen konnten, im übrigen aber ‚keinen Zweifel an unserer alten Gesinnung lassen'. Feldmarschall von Manteuffel sollte dann zur Begrüßung Alexanders II. nach Warschau gehen und das Antwortschreiben persönlich übergeben. Bismarck faßte die Sache weit ernster auf. Er wurde in der Ansicht bestärkt, die schon der Schweinitzsche Bericht vom 8. August in ihm hervorgerufen hatte. Dazu kam, daß er inzwischen erfahren hatte, Kaiser Franz Josef habe am 14. die Entlassung Andrássys im Prinzip genehmigt und sich nur den Zeitpunkt bis zur Wahl des Nachfolgers vorbehalten. Er forderte daher am 23. Andrássy

zur Beschleunigung der Zusammenkunft auf und legte seine Auffassung über die Lage in einem längeren, von Gastein am 24. abgesandten Immediatbericht dar, der als Nr. 447 der jüngsten deutschen Aktenveröffentlichung die erste Denkschrift über die Bündnisfrage bildet. Nach seiner Ansicht, so führte er aus, verlören die Freundschaftsversicherungen Alexanders II. neben den sie begleitenden ‚unverhüllten Drohungen' ihre Bedeutung. Eine solche Sprache sei der ‚regelmäßige Vorläufer eines Bruches'. Die Höflichkeit zwischen Monarchen gestatte, auch wenn man den Krieg beabsichtige, eine stärkere Sprache nicht. Wenn Wilhelm I. in demselben Tone antworten wolle, so würde man ‚mit Wahrscheinlichkeit dem Kriege entgegengehen'. Entscheidenden Einfluß auf Alexander II. übe offenbar nicht mehr Gortschakow, sondern der wegen seines Deutschenhasses bekannte Kriegsminister Miljutin, der den Friedens- und Kriegsetat des russischen Heeres bedeutend erhöht habe. Viele Nachrichten würden darauf hindeuten, daß Miljutin der russischen Umsturzpartei nahe stehe, die in dem Dreikaiserbündnis, insbesondere in den nahen Beziehungen Alexanders II. zum Deutschen Kaiser, ein starkes Hindernis ihrer Pläne sähe. Es sei zu befürchten, daß sich der russische Herrscher auf die Dauer den Einflüssen seiner Umgebung nicht werde entziehen können. Zu große Nachgiebigkeit gegen Rußland sei nicht am Platze. Feldmarschall Manteuffel solle daher die beiden drohenden Stellen des Briefes ‚ganz ignorieren und im alten freundschaftlichen Tone für die Verständigung zwischen Rußland und Österreich unsere guten Dienste in Aussicht stellen, dabei aber durchblicken lassen, daß wir bei unseren Beziehungen zu Frankreich und bei der Ungewißheit, ob das persönliche Freundschaftsverhältnis der Monarchen die jetzige Generation überdauere, uns Österreich und England nicht verfeinden könnten für die Fragen, die außerhalb unseres Kreises liegen'. Bismarck habe bisher stets bei der Wahl zwischen Rußland und Österreich ‚die größere Hinneigung zu Rußland befürwortet, weil er die russische Anlehnung für die gesichertere von beiden hielt'. Sobald jedoch der bisher nur in den dynastischen Beziehungen und in der persönlichen Freundschaft Alexanders II. gegebene Vorzug schwinde, sei es ein ‚unabweisbares Gebot der Politik, den Beziehungen Deutschlands zu Österreich eine noch eifrigere Pflege angedeihen zu lassen als bisher'.

Der Kanzler hatte auch die undelikate Art, wie Alexander II. sein Recht auf Dankbarkeit für 1870 geltend mache, berührt und dabei erwähnt, daß die Akten keinen Beweis dafür erbrächten, daß Rußland in der Tat Österreich für den Fall einer Intervention mit 300 000 Mann bedroht habe. Kaiser Wilhelm bemerkte jedoch dazu am Rande, daß diese Zusicherung damals ‚mündlich bestimmt gegeben', und daß erst daraufhin das V. und VI. Armeekorps nach Frankreich nachgezogen worden seien.* Er bemerkte

* Ein ungedruckter Privatbrief eines hohen Beamten des Wiener Außenministeriums an den österreichischen Gesandten in Berlin vom 29. September 1870 bestätigt, daß Rußland sich in Wien ‚energisch gegen die österreichischen Rüstungsvorbereitungen ausgesprochen' hat.

ferner, daß er auch jetzt noch die Anlehnung an Rußland für die gesichertere halte, da Österreich ebensowenig wie Frankreich die Revanchegelüste aufgegeben habe. Zum Schlußsatz des Kanzlers aber, er wolle nach Rücksprache mit Andrássy, den er ja demnächst in Gastein erwartete, wieder berichten und dann vielleicht um die Erlaubnis bitten, die Rückreise über Wien machen zu dürfen, bemerkte der Kaiser: ‚In keinem Fall, weil Rußland dies sofort als eine Rupture mit sich ansehen muß, und mein Brief daher an den Kaiser Alexander überflüssig wäre'.

Am 26. August traf Andrássy in Gastein ein und hatte an den beiden folgenden Tagen Unterredungen mit dem deutschen Kanzler. Die vom 28. datierte Antwort Wilhelms I. an Alexander II. hat Bismarck indes sicher noch vorher entworfen. Sie weist die Befürchtungen des russischen Herrschers zurück, erläutert das Verhalten der deutschen Vertreter in den Orientkommissionen, führt an der Hand der Tatsachen aus, daß die Dienste, die sich Deutschland und Rußland seit einem halben Jahrhundert gegenseitig geleistet hätten, gleichwertig seien, und versichert, daß dem Deutschen Kaiser in seinem Alter der Gedanke einer Änderung der Politik gänzlich ferne liege, die immer darauf gerichtet sein werde, das Einvernehmen zwischen Rußland und Österreich herbeizuführen. In der Freundschaft zu seinem Neffen sehe er und werde er immer sehen ‚ein heiliges Vermächtnis' der Väter.

Bismarck hat somit der Antwort eine sehr versöhnliche Form gegeben, auch gegen die Entsendung Manteuffels nach Warschau keinen Einspruch erhoben, obwohl dieser bekanntlich die russenfreundliche Auffassung Wilhelms I. teilte. Die versöhnliche Form war gewählt, wie aus einem späteren Immediatbericht hervorgeht, als ‚Reservedeckung' für den Fall, daß Andrássys Rücktritt den Übergang der österreichischen Politik in das russische Lager bedeuten sollte, so daß Deutschland nicht mehr aus Rücksicht auf Österreich gehindert wäre, den russischen Forderungen im Orient stattzugeben. Immerhin ist die grundsätzliche Meinungsverschiedenheit zwischen Kaiser und Kanzler schon deutlich erkennbar geworden. Der Kaiser will in erster Linie Anlehnung an Rußland und, wenn die Option unvermeidlich wird, Österreich preisgeben. Bismarck will zwar auch keinen Bruch mit Rußland, aber er will verhüten, daß ein von Deutschland preisgegebenes Österreich sich an andere Mächte anschließe, wodurch Deutschland in zu große Abhängigkeit von Rußland geraten würde. Kaiser und Kanzler verwenden in ihrem Schriftwechsel auch Argumente, die wohl in erster Linie ad hominem berechnet sind, der Kaiser die Revanchegelüste Österreichs, der Kanzler die Pläne der russischen Umsturzpartei.

Der Verlauf der Gasteiner Besprechungen vom 27. und 28. August ist aus anderen Darstellungen bekannt. Bismarck strebte ein allgemeines Bündnis an gegen jeden Angriff einer dritten Macht. Andrássy war aber nur bereit zu einem Sonderbündnis gegen einen russischen Angriff und erklärte, daß Österreich und Frankreich sich England gegenüber bereits

gebunden hätten, in allen Orientfragen geschlossen gegen Rußland zu stimmen, woraus zu ersehen war, daß Österreich sich die Annäherung an Frankreich offen halten wollte.*

Am 29. August schickte Bismarck an Kaiser Wilhelm einen kurzen telegraphischen Bericht. Andrássy sei bereit zu einem Defensivbündnis gegen einen Angriff, den Rußland allein oder im Bunde mit mehreren Mächten gegen Deutschland oder Österreich führen würde. Bismarck hielt es für geboten, auf dieses Defensivbündnis einzugehen. Sein Eindruck sei, daß ‚zwischen Österreich und England und durch England mit Frankreich das westmächtliche Bündnis von 1855 in antirussischer Diplomatie, aber ohne Kriegsabsicht in Arbeit, vielleicht schon gesichert sei. Die gegenseitige deutsch-österreichische Assekuranz werde auf die Tendenzen dieses Bündnisses mäßigend wirken‘. Der letzte Satz war wohl darauf berechnet, dem Kaiser den Vorschlag annehmbarer zu machen. Dieser schrieb jedoch unter das Telegramm, vor wenigen Tagen habe er in seinem Brief an Alexander II. von den ‚jahrhundertealten Überlieferungen‘ der Väter gesprochen, und bekundete so deutlich seine abweichende Ansicht.

Am 31. August folgte die zweite Denkschrift über die Bündnisfrage (Nr. 455 der Aktensammlung), ein ausführlicher, zehn große Druckseiten füllender Immediatbericht Bismarcks. Die feindselige Haltung Gortschakows, seine Abweisung des im November 1876 von Deutschland angeregten Garantievertrags für Elsaß-Lothringen, die schwindende Zuverlässigkeit Alexanders II., die russischen Rüstungen, die Gefahr einer Isolierung Deutschlands führen zu dem Schlusse, daß ‚das einzige Mittel zur Sicherung des Friedens in einem Defensivbündnis mit Österreich‘ liege. Rußland werde Frieden halten, ‚wenn es die deutschen Mächte ohne aggressive Tendenz geeinigt weiß‘. Eine solche Defensivallianz habe nichts für Rußland Verletzendes. Auch künftig könne Rußland ‚jederzeit der Dritte in diesem Bunde‘ werden. Wenn aber Österreich Rußland angreifen wolle, so würde es das ebenso wie zur Zeit des Deutschen Bundes ‚auf eigene Gefahr und ohne uns‘ tun müssen. Dadurch würde auch gegenüber Rußland jede aggressive Tendenz des neuen westmächtlich-österreichischen Bündnisses gehemmt werden. Die schon berichtete Einigung Österreichs und Frankreichs mit England zu geschlossener Haltung gegen Rußland in den Orientfragen werde bei längerer Dauer mit großer Wahrscheinlichkeit zu ‚engerer Anlehnung zwischen Österreich und Frankreich‘ führen. Die Wahl des Botschafters Haymerle zum Nachfolger Andrássys und noch mehr die des Unterstaatssekretärs Kállay seien Anzeichen dafür, daß ‚Österreich sich die Annäherung an Frankreich offen halten will. Wenn es bei Deutschland

---

* Wertheimer, ‚Graf Julius Andrássy‘, III, S. 240 ff. Die Darstellung in Bismarcks ‚Gedanken und Erinnerungen‘, II, S. 238, Andrássy habe ihm sofort gesagt, ‚gegen ein russisch-französisches Bündnis ist der natürliche Gegenzug ein österreichisch-deutsches‘, kann sonach kaum richtig sein.

keinen Schutz gegen unberechenbare Entschließungen Rußlands findet, so wird es dem Bedürfnis, bei Frankreich Anlehnung zu suchen, auf die Dauer nicht widerstehen; denn England kann ihm auf dem Kontinent nicht hinreichend Beistand leisten. Es wird also in dem westmächtlichen Bunde Österreich in seiner vorgeschobenen Stellung auf die Länge mehr von Frankreich als von England abhängig werden. Eine österreichisch-französische Intimität birgt aber für Deutschland dieselbe Gefahr wie eine österreichisch-russische ... Ein dauerndes Friedensbedürfnis zwischen Deutschland und Österreich würde allein die Möglichkeit jener bedrohlichen Tripelallianz aus dem Siebenjährigen Kriege verhindern können. An dieses Bündnis der beiden mitteleuropäischen Kaiserreiche würde England sehr gerne eine feste Anlehnung nehmen ... Sind wir mit Österreich verbündet, so glaube ich, daß in erster Linie der russische Angriff überhaupt unterbleibt, und fände er dennoch statt, daß dann England uns mit Österreich zusammen stark genug findet, um sich uns beiden anzuschließen. Dann würde ein russischer Angriffskrieg vielleicht doch nicht auf die Teilnahme Frankreichs rechnen können'.

Auf diese Begründung der Notwendigkeit des Bündnisses folgte eine Schilderung des Verlaufs der Gasteiner Verhandlungen. Davon seien hier nur die Gründe hervorgehoben, die Andrássy gegen ein allgemeines Bündnis vorbrachte: ‚Das Verhältnis Österreichs zu England mache ... eine Abmachung, welche sich in erster Linie gegen Frankreich richten würde, nicht tunlich, weil eine solche Englands Beifall nicht haben würde. England bedürfe gegenwärtig Frankreichs, solange es nicht wisse, was es von Deutschlands zukünftiger Politik zu erwarten habe.' Gegen einen isolierten französischen Angriff sei Deutschland auch ohne Bundesgenossen stark genug. Sollte aber Rußland einen französischen Angriff unterstützen, so würde Österreich ‚mit oder ohne England' bereit sein, Deutschland mit gesamter Kraft beizustehen. Bismarck schloß mit dem Antrage, in etwa vierzehn Tagen in Wien mit Andrássy die Grundlagen einer ‚lediglich auf gegenseitigen Schutz gegen unprovozierte Angriffe und gegen bedrohliche Koalitionen berechneten Verabredung' einleiten zu dürfen.

Am Tage vor Absendung dieses Berichts, am 30. August, hatte Feldmarschall von Manteuffel in Warschau das Antwortschreiben Kaiser Wilhelms übergeben. Er gewann den Eindruck, daß Alexander II. jetzt zu einem Bündnis mit Deutschland geneigt sei, und übermittelte dessen telegraphischen Wunsch nach einer Zusammenkunft mit Wilhelm I. in Alexandrowo. Bismarck war der Ansicht, daß nach dem Briefe vom 15. August eine Begegnung auf russischem Boden nicht stattfinden könne, bevor nicht der russische Kaiser in Preußen gewesen sei. In einer Anweisung an das Auswärtige Amt bezeichnete er ferner eine Verhandlung über ein Bündnis mit Rußland als zur Zeit unmöglich. Eine solche Verhandlung würde uns nur ‚Österreich entfremden und uns dann mit Rußlands Liebe allein lassen'. Er faßte die Gründe für das Bündnis mit Österreich noch einmal knapp

zusammen. ‚Österreich ist sicherer, weil das Volk dafür ist, dabei ungefährlich für uns, bringt England mit und verfällt feindlichen Einflüssen, wenn es den Halt an uns nicht findet.‘*

Kaiser Wilhelm war nach einem Telegramm des Staatssekretärs von Bülow vom 2. September durch Ton und Inhalt der zweiten Denkschrift vom 31. August zwar stark ergriffen, insbesondere durch die Ausführungen über das Verhältnis Österreichs zu Frankreich, die Möglichkeit neuer Mächtegruppierungen und die Erinnerung an den Deutschen Bund. Er genehmigte auch die vor einer Woche noch entschieden abgelehnte Reise Bismarcks nach Wien. Aber er blieb dabei, daß solche Allianzen ‚gegen seine Grundsätze‘ seien und wollte den ganzen Bericht als ‚nicht vorhanden‘ betrachten, bis er nicht seinen kaiserlichen Neffen gesprochen habe, den er entgegen der Ansicht des Kanzlers in Alexandrowo aufzusuchen entschlossen war.

Andrássy hatte leichteres Spiel als Bismarck. Schon am 1. September konnte er seinem deutschen Kollegen mitteilen, Kaiser Franz Joseph sei von der ‚Nützlichkeit, ja Notwendigkeit‘ eines Defensivbündnisses gegen Rußland so durchdrungen gewesen, daß jede weitere Motivierung überflüssig war. Bismarck sandte den Brief Andrássys am 5. September an Kaiser Wilhelm als Anlage zu einer kürzeren dritten Denkschrift (Nr. 458 der Aktensammlung), worin er sich darauf beschränkte, darzulegen, wie er allmählich zu seiner Auffassung gekommen sei, und warum er dem neuesten Einlenken der russischen Politik mißtraue, das sich in dem Verbot von Hetzartikeln der Presse gegen Deutschland bekundet hatte. Die Anführung weiterer Gründe für seinen Antrag behielt er sich für später vor, wenn er über den Eindruck seiner Denkschrift vom 31. August eingehender aufgeklärt wäre, als es durch das oben erwähnte Telegramm Bülows geschehen sei.

Inzwischen hatte am 3. September die Begegnung der beiden Kaiser in Alexandrowo stattgefunden. Sie war von ernster Bedeutung, weil sie Wilhelm I. in seiner Freundschaft nicht nur für Alexander II., sondern auch für Rußland auf das entschiedenste befestigte. Bismarck erhielt am 7. September den ersten Teil der eigenhändigen Aufzeichnungen des Kaisers über die Zusammenkunft. Danach hatte Alexander II. seinen Brief vom 15. August sehr bedauert und den Wunsch geäußert, ihn als ungeschrieben anzusehen. Rußland erstrebe im Orient nicht Eroberungen, sondern nur die ‚Verbesserung des Loses der Christen‘. Bismarck scheine Gortschakow das ‚dumme‘ Zirkular von 1875 nicht vergessen zu wollen.

Umgehend, noch an demselben Tage, sandte Bismarck eine neue, umfangreiche Denkschrift, die vierte, die in der Aktensammlung unter Nr. 461 wiedergegeben ist. Den Brief des russischen Kaisers vom 15. August be-

* Sperrdruck vom Verfasser. Als ‚ungefährlich‘ wird Österreich bezeichnet, weil es der schwächere Partner im Bündnis ist, Deutschland daher niemals in solche Abhängigkeit von Österreich geraten kann, wie es bei einem deutsch-russischen Bündnis Rußland gegenüber der Fall werden könnte.

zeichnete er nunmehr lediglich als ein ‚Symptom‘ der seit lange bestehenden deutschfeindlichen Stimmung in Rußland. Auch der russischen Presse sei ja ‚einstweilen‘ Schweigen anbefohlen, aber das russische Heer bleibe an den deutschen Grenzen stehen. Scharf betonte er die Gefahr der ‚slawischen Revolution‘, worunter nach heutigem Sprachgebrauch die panslawistische Bewegung überhaupt zu verstehen ist. Diese könnte sehr rasch wieder entscheidenden Einfluß auf die russische Politik gewinnen, sobald die Lage in Frankreich oder in Österreich günstiger für sie wäre als heute. In dieser Beziehung konnte der Kanzler auf einen leider nicht veröffentlichten Brief Manteuffels verweisen, der ihm gleichzeitig mit den kaiserlichen Notizen zugegangen war. Der Feldmarschall berichtete darin, daß Kaiser Alexander ‚seine Aversion gegen die französische Republik überwunden‘, und daß Rußland wegen eines Bündnisses in Frankreich und Italien ‚sondiert‘ habe. Bismarck erwähnte auch seine Mahnungen an Saburow in Kissingen, die auf die Haltung der russischen Politik günstiger eingewirkt hätten als die jahrelangen Freundschaftsversicherungen des deutschen Botschafters in Petersburg.

Der folgende Teil der Denkschrift bringt zum Teil neue Gesichtspunkte. Zunächst wird die Notwendigkeit baldigen definitiven Abschlusses mit Österreich nachgewiesen. Wenn Deutschland sich mit Rußland isoliere und dadurch für Österreich nur den Anschluß an die Westmächte wie 1854 übrig lasse, so würde Deutschland bei einer abermaligen feindlichen Schwenkung der russischen Politik nicht mehr dieselbe Sicherheit wie heute haben, daß Österreich zum Beistand gegen Rußland bereit wäre. ‚Die Gelegenheit zum Abschluß des Defensivbündnisses geht vorüber, wenn sie nicht ergriffen wird, und die Geschichte beweist, daß versäumte Gelegenheiten in der Regel nicht wiederkehren.‘ Stark wird sodann die friedliche Tendenz des Bündnisses unterstrichen. Den Gefahren der Zukunft müsse eine Assekuranz gegenübergestellt werden, die ‚nicht nur unseren Frieden mit Rußland, sondern auch den mit Frankreich befestigt, und der gefährlichsten Koalition gegen uns, der von Frankreich, Rußland und Österreich, jeden Boden entzieht‘. Auch der österreichischen Politik sei es nur ‚um Sicherheit gegen russische Angriffe und durchaus nicht um feindliche Bestrebungen gegen Rußland zu tun. Österreich kann sich in den Dreikaiserbund mit voller Sicherheit einleben, sobald es in demselben gegen die Möglichkeit gedeckt ist, von Rußland angegriffen zu werden, ohne daß es Bundesgenossen hat‘. Ohne solche Deckung hingegen bleibe Österreich ‚notwendig darauf bedacht, andere Anlehnungen, wie mit Frankreich und England, daneben festzuhalten, um im Falle eines russischen Angriffs dort Hilfe zu finden‘. Hierauf folgte ein Argument, von dem der Kanzler sich besondere Wirkung versprechen mochte. Seit dem Falle Napoleons sei der Friede nur von dem ‚slavophilen Rußland‘ bedroht gewesen. Gerade das Zusammenhalten der beiden deutschen Mächte aber, und der feste Damm, den sie gegen kriegerische Gelüste bilden würden, könnte zur Folge haben, daß die fried-

liebenden Elemente Rußlands wieder ‚zu Mut und Einfluß gelangten‘. Endlich verwies Bismarck auf die nationalen Empfindungen Deutschlands und auf die Tatsache, daß das ‚deutsche Vaterland‘ nach tausendjähriger Tradition sich auch an der Donau, in Steiermark und in Tirol wiederfinde, in Moskau und in Petersburg aber nicht. Der Bericht schloß mit dem Antrag, ermächtigt zu werden, Andrássy das Projekt einer Verabredung mitzuteilen, in der Deutschland und Österreich sich verpflichten,

1. auch ferner für die Erhaltung des Friedens und namentlich für die Pflege ihrer friedlichen Beziehungen zu Rußland einzutreten,
2. falls jedoch einer der beiden Staaten von Rußland allein oder im Bunde mit anderen Mächten angegriffen würde, diesen Angriff gemeinsam abzuwehren.

Dieser Antrag enthielt somit schon den Verzicht auf das allgemeine Bündnis und die Annahme des Andrássyschen Gedankens eines Sonderbündnisses gegen Rußland.

Die Denkschrift vom 7. September kreuzte sich mit einem eingehenden Bericht des Legationsrats von Bülow,* der als Vertreter des Auswärtigen Amts am kaiserlichen Hoflager außerhalb Berlins tätig war, über die Begegnung von Alexandrowo und deren Folgen. Kaiser Alexander habe dort erklärt, seinen Brief ohne irgend jemandes Vorwissen oder Mitwirken geschrieben zu haben, und zugegeben, daß er eine ‚Dummheit‘ gemacht habe. Bedeutungsvoll sei insbesondere die Unterredung mit dem Kriegsminister Miljutin gewesen, der die Rüstungen Rußlands damit begründete, daß sich eine Tripelallianz Englands, Österreichs und Frankreichs gegen Rußland vorbereite. Auf die Annahme der Vorschläge des Reichskanzlers vom 31. August sei ‚absolut nicht zu rechnen‘, vielmehr habe Kaiser Wilhelm ‚seine ablehnende Entscheidung innerlich bereits getroffen‘ und beim Vortrag am 6. September sich wie folgt geäußert: ‚Ich habe die Überzeugung gewonnen, daß Rußland nach wie vor zu uns halten will.... Mit dieser Überzeugung im Herzen bin ich.... außerstande, auf den Vorschlag des Reichskanzlers einzugehen.... Lieber will ich vom Schauplatz abtreten, als daß ich wider meine bessere Überzeugung handle und eine Perfidie gegen Rußland begehe.‘ In eine Besprechung Bismarcks mit Andrássy über gewisse Zukunftseventualitäten willige er ein, aber eine Allianz — ‚nein, da gehe ich nicht mit‘.

Auch ein Vortrag Bülows am 8. September erzielte noch nicht die Genehmigung zu Abmachungen, sondern nur zu Besprechungen. Der Kaiser wiederholte, daß er in einer festen Abmachung mit Österreich eine ‚Perfidie gegen Rußland‘ sehe und abzudanken beabsichtige, falls Bismarck die Kabinettsfrage stelle. Hingegen billigte der Kronprinz die Vorschläge des

* Otto von Bülow, nicht zu verwechseln mit dem damaligen Staatssekretär des Auswärtigen, Minister Bernhard Ernst von Bülow, dem Vater des späteren Reichskanzlers.

Kanzlers völlig und ließ ihm den Rat zukommen, er möge die Erlaubnis zu Besprechungen mit Andrássy als ‚Faden für die Zukunft' benützen. Bülow fügte hinzu, daß, wenn diese dilatorische Behandlung möglich sei, so würde späterer Vortrag des Kanzlers selbst das einzige Mittel sein, das Ziel zu erreichen. Am folgenden Tage telegraphierte der Kaiser persönlich an Bismarck, daß die Voraussetzungen der Denkschrift vom 31. August nicht zuträfen, daher auch deren Schlußfolgerungen verfrüht seien. Er genehmige nur Besprechungen, nicht aber ein definitives Bündnis.

Der Reichskanzler lehnte es ab, auf den Vorschlag dilatorischer Behandlung einzugehen. Andrássy werde demnächst aus dem Amte scheiden, es sei fraglich, ob die Verhandlungen dann wieder aufgenommen werden könnten. Auch Bismarck selbst könne die Geschäfte nur weiterführen, ‚wenn in entscheidenden politischen Fragen seine Überzeugungen mit denen Seiner Majestät übereinstimmten'. Er sei zu verbraucht, um den Rat des Kronprinzen noch auszuführen. Dafür würden sich wohl jüngere Kräfte finden. Sein amtliches Abschiedsgesuch werde er erst in acht bis zehn Tagen einreichen. Einstweilen sollten von seiner Absicht nur der Kronprinz und die beiden Bülows verständigt werden.

So hatten nunmehr der Kaiser am 6., der Kanzler am 9. September sich gegenseitig, allerdings nur indirekt, die Kabinettsfrage gestellt.

In den nächsten Tagen trat eine wesentliche Besserung der Lage ein. Legationsrat von Bülow fragte am 13. telegraphisch an, ob er äußerstenfalls dem Kaiser vorschlagen dürfe, daß im zweiten Teile des Schlußantrags der vierten Denkschrift vom 7. September als eventueller Angreifer nicht Rußland, sondern allgemein nur eine fremde Macht oder mehrere genannt würden. Bismarck stimmte zu. Seine Absicht sei ohnehin gewesen, ‚den Gedanken einer generellen Defensivallianz gegen jeden Angreifer wieder aufzunehmen'. Die Aussicht sei jedoch Englands wegen gering. Daß sie gering sei, solle indes dem Kaiser nicht gesagt werden, da er sich hierin auch irren könne. Am 14. konnte Bülow dann melden, daß er von der neuen Fassung ‚mit bestem Erfolg' Gebrauch gemacht habe. Große Schwierigkeiten biete aber noch die Auffassung des Kaisers, daß er gegenüber Alexander II. eine ‚persönliche Perfidie' begehe. Bei Abänderung des Schlußantrags halte der Kaiser es auch für möglich, ‚die Abrede dem Kaiser Alexander loyal mitzuteilen'. Bedenken habe der Kaiser noch gegen das Wort Allianz und gegen einen von ihm selbst zu vollziehenden Vertrag. Die Aussichten seien jedoch günstig, wenn der Reichskanzler einen Rußland schonenden und zur Mitteilung an den russischen Monarchen geeigneten Vertragsentwurf vorlege.

Auf die Vorlage eines Vertragsentwurfs ging Bismarck nicht ein, weil damit die ‚unerschöpfliche Redaktionsfrage' aufgerollt und die Entscheidung vertagt würde, sondern drang am 15. September darauf, daß sein Stellvertreter, der Vizepräsident des Staatsministeriums, Graf zu

Stolberg, der sich erboten hatte, an Stelle des schwer erkrankten Staatssekretärs von Bülow die Bündnisangelegenheit ganz im Sinne des Kanzlers zu vertreten, ohne Verzug die kaiserliche Genehmigung der Anträge vom 7. September erbitte.

An demselben Tage beantwortete Bismarck den zweiten Teil der Aufzeichnungen Kaiser Wilhelms über die Begegnung von Alexandrowo, die ihm mit einem längeren eigenhändigen Schreiben des Monarchen zugegangen waren. Nachdem er telegraphisch das Mißverständnis, als ob er eine deutsch-österreichisch-englisch-französische Koalition gegen Rußland angeraten habe, berichtigt hatte, führte er in einer neuen, gleichfalls am 15. September abgehenden Denkschrift, der fünften (Nr. 477 der Akten) zunächst aus, daß er das Vertrauen zu der künftigen russischen Politik nicht zu teilen vermöge, das Kaiser Wilhelm auf Grund der mündlichen Äußerungen Alexanders II. gewonnen habe. Ein schwaches Argument bildet in diesem Bericht die Äußerung, daß die Ansicht Miljutins von einer Bedrohung Rußlands durch eine österreichisch-englisch-französische Koalition ‚vollständig aus der Luft gegriffen sei', denn Bismarck selbst hatte ja am 29. und 31. August von dieser Möglichkeit gesprochen. Als zu weitgehend darf man auch die Schlußfolgerung aus einem Telegramm der Pariser Botschaft vom 10. September bezeichnen, daß Rußland ‚das Bündnis mit Frankreich gegen uns gesucht hat' und ‚nur jetzt und einstweilen mit uns befreundet bleiben will, bis es Frankreich gegen uns gewinnen oder Österreich uns entfremden kann'.* Von starkem Eindruck aber ist das neue Argument, das auf die abermalige Betonung der drohenden Gefahr einer gegen Deutschland gerichteten russisch-französisch-österreichischen Koalition folgt: ‚Wenn Eure Majestät eine Defensivallianz mit Österreich ablehnen, und Österreich würde dann in dieser Lage von Rußland angegriffen, so könnte Deutschland dennoch, auch ohne Vertragspflicht, gar nicht umhin, Österreich beizustehen, sobald letzteres Gefahr liefe, zu unterliegen; denn wir können es niemals darauf ankommen lassen, auf dem europäischen Kontinent zwischen Rußland und Frankreich neben dem niedergeworfenen und von uns im Stiche gelassenen Österreich allein übrig zu bleiben. Wir würden also dann, ohne Gegenseitigkeit, doch so handeln müssen, als ob wir ein Bündnis geschlossen hätten.' Deutschland bedürfe einer sicheren Beziehung zu einer kontinentalen Großmacht, und da Frank-

* Der Botschafter Fürst Hohenlohe hatte auf eine Anfrage über russische Bündnisfühler in Paris gemeldet, daß ‚direkte Vorschläge' nicht gemacht seien, wohl aber ‚Anspielungen in privaten Unterredungen zwischen dem französischen Außenminister Waddington und russischen Diplomaten'. Auch arbeite Rußland durch die ihm ergebenen Blätter im Sinne der Allianz, und da Waddington dem Gedanken unzugänglich bleibe, auch gegen diesen. Auffallenderweise verwertet Bismarck nicht das Interview, in dem Gortschakow am 6. September in Baden-Baden gegenüber einem französischen Pressevertreter um die Gunst Frankreichs geworben hatte.

reich wohl außer Rechnung bleiben müsse, entweder zu Österreich oder zu Rußland. Mit Österreich verbinde sich Deutschland mit einer notwendig friedliebenden, defensiven und konservativen Macht, mit Rußland aber mit der eroberungssüchtigen und kriegerischen slawischen Revolution. Der Kaiser möge die Minister, Botschafter und diejenigen deutschen Fürsten, auf deren Meinung er Gewicht lege, darüber befragen, ob Bismarcks Mißtrauen gegen die russische Politik nur eine persönliche vorgefaßte Meinung sei.

Im Sinne der Berufung auf andere Ansichten zog der Kanzler Hilfstruppen von allen Seiten heran. Außer dem Kronprinzen unterstützte auch die Kaiserin diesmal im Gegensatz zu sonst die politischen Pläne des Fürsten.* Am 10. und wiederum am 19. September schrieb der Kanzler an den König von Bayern.** Am 14. regte er an, daß der Generalstabschef Graf Moltke dem Kaiser vom militärischen Standpunkte aus Vortrag über die Bündnisfrage halte. Der Feldmarschall sprach sofort sein volles Einverständnis dazu aus, daß Deutschland in ‚festere politische Verbindung mit Österreich treten' müsse. Auch er traue den Russen nicht, am wenigsten Miljutin. Am 14. September traf Hohenlohe aus Paris in Gastein ein, und Bismarck überzeugte den anfänglich widerstrebenden Botschafter durch das Argument, daß Österreich gegenüber den Bedrohungen Rußlands nicht allein bleiben, sondern sich nach Allianz mit Rußland oder mit Frankreich umsehen werde. Hohenlohe begab sich daraufhin nach Baden-Baden und hielt dort am 22. dem Kaiser Vortrag. Von seinen damaligen Aufzeichnungen ist besonders folgender Punkt beachtenswert: ‚Haben wir Österreich durch einen Vertrag gebunden, so wird England stets auf dieser Seite der Kontinentalallianz stehen.'*** Sogar der so russenfreundliche Manteuffel wurde für die Ansicht Bismarcks gewonnen.†

Auch der Wiener Botschafter, Prinz Reuß, war ins Vertrauen gezogen worden. Durch ihn hatte Bismarck dem Grafen Andrássy am 12. September einen Entwurf zukommen lassen, der die beiden Hauptartikel des späteren Vertrags schon nahezu in der endgültigen Fassung enthielt. Andrássy war mit dem Entwurf ganz einverstanden; vergeblich blieb jedoch das Bemühen des Kanzlers, in einem Schreiben vom 17. September auf das allgemeine Bündnis zurückzugreifen, obwohl er den Wiener Bedenken soweit entgegenkam, daß er die Waffenhilfe Österreichs nur bei jedem Angriff, beziehungsweise jeder Bedrohung des alten Bundesgebiets von 1815 forderte, Österreich also keine formelle Verpflichtung für Elsaß-Lothringen zu übernehmen brauchte und der Empfindlichkeit Frankreichs

* Fürst Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst, ‚Denkwürdigkeiten', II, S. 275.

** Wortlaut der Briefe siehe Bismarck, ‚Gedanken und Erinnerungen', II, S. 238 und 243.

*** Hohenlohe II, S. 275 und 277.

† Robert Lucius, Freiherr von Ballhausen, ‚Bismarck-Erinnerungen', I, S. 173.

volle Rücksicht tragen konnte. Ebensowenig Erfolg hatte Bismarck mit der Anregung, die Volksvertretungen und die öffentliche Meinung beider Nationen beizuziehen, indem die Kündigung des Bündnisses nur im Wege der Reichsgesetzgebung beider Staaten, in Deutschland also nur mit Zustimmung des Bundesrats und Reichstags zulässig sein sollte. Es war ein bedeutsamer Schritt im Sinne öffentlicher Diplomatie, den Bismarck plante. Aber Andrássy wollte sich auf nichts einlassen als auf ein Sonderbündnis gegen Rußland, und zwar ein geheimes.

Am 17. September endlich erteilte Kaiser Wilhelm die Genehmigung zu Verabredungen in Wien mit der von Legationsrat von Bülow angeregten und von Bismarck zugestandenen Änderung in ein allgemeines Bündnis mit dem ausdrücklichen Zusatz, daß, ‚wenn eine der beiden Mächte einen Angriffskrieg unternimmt, die andere Macht zu einer Hilfe nicht verpflichtet ist.‘

Am 21. traf Bismarck in Wien ein, wo er an den beiden folgenden Tagen Besprechungen mit Kaiser Franz Josef, Graf Andrássy und dessen Nachfolger, Baron Haymerle, hatte. Die Unterhandlungslage für den deutschen Kanzler war schwierig. Kaiser Wilhelm wollte das allgemeine Bündnis gegen jeden Angriff, in Wien bestand man auf dem Sonderbündnis gegen russischen Angriff. Noch einmal versuchte Bismarck, den von Wilhelm I. und ihm selbst gewünschten allgemeinen Vertrag durchzusetzen. Wertheimer schildert dramatisch die Szene, wie in der entscheidenden Verhandlung vom 24. September Bismarck, das Papier des Entwurfs fast zerknitternd, dicht an Andrássy herantrat und ihm sagte: ‚Bedenken Sie, was Sie tun! Zum letzten Male rate ich Ihnen, lassen Sie Ihren Widerstand fallen. Nehmen Sie meinen Vorschlag an! Ich rate Ihnen gut, denn sonst — sonst — muß ich den Ihrigen annehmen!‘ Andrássy gab nicht nach, Bismarck unterlag. An demselben Tage noch unterzog er sich der schwierigen Aufgabe, in einer sechsten Denkschrift (Nr. 482 der Akten) Kaiser Wilhelm von der Notwendigkeit des Nachgebens zu überzeugen. Er begann mit einer Schilderung des österreichischen Standpunkts, der sich kurz folgendermaßen zusammenfassen läßt: ‚Ein allgemein gehaltenes deutsch-österreichisches Bündnis wird, sobald etwas davon bekannt wird, immer als gegen Frankreich gerichtet angesehen werden. Dadurch würde man das jetzige friedliebende französische Kabinett geradezu in eine Allianz mit Rußland hineintreiben. Solange daher in Paris das jetzige Ministerium am Ruder bleibe, wolle Österreich sich die Möglichkeit wahren, dem befreundeten englischen Kabinett auf jede Frage wahrheitsgemäß antworten zu können, daß es an keiner gegen Frankreich gerichteten Verabredung beteiligt sei.‘

Bismarck erklärt in seinem Bericht, daß er diese Argumentation nicht habe widerlegen können, obwohl er bei den Verhandlungen wohl sicher eingewendet haben wird, daß umgekehrt ein ausschließlich gegen Rußland gerichtetes Bündnis diese Macht möglicherweise in die Allianz mit Frankreich

hineintreibe, und daß bei den Revanchegelüsten Frankreichs die ganze Politik nicht ausschließlich auf die Friedensliebe des vorübergehenden Kabinetts Waddington eingestellt werden könne. Mit freudiger Genugtuung konnte er betonen, daß über den streng defensiven Charakter des Bündnisses das unbedingteste Einverständnis erzielt, und daß das Bestehen einer österreichisch-englisch-französischen Koalition gegen Rußland von Kaiser Franz Josef und von Andrássy auf das entschiedenste bestritten worden sei. Der österreichische Entwurf weiche von den Instruktionen Kaiser Wi.helms nur in dem einen Punkt ab, daß der Fall eines russischen Angriffs darin ausdrücklich erwähnt werde. Die Hauptzwecke seien erreicht:

1. Verhinderung einer österreichisch-russischen oder österreichisch-französischen oder österreichisch-russisch-französischen Allianz gegen Deutschland.
2. Wohlwollende Neutralität Österreichs im Falle eines französischen Angriffs.
3. Sofortige Waffenhilfe Österreichs im Falle eines französisch-russischen Doppelangriffs.
4. Wahrscheinliche Verhütung eines isolierten russischen Angriffs, da Rußland allein zu einem Angriff auf Deutschland und Österreich sich nicht stark genug fühlen werde.

Ein Vorzug des österreichischen Vorschlags liege auch darin, daß Deutschland bei einem italienischen Angriff auf Österreich neutral bleiben könne, ebenso bei einem allerdings wenig wahrscheinlichen französischen und bei einem von Frankreich unterstützten italienischen Angriff, endlich bei Verwickelungen Österreichs mit der Türkei.

Nachdem die Denkschrift erörtert hatte, daß die älteren deutsch-russischen Abmachungen von 1873 nicht mehr in Kraft seien, aber selbst wenn man das annehmen wolle, dem neuen Vertrag nicht entgegenstünden,* folgte der Antrag, daß dem Kaiser die Vollmacht zur Vollziehung des Vertrags vorgelegt werden dürfe. Schließlich erklärte Bismarck, daß nach seiner mehr und mehr gefestigten Überzeugung nur durch vertragsmäßige gegenseitige Anlehnung Deutschlands und Österreichs Sicherheit gegen die Gefahren der Zukunft zu erreichen sei, denen ohne eine derartige Fürsorge entgegenzugehen ‚ein gewissenhafter auswärtiger Minister, der sich seiner Verantwortlichkeit der Krone und dem Lande gegenüber bewußt ist, schwerlich den Mut wird finden können'. Damit war die Kabinettsfrage auch direkt gestellt. Außer dem Entwurf des im Februar 1888 größtenteils veröffentlichten Bündnisvertrags waren der Denkschrift ein zur Mitteilung an Rußland geeignetes Memorandum und ein Protokoll über die Verhandlungen vom 24. September beigelegt.**

In dem Zweifrontenkampf Bismarcks gegen Wilhelm I. und gegen

* Vgl. dazu ‚Hochland', November 1922, S. 188.

** Protokoll, Memorandum und Vertrag siehe Pribram, ‚Die politischen Geheimverträge Österreich-Ungarns', I. S. 3 ff.

Andrássy war die Schlacht gegen Andrássy verloren. Es kam nun alles darauf an, ob Bismarck gegen den Kaiser siegen werde. Alle bisherigen Anstürme waren vergeblich gewesen. Die Meldung Bülows vom 26. aus Baden-Baden über den Vortrag auf Grund der Denkschrift vom 24. lautete: ‚Heutiger Vortrag im wesentlichen resultatlos. Abneigung gegen Nennung von Rußland im österreichischen Vertragsentwurf entschieden groß; ob unüberwindlich, entzieht sich noch der Beurteilung.‘ Von der ultima ratio des Entlassungsgesuchs sei noch kein Gebrauch gemacht, günstiges Resultat aber werde nur durch persönlichen Vortrag des Kanzlers erreichbar sein.

Zum persönlichen Vortrag war Bismarck wegen großer Abspannung nicht geneigt, aber er wendete nunmehr ein in großen Krisen von ihm oft mit Erfolg gebrauchtes Mittel an, eine Sitzung des Gesamtstaatsministeriums. Dieses sprach sich am 28. September nach einem eingehenden Vortrag des Kanzlers einstimmig für dessen Politik aus.*

Noch widerstrebte Kaiser Wilhelm, nunmehr vornehmlich wegen der Klausel der Geheimhaltung. Bismarck regte daher in Wien an, wenn nicht den Text, so doch den Inhalt des Vertrags nach Petersburg mitzuteilen. Er hatte inzwischen in Berlin wiederum den Besuch Saburows erhalten, der Versicherungen über die friedlichen Absichten der russischen Politik brachte und die Frage stellte, ob der Kanzler noch die gleichen Gesinnungen für Rußland hege wie früher. Bismarck antwortete, daß er jederzeit für Rußland dasselbe tun werde wie auf dem Berliner Kongreß, aber außerstande sei, an einer Politik mitzuwirken, die Österreich gefährden würde. Im übrigen vermutete er, wie er auch dem Kaiser meldete, in den Eröffnungen Saburows wohl nicht mit Unrecht einen Versuch, die deutschen Verhandlungen mit Österreich, von denen das Petersburger Kabinett offenbar Wind bekommen habe, zu hintertreiben.** Andrássy teilte er mit, er glaube aus dem Besuche Saburows schließen zu können, daß eine Mitteilung des Vertragstextes Alexander II. nicht überraschen und daher auch nicht verstimmen werde. Aber der österreichische Minister gab wiederum nicht nach. Das Memorandum könne mitgeteilt werden, der Vertrag aber weder dem Text noch auch dem Inhalt nach. Insbesondere könne er eine Mitteilung vor der Unterzeichnung nicht verantworten und würde dann ‚lieber ganz von dem Geschäft zurücktreten‘.

So war nochmals der Abschluß gefährdet. In zwei Telegrammen vom 3. Oktober an Legationsrat von Bülow und Minister Graf Stolberg bezeichnete Bismarck mit Bezugnahme auf die Drohung Andrássys die Lage als äußerst kritisch. In dem einen heißt es, Rußland scheine auch in Wien zu unterhandeln, um ‚uns Österreich wegzufischen‘. In dem anderen

* Bericht über die Sitzung des Staatsministeriums siehe Lucius I. S. 173 ff.

** Zu den Verhandlungen Saburows mit Bismarck finden sich ausführliche Angaben nach den Akten des russischen Staatsarchivs in ‚The Nineteenth Century‘, Bd. 82, S. 1116 ff., besprochen von Rich. Fester in den ‚Grenzboten‘ 1921 II.

ist zu lesen: ‚Die Aufopferung der deutschen und preußischen Interessen zu Gunsten Rußlands wird notwendig öffentlich bekannt werden und im Lande verhängnisvoller wirken als Olmütz.... Der Kaiser gefährdet die Zukunft des Landes.' Graf Stolberg solle dem Monarchen ‚die bestimmte Alternative vorlegen, heute zuzustimmen oder morgen keine Minister mehr zu haben'.

Am 3. Oktober abends 11 Uhr erfolgte die bedingte Genehmigung Kaiser Wilhelms zum Abschluß. Die Bedingung war, daß in Petersburg das Memorandum mitgeteilt und die Erklärung abgegeben würde, ein russischer Angriff auf Deutschland oder Österreich werde als gegen beide Mächte gerichtet angesehen werden, ferner, daß dieser Erklärung eine weitere, auf den früheren Deutschen Bund bezügliche Erläuterung hinzugefügt werde. Andrássy stimmte am 4. diesen Bedingungen zu.

Aber noch waren nicht alle Schwierigkeiten überwunden. Am 5. Oktober erhielt Bismarck einen Brief des Kaisers vom 4. mit einer Einlage vom 2. Oktober. Das eingelegte Schreiben, in dem sich manche treffende Einwände finden, lief ebenso wie die Randbemerkungen zum Vertragsentwurf darauf hinaus, den deutsch-österreichischen Zweibund in ein Dreikaiserbündnis umzugestalten. Der Brief vom 4. bestand sodann darauf, daß zum mindesten Österreich auch gegen einen isolierten Angriff Frankreichs Waffenhilfe gewähren müsse. Bismarck forderte nunmehr endgültige Klarheit durch Vollziehung der Vollmacht für den Wiener Botschafter zur Unterzeichnung. Andernfalls würden er und sämtliche Staatsminister um ihre Entlassung bitten.

Nach schwerem, innerem Kampfe unterzeichnete Kaiser Wilhelm am 5. Okt. die Vollmacht für Prinz Reuß. Er erklärte, er sei nunmehr zwar zur demnächstigen Ratifizierung verpflichtet, indessen würde die Sache doch zu seiner Abdankung führen, wenn seine Bedenken unbeachtet verhallten.

Bismarck wiederholte nochmals, daß Österreich zu einem Bündnis gegen einen von Frankreich allein geführten Angriff nicht zu haben sei. Deswegen das Anerbieten der österreichischen Waffenhilfe gegen einen französisch-russischen Doppelangriff abzulehnen, ‚wird sich vor dem Lande und dem Deutschen Reiche weder durch mich noch durch einen anderen Minister vertreten lassen'. Von Illoyalität gegen Rußland könne keine Rede sein, wenn Alexander II. von dem Memorandum und dem befohlenen Zusatz verständigt werde.

Am 7. Oktober fand in Wien die Unterzeichnung des Vertrags durch Prinz Reuß und Graf Andrássy in Gegenwart von Baron Haymerle statt. Noch bedurfte es wiederholter Einwirkungen auf Wilhelm I. Noch einmal mußte Moltke darlegen, daß die Besorgnis, Deutschland könne für sich allein einen französischen Angriff nicht abwehren, unbegründet sei. Der Feldmarschall schrieb: ‚Vermöchten wir das nicht aus eigenen Kräften, so könnte ein Deutsches Reich auf die Dauer überhaupt nicht bestehen.' Wegen des ‚nicht erreichbaren Vorteils' der österreichischen Waffenhilfe

gegen Frankreich allein sollte der ‚erreichbare sehr positive Vorteil' der österreichischen Waffenhilfe gegen einen französisch-russischen Doppelangriff nicht aufgegeben werden. Kürzer und klarer konnte der militärische Nutzen des neuen Bundes nicht gezeichnet werden.

Am 15. Oktober unterschrieb Wilhelm I. die Ratifikationsurkunde, weniger aus politischer Überzeugung als aus Abneigung gegen einen Ministerwechsel. In Petersburg wurde amtlich nur das Memorandum mitgeteilt; die weiteren Eröffnungen erfolgten durch ein persönliches Schreiben des Kaisers an seinen Neffen. Auf den Inhalt dieses Briefwechsels, die Mitteilungen an andere Staaten, die Aufnahme des Bündnisses bei den verschiedenen Kabinetten wird zurückzukommen sein, wenn die weitere Entwicklung der Beziehungen Deutschlands zu den Ostmächten erörtert wird.

* * *

Bismarck hatte optiert, nicht für das materiell stärkere Bündnis mit Rußland, sondern für den populäreren, in Stammesgemeinschaft, geschichtlicher Entwicklung und geographischer Lage begründeten, völkerrechtlich an frühere Verhältnisse anknüpfenden Bund mit Österreich.

In seinen ausführlichen Denkschriften, die 36 Druckseiten einnehmen und neben denen eine große Zahl kürzerer telegraphischer und schriftlicher Berichte und Weisungen einhergingen, stehen die reinen machtpolitischen Gesichtspunkte an erster Stelle. Der ausschlaggebende Grund war nicht, wie vielfach angenommen wurde, nach Veröffentlichung der Akten aber nicht mehr vertreten werden kann, die Befürchtung einer unmittelbaren Kriegsgefahr von seiten Rußlands. Der Bericht Schweinitz' vom 8., der Brief Alexanders II. vom 15. August, die russischen Truppenaufstellungen, die Hetzartikel der panslavistischen Presse, die nicht über das erste Anfangsstadium hinausreichenden Bündnisfühler in Paris und Rom enthielten Gefahrenkeime für die Zukunft, nicht aber für die nächste Zeit. Nicht die Haltung Rußlands, sondern die Österreichs war die Hauptsorge und daher das bestimmende Argument. Österreich bedurfte der Anlehnung gegen die künftige russische Gefahr, und wenn es diese Anlehnung nicht bei Deutschland fand, so mußte es sie anderswo suchen, und konnte sie für einen kontinentalen Waffengang nur bei Frankreich suchen. Der Rücktritt Andrássys erhöhte die Sorge; denn unter den übrigen maßgebenden Politikern der Donaumonarchie gab es mehr als einen, der dem Sieger von Königgrätz noch nicht verziehen hatte. So wird der Hauptzweck die Verhinderung des Anschlusses Österreichs an eine deutschfeindliche Koalition. Das Mittel zu diesem negativen Zweck war das deutsch-österreichische Bündnis, und dieses brachte als positiven Vorteil die österreichische Waffenhilfe im Zweifrontenkrieg. Als weiterer Vorteil wurde erhofft der Anschluß Englands.

Was Rußland betrifft, so lag Bismarck nichts ferner, als mit ihm zu brechen. Er wollte mit ihm in Freundschaft weiterleben, es nur als

Gefahrenmoment ausschalten. Wie richtig er gerade hierin gerechnet hatte, sollte sich bald zeigen, indem infolge des deutsch-österreichischen Bündnisses nicht nur die Beziehungen Deutschlands, sondern auch die Österreichs zum Zarenreich sich bessern sollten.

Wenn somit für den leitenden deutschen Staatsmann die realpolitischen Gesichtspunkte im Vordergrund standen, so wäre es doch ungerecht, zu behaupten, daß ihm das ideale Moment der deutschen Volkseinheit völlig fremd geblieben sei. In seinem Bericht vom 7. September, wo er von der tausendjährigen Tradition der deutschen Einheit in den österreichischen Alpenländern und an der Donau spricht, in seinem Vorschlag der Beteiligung der öffentlichen Meinung und der Volksvertretungen am Bündnisabschluß wird diese ideale Saite angeschlagen, noch deutlicher, freilich erst rückschauend, in seinen ‚Gedanken und Erinnerungen'. Die deutschen Stämme wußten auch gut, worum es ging, wenngleich sie den genauen Inhalt der Wiener Verhandlungen nicht kannten. In Deutschland waren mit Ausnahme der Sozialdemokraten, die damals noch kein Verhältnis zum Staate gefunden hatten, alle Parteien einverstanden, die Konservativen aus geschichtlicher Tradition, das Zentrum aus Zuneigung zur katholischen Großmacht, die Nationalliberalen in Erinnerung an die Tradition von 1848. Die Stimmung Deutschösterreichs aber bekundete sich in dem begeisterten Jubel, der Bismarck auf seiner Fahrt von Gastein nach Wien und in den Straßen der Hauptstadt begrüßte. Von den übrigen Völkern des Habsburgerreichs waren die Magyaren mit ganzem Herzen bei dem neuen Bunde, auch die Polen stimmten zu, wennschon lediglich aus opportunistischen Gründen, feindlich standen ihm nur die anderen Slaven gegenüber.

Diese Schwäche ist im Ausland früher erkannt worden als bei uns, die wir erst durch den Weltkrieg darüber belehrt worden sind. Trotzdem aber hat Bismarcks zweimonatiger Kampf im Herbst 1879, nachwirkend für eine ferne Zukunft, den Weg dafür bereitet, daß dereinst auch für die Gesamtheit der deutschen Stämme sich erfüllen wird, was allen anderen Nationen gegönnt ist, und daß eines Tages sich spannen wird ein einig Zelt über der ganzen deutschen Welt.

Die Papstfahrt durch Schwaben
Erzählung von Peter Dörfler

(Fortsetzung.)

Aber während Balthes so in wonnigen Schaudern Größe und ferne Herrlichkeiten auf sich einstürmen fühlte und sein Geschick pries, das ihn aus engen Kreisen in neue, weite Sphären geführt, ahnte er nicht, daß der Stern des Glückes sich seinem Genossen Melchior noch näher neigte. Zu ihm trat, wie schon am Abend vorher, der Heilige Vater. Der Husten hatte dem matten Schneider eben einen kurzen Schlummer gegönnt, da merkte er des Besuches leise pochenden Finger an der tännenen Tür. Er kränkte sich, daß er aus Schwäche unterlassen hatte, aufzuräumen, und griff rasch aus der Pritsche und räumte das vorlauteste Gerümpel von Stuhl und Bank, die Suppenschüssel, einen Zwersack und einen Tragkretten. Aber er kam nicht einmal mit einem hohen, gelben Blumentopf, der leer auf dem Tisch stand, zu Streich, und da der hohe Gast ungeduldiger pochte, langte er nach der Hose, um geschwind hineinzuschlüpfen. Aber er hatte sie erst über das eine Bein gestreift, da stand Pius schon in der Stube. ‚Gott grüß dich, Stanes; der Friede sei mit dir!' Gott sei Dank, es gelang ihm, die Träger an die Knöpfe zu fügen. Er hatte die Hand frei und reichte sie dem Greis hin: ‚Grüß Gott, Heiliger Vater, und Vergelt's Gott für die Ehr . . . Ane, ane,* so wech** angezogen, und da herinnen nichts aufgeräumt, nicht einmal ein Plätzlein zum Niedersitzen!'

Der Heilige Vater mußte die dreifache Goldkrone abnehmen, denn er stieß, so sehr er sich bückte, oben an der Decke an. Stanes hätte es lieber gehabt, wenn er die Herrliche aufbehalten hätte, denn unter der Krone kam eine Glatze bis fast zum Hals hinab heraus, und der Heilige Vater sah aus wie ein alter Dekan. Eben wollte er mit der flachen Hand über die blaugestrichene Bank fahren und den hohen Besuch zum Sitzen einladen, da nahm der Heilige Vater auch den mit goldenen Schlüsseln gestickten Mantel ab. Es ist kühl in der muffigen Kammer! wollte Stanes abwehren, doch der Mund blieb ihm offen stehen, denn dem Mantel folgte die Stola und die lange weiße Albe, und dann knöpfte der Papst sogar die unendlichen Knöpfe des weißen Talars auf. Er stotterte: ‚Wollt Ihr vielleicht bei mir übernachten? Recht gern, ich brauch' kein Bett, ich leg' mich auf die Bank!'

Der Heilige Vater fuhr ruhig in seiner Arbeit fort und sah ihn nur erstaunt an: ‚Aber Stanes, wie kannst du ans Bettgehen denken? Reut dich denn das Werk der Barmherzigkeit? Haben wir gestern nicht die Plaggeister bestellt und dort oben den Bannspruch getan, daß sie sich zum Gerichte stellen müssen?'

Da hätte Stanes beinahe gejubelt, aber der Husten hinderte ihn. Wird es nun doch Ernst! ‚O Heiliger Vater . . . aber warum legt Ihr denn das Festhäs*** ab. Ich hätte gemeint . . . wenn ich Euch jetzt so anschaue . . .'

---

* Ach, ach. ** Nobel, schön gekleidet. *** Festkleid.

Er traute sich aber nicht zu sagen, was er dachte. Wenn er den Heiligen Vater so anschaute, hätte er ihn gar nicht mehr gekannt. Er sah nicht einmal mehr wie ein Pfarrer, er sah wie ein alter Schäfer oder wie ein Ackersmann aus. Stanes begann zu bangen, ob die Plaggeister dieses Männlein wohl auch fürchteten, ob sie ihm so ohne allen Ausweis glaubten, wenn er spräche: Ich binde! Ich löse!

Aber der Heilige Vater klopfte ihm lächelnd auf die Schulter: ‚Du Kleingläubiger, habe nur Vertrauen! Gib mir den Zwersack her und den Tragkretten!‘

Gewiß ist er unzufrieden, weil ich nicht besser aufgeräumt und sauber gemacht! dachte Stanes, bin aber so müd gewesen und hab den ganzen Tag an den Vorsätzen Arbeit genug gehabt! Und etwas unwirsch zog er die unschuldigen Dinger her. Der Heilige Vater nahm sie und stopfte sogleich die Albe und den vielknöpfigen Talar in den Zwersack, den Mantel und die Krone, auch den Ring und sogar die rotseidenen Schuhe legte er behutsam in den Buckelkretten. ‚So, und jetzt hilf mir auflegen!‘ sagte er, ‚wir müssen eilen!‘, nahm einen Riemen, legte ihn über die Schulter, ließ sich den anderen reichen und unten am Fuß des Krettens einhaken, schupfte ein paarmal, wie Kramer tun, bis der Kretten gut auf dem Rücken liegt, und half dann Stanes auch zu seinem Zwersack. Nun hatte er vergessen, das dreifache Goldkreuz von dem Stab abzunehmen. Das holte er rasch nach, ließ es gut im Korbe bergen und sagte dann: ‚Nun, in Gottes Namen! Procedamus in pace!‘ Stanes murmelte die dazu gehörigen Worte wie ein schlechter Ministrant, der nur ungefähre Laute weiß. Doch der Papst war zufrieden.

Bald schritten sie unter nächtlichem Himmel und auf flachem, dunklem Feld. Sterne blühten wie fette Blumen nach ergiebigem Regen. Zur Linken glänzte das Kiesfeld des Lech, zur Rechten die Hochstraße. Sie aber wanderten über die tauigen Wiesen, beide barfuß und hintereinander. Der Boden knirschte unter ihren Tritten leise, denn es gab da noch selten ein grünes Blatt, nur verharschtes, mausgraues Moos, das am Verkalken schien; dazwischen freilich trieb das Steinröschen seine purpurnen Balsamkelche und die Mehlprimel ihr bescheidenes Lilahütchen hervor, auch blauer Fingerhut wiegte seine Elfenkinder. Dunkel, aber wie vermummte Räuber, lauernd und heimtückisch, hockten die Wacholderbüsche umher, neben ihnen wie verängstigte und gefangene Jungfrauen die blühenden Schlehdornen. Stanes begann sich zu fürchten. Die Frösche schrien in einem fort: Halt, halt! Wart, wart! Wie Spione des Bösen mit lautlosem Flug strichen Eulen über ihnen dahin. ‚Heiliger Vater! . . . Heiliger Vater!‘ rief Stanes keuchend und in wachsender Angst. Allein dieser steckelte dahin, als sei er selber ein Dieb, stumm und mit großen Schritten. Stanes ging genau in seinen Fußstapfen, weil er glaubte, sie möchten ein wenig gewärmt sein. Aber ihn fror, daß er zitterte. Nach einiger Zeit aber achtete er darauf, nicht in seine Fußstapfen zu treten, sondern in den unzer-

störten Tau, denn sie schienen ihm heiß, und er trachtete nach kühlem Naß. ‚Heiliger Vater, Papst Pius!‘ Nichts half. Da wurde er von lähmender Angst überfallen. Der da vorn war gewiß nicht der gute, heilige Vater. Er war wieder einmal von seiner Trudd getäuscht worden. Endlich fiel ihm ein, wie er ihn prüfen könne. Er setzte sich nieder und nahm den Zwersack von der Schulter. Sogleich stand auch der Begleiter still und drehte sich um. ‚Was fällt dir ein!?‘ ‚Geht nur ruhig weiter, ich will, . . . ich will nur nach meiner Zehe schauen!‘ Der Papst wandte sich und eilte fürbaß. Rasch sah Stanes nach seiner Zehe, noch rascher aber knöpfte er den Zwersack auf; die zitternden Finger zwar wollten nicht gehorchen, aber er wühlte mit den Fäusten, und sieh! da liegen wirklich die priesterlichen Gewänder! Kreuze blinkten ihm entgegen. Von vorn aber, aus weißen Grasnebeln, in denen der Papst stand, erklang es: ‚Warum hast du gezweifelt, du Kleingläubiger?‘ Und nun folgte er ihm wie ein Hündlein seinem Herrn über das ödeste Lechfeld, bis zu einer wüsten Kiesgrube nahe am Flusse. Drüben stand düsterer Tann wie eine Mauer der Unterwelt; düster hockten die Krüppeltannen über einem Boden, der verflucht zu sein schien. Nicht einmal Hundegebell drang bis zu dieser menschenfernen Heide. Ein einziger lichter Dornschlehstrauch, von Nachtfaltern umgaukelt, stand da. In ihn verkrochen sich beide, so daß er sie wie ein Leintuch umgab. Kaum waren sie geborgen, da kam eine blauschwarze Wolke dahergefahren, die den frisch aufgegangenen Mond verdeckte. Ach weh, ein Gewitter! Aber die ganze Wolke purzelte und prasselte zur Erde. Und Männlein und Weiblein kamen hervor und stellten sich um die Kiesgrube. Gleich darauf war ein Gemecker in den Lüften, am Lech hin und auf der Heide. Und ganze Rudel von Ziegenböcken kamen dahergejagt, auf ihnen Männlein und Weiblein, nackt und garstig wie dicke Kröten; Bienenkörbe hatten einige statt der Köpfe auf dem dürren Hals, andere trugen das Haupt gleich gar in den Händen. Als sie niederfuhren, grillten und johlten sie: ‚Hurexder, Dixderder, brr! Prex!‘

Stanes achtete der Dornen nicht, sondern duckte sich immer tiefer in seinen Busch. Die Nachtgespenster schauten sich erst eine Weile feindselig und wie Hunde an, die sich mit aufgesträubten Haaren beschnuffeln: ‚Was wollt denn ihr an dieser Stätt'?‘

‚Wir sind berufen! Und ihr?‘

‚Wir sind berufen!‘

‚Von wem?‘

‚Hoffen von gut Freund!‘ — Eine Weile hockten sie mit den Büschen um die Wette stumm, schwarz und drohend. ‚Langweilig!‘ murrte endlich einer. ‚Die Nacht vergeht ohne Fressen!‘

Daraufhin trat ein Weiblein hervor und rüttelte an einem Kranewittstrauch. ‚Musik, wir wollen tanzen!‘ Da donnerte es, wie wenn ein hohler Berg zur Trommel gemacht wäre, und Blitze fuhren nieder, so dicht wie die Kettenfäden am Webstuhl. Sie entzündeten den halbdürren Kranewitt-

baum, und solange er brannte, tanzte das Nachtvolk um ihn her, und immerzu schlug ein Unsichtbares die gewaltige Trommel. Stanes dampfte von Hitze und Schweiß; er bohrte seine Hände in die heiligen Gewänder des Zwersackes. Inzwischen aber erhob sich einer von denen, die hocken geblieben waren. Er ging hinkend im weiten Umkreis um den brennenden Baum; eine schwefelgelbe Schürze hatte er vorgebunden; in ihr steckten mit langen Stielen zwei Kellen; von ihnen hantierte er eine nach der anderen und schöpfte im Gehen wie ein Sämann bald silbern niedertropfendes Wasser, bald bläuliche Kieselsteine. Und wie er schöpfte, schnell und immer schneller, strömte Regen nieder auf den Baum, dann großkörniger Hagel. Das Nachtvolk stob wütend und lachend auseinander. ‚Hurexdex! Dixdexdex!' kreischte es und hockte dann wieder nieder. Plötzlich aber bogen sich, soweit man sehen konnte, Baumkronen und Büsche, ihre Zweige wühlten wie schäumendes Wasser. Ein glühheißer Windstrom wehte und fauchte wie rasendes Feuer. Durch die Lüfte flogen Stohhalme, Reisigstecken und Katzenschwänze, dazwischen Schwärme von Bremsen und Stechmücken. Als sie aber zur Erde gefallen waren, wurden sie zu Männlein und Weiblein, haarig und schwarz, ärger als Zigeuner. ‚Was wollt ihr an dieser Stätte?' — ‚Wir sind berufen!'

‚Von wem?'

‚Von einer Macht!'

‚Es ist langweilig; nichts zum Drücken und Plagen!'

‚Wollt ihr schmausen? He, ich will euch füttern!'

Und eine ging an einen Elderbusch, hängte da ein Handtuch an einen Zweig und fing zu melken an. Eine zinnerne Kanne hielt sie vor, und die Milch schäumte in großen Strähnen. Eine andere grinste: ‚Milch ist für Kinder!' Und sie tauchte den Finger in die Milch; da floß Butter heraus, und sie drängten sich hinzu, schmatzten und schleckten. ‚Was hockt denn ihr so müßig?'

‚Wir können nichts als drücken, pressen, drücken! Und hier gibt's nichts als Steine, Kieselsteine!'

‚Und ihr?'

‚Wir flechten um Mitternacht den Rossen im Stalle die Kränze und Schwänze, wir jagen das Vieh an den Ketten, wir sitzen, sie schwitzen, hi, sie springen vor Angst in die Barren und stallen, hi, aber hier!'

‚Langweilig! Wo ist denn der, so Macht hat, uns zu berufen und zu bannen? Bist du's?'

Die Frage lief um und hinter ihr her die Antwort: ‚Ich nicht, Hurexdex, Prex!'

Aber mißtrauisch glühten ihre Augen, so daß grünliche und bläuliche Flämmchen aus den langhaarigen Lidern tropften und auf dem dürren Moosboden tanzend verglühten. Die Bösen, Gewalttätigen gingen herum, suchten, beschnuffelten sich und fauchten wie Katzen aneinander empor. Die Pudel schnuffelten sogar in die Mauslöcher und scharrten sie auf. Stanes

wäre gerne in die Erde verkrochen, und er beneidete ein Wiesel, das neben ihm hervorgeschlüpft war, die Lichter sah, sich herumwarf und in sein Nest verschwand. Die Angst zehrte an seiner Kraft, wie Heißhunger zehrt; sie löste seine Nerven und machte sie zittern. Aber auf einmal geschah etwas, daß ihm beide Ohren sangen. Die Haare sträubten sich so gewaltsam, daß er meinte, sie würden ihm aus dem Kopf gerissen. Ein warziges Weib mit einer verschimmelten Roßmähne, mit langen, verschimmelten Brauen, mit Augen hart und grau wie Kieselsteine, mit Kinn und Backenknochen, scharf und kantig wie Axthelme, hob die Hakennase in die Luft, schnupperte wie ein Herbststurm im Kamin und schrie mit ihrer Kropfstimme: ‚Hi, ich rieche Braten, Hurexder, mein Wild, meinen geliebten Bruder und Braten! Still, still, ich rieche meinen Stanes!'

Und sie winselte wie ein Hühnerhund im Stoppelfeld, und vor Begierde lief ihr das Wasser in langen Strähnen aus den Mundwinkeln herab. Sie fing die Witterung mit tastender Nase, tappte sich langsam aus dem Chor und näher an den Schlehdorn heran, immer gewisser und sicherer auf Stanes zu. Schon sah der entsetzte Stanes deutlich die breiten, steinernen Knie, die ihn so oft gepreßt, die fleischlosen, harten, haarigen Knochen, die so furchtbar schnüren und drücken konnten. Hilfesuchend wandten sich die brennenden Augen dem Heiligen Vater zu, tasteten die zitternden Finger nach dem, so Macht hatte. Ihm war wie dem Vögelchen im Nest, gegen das die Katze mit angelnden Augen anschleicht. Ach, der Heilige Vater ahnte nichts von aller Gefahr; er schlief. Er nickte, wie Greise im Kirchenstuhl nicken und schreckte nur manchmal auf, wenn er gegen einen Dornzweig stieß. Stanes rüttelte ihn vergeblich. Wie gerne hätte er gerufen, aber er wagte es nicht, um sich nicht ganz bloßzustellen. So zog er denn die Beine gegen das Kinn und drückte sich an den schlafenden Greis. Aber die Malefizin hatte ihn auch mit den Augen erkannt, sie richtete sich zum Sprung, bog Knie und Arme und stemmte sie bebend an die Erde, indes ihre Augen wie glühe Kugeln gegen ihn zu springen drohten. Da hielt er es nicht länger aus und entwich mit einem Satz aus dem Nest, um den Busch zwischen sich und die Feindin zu bringen. Aber im Nu war er von dem ganzen Nachtvolk umstellt. Sie schnappten und tasteten nach ihm, alle wollten an ihm saugen, zehren, ihre Lust büßen. Aber zum Glück hatte er den Zwersack mit den heiligen Gewändern noch bei sich. Er drehte sich im Kreise und hielt den Sack wie einen Schild. Und wie der Raubvogel von der Sturmwolke einer fliegenden Starenschar abgestoßen wird, so konnten sie nicht in den Bannkreis des Heiligen kommen. Das gab Stanes Mut, ja sieghaften Trotz. Er rückte sogar gegen sie vor. Es war ihm eine Freude, wenn die wild zugreifenden Finger wie gebrannt oder gestochen zurückfuhren, aber er taumelte doch, wenn ihm eins der teuflischen Gesichter nahekam, der Ekel vor ihren Warzen und Schwären würgte ihn. Die Trudd sprang wieder und wieder gegen ihn, aber stürzte jedesmal rücklings purzelnd nieder. Da hielten sie inne und wurden bange. ‚Du — bist's also du, was willst du von uns?' fragte ein Hexenmeister.

‚Wir wollen die Heimat von den Plagegeistern befreien!' rief Stanes.

‚Du, du, Hurexdex?' Zugleich schimmerten venedische Spiegel im Mondschein, die herausgezogen und befragt wurden. Und alsbald begannen sie übereinandergestemmt zu lesen; laut lasen sie das ganze Leben des Schneiders ab und hielten ihm alle Sünden vor, die er je begangen. Sie lachten wie ausgelassene Huren, wenn ein lustiger Streich vorkam. Erschüttert über das schreckliche Gericht, das sie über ihn hielten, schrie er weinend: ‚Das ist alles gebeichtet und gebüßt!'

‚Gelogen, gelogen!' schrie eine mit einem Bienenkorb auf den spitzen Schultern, aus dem hundert Augen zu starren schienen. ‚Da, da seht ihr, der Spitzbube hat seiner Mutter einen Fingerhut gestohlen. Drei Tage hat sie gesucht, und das Schneiderbüblein hat sie suchen lassen, weil es heimlich nähen wollte. Die Mutter hat geweint — seht ihr! — und geflucht, hi, hi! Und er hat sich nicht verraten. Und nie hat er's gebeichtet und gebüßt!'

Sie tanzten vor Wonne und Schadenfreude, während er den Kopf hängen ließ und beinahe den Sack verlor. Mit nassen Augen und in schwerer Reue gedachte er jener jugendlichen Sünde, die er so bald vergessen und ach, nie gebüßt hatte.

‚He du, kehre vor der eigenen Tür, du Plagegeist deiner Mutter! Du willst bannen? Du — Hurexdex! Nichts vermag er, der Teufelsbraten!'

‚Nein,' schrie Stanes mit bebender Stimme, ‚ich Sünder vermag nichts! Aber ihm, ihm ist Gewalt gegeben!'

Er rief mit lauter Stimme, mit aller Kraft seiner kranken Brust: ‚Heiliger Vater, Heiliger Vater!', rief so laut, daß das Echo von Himmel und Erde den Notschrei Heiliger Vater! zurückwarf.

Und da sprang der Greis im Busch empor. Bis zu den Knien stand er in dem schneeigen Geflock, seine kahle Stirn leuchtete im Flimmerlicht des Mondes.

Die Wolke des Nachtvolkes stob auf wie eine Rabenschar vor dem Jäger. Der Papst schüttelte sich und rieb den Schlummer aus den Augen. Stanes sprang rasch zu ihm und barg sich hinter seinem Rücken. Wie eine Mauer, aus der mittelalterliche Tiergestalten und Fratzenköpfe starren, umstanden sie ihn und glotzten frech, mit den kralligen Fingern nach ihm stechend. ‚Du, du, bist du jener, so Macht hat? . . . Wer ist denn der? Der da! Hi, ein Schäfer? He, ein Schäfer! Hast das sechste Buch Mosis, Schäfer, bist ein Siebdreher? Hast Tränklein? Ei, ein Schäfer will uns meistern! Kirre Bauern und Kinder!'

Der Papst streckte die Hände wider sie: ‚Ja, ein Schäfer! O ihr Wölfe! Gezählt, gewogen sind eure Missetaten. Ihr sollt heute gerichtet werden!'

‚Gerichtet werden? Richten wollen wir! Der Dickwanst wird ein feiner Heiliger sein! Laßt sehen. Hurexdex!'

Und wieder blitzten die venedischen Spiegel und wieder knäulten sie sich übereinander, um zu lesen: ‚Der da? Hu, ein Welscher! Her, ihr

Welschen! Wie heißt: Giovanni Angelico Braschi aus . . . Cesena. Ein vornehmes Büblein. Wie heißt Giovanni? Hans! O Hänschen, eitles, feines Hänschen! Hast Karriere gemacht! Und da in seinem Haus! Wandert inmitten von Götzen. Hier die Venus! Ein artiges Frauenzimmer! Seine Lust ist der heidnische Marmor! Die hat er zu seinen Schafen gemacht. Und du willst jetzt Hexen bannen? Ist deine Venus etwas anderes als eine Hexe? Und dein Hermes etwas anderes als ein Hexenmeister? Ist nicht dein Zeus ein Wettermacher! Und die da . . . eine Kinderesserin . . . und die zwei nackten Lümmel Roßkranzflechter und Wettermacher! Hänschen, Hänschen, du hast eine feine Nase — und weißt es. Du hast feine Gesten — schaut, wie er sich gefällt! Wenn du dein Heim mit Heiligen ausgestopft hast wie jetzt mit Götzen und Hexen, dann komm wieder und mach dich ans Hexengesindel. He, Hans Braschi, feiner Junker! Und du . . . hast auch dein Vergnügen! Du schnupfst — wir reiten auf dem Besenstiel. Lassen wir dich ungeschoren, laß auch uns ein Vergnügen! He, der Feinschmecker, laß erst dein Pläsier!'

Sie hätten noch weiter triumphiert und gelästert. Aber Stanes ergrimmte über ihre Geiferzungen: ‚Wartet nur,' murrte er, ‚ihr sollt den Schäfer kennen lernen, gebt acht!' Und er bückte sich und zog mit Mühe aus der Tiefe des Tragkorbes die schwere Tiara. Er mußte sie erst auf das Knie stützen, um sich einzustemmen und den Stand für den rechten Schwung zu bekommen. Aber alsbald schwebte sie emporgerissen in hocherhobenen Armen hinter dem Haupte des Papstes. Stanes trat noch einen Schritt vor, hob sich auf die Zehenspitzen und setzte von rückwärts die flimmernde Last auf das kahle Haupt des unwillkürlich wachsenden Papstes.

Aber nun kam das Nachtvolk in ein Toben, daß Stanes, der zuerst an die Juden denken mußte, als sie den Herrn gebunden und im Spottkleid vor sich hatten, alsbald an Teufel dachte, denen die Schwänze abgehackt werden. Die Hexen drehten sich wie Feuerräder im Kreise und zischten und kreischten mit den Stimmen alter Türangeln und Wagenachsen: ‚Der da . . . Hans — Pius uns richten! Der Antichrist! Du Mißgeburt — Priesterkönig. Dein Reich ist von dieser Welt, ha, von unserer Welt! Seelenverkäufer um Geld, Seelenverräter um Macht! Bündnisse mit dem Unrecht, Bündnisse mit List, Trug, Haß — um Silberlinge! Du — bist du nicht selbst der größte Plagegeist der Welt! Der Boden unter deinen Füßen dampft vom Blut der Schlachten, die du schlugst um diese Welt. Hinter dir rauscht in Strömen vergossenes Blut — he, um das Reich des Dreimaligen, du Dreifachgekrönter? Der Größte wolltest du sein, indem du alle zu deinen Dienern machtest. Du bannteſt oft, du, nicht um der Seelen willen, du bandest um einen Fetzen Land; du löstest den Kain und bandest den Abel! Du warst der reiche Prasser in deinem Palast, und Mütter und Brüder waren dein eigen Fleisch und Blut, und ob sie den Willen des Teufels taten. He, he, zackig ist deine Krone, zackig wie die Hörner des Satan!'

Schläft er wieder? dachte Stanes laut. Sie lästern, und nicht ein Wort erwidert er, sie lügen wie die Teufel, sie schwärzen, sie verleumden, sie beschimpfen, wie nur gottvergessene Weiber geifern können — und er schweigt! Der Schneider trat an die Seite des gebückt dastehenden Greises. Er langte nach der Krone, die tiefer und tiefer sank und auf den Boden zu stürzen drohte. Wie ein schwacher Zweig unter einer überreifen Frucht neigte sich der Nacken. Stanes blickte ihm mit liebenden Augen in das bleiche Antlitz. Und da sah er, wie Tränen aus den schmerzvoll zuckenden Wimpern fielen, ihr perlender Tau rieselte über die Brust und fiel zu Boden. Der Papst weinte bitterlich.

Als aber Stanes erkannte, daß aller Triumph der Bösen sich an das weltliche Zeichen der Goldreifen hielt, da eilte er rasch zu dem Korbe und zog mit zitternden Fingern die Albe hervor. Wofür bin ich Ministrant und Mesner gewesen, dachte er; ihr sollt ihn ganz kennen lernen! Und wie eine lichte Wolke wallte über Krone und Gestalt des Papstes die priesterliche Albe nieder. Stanes knüpfte und schürzte sie und ordnete mit feinen, kundigen Fingern ihre Falten. Dann holte er die hohepriesterliche Stola mit den gestickten Schlüsseln, schleppte den schweren, hohepriesterlichen Mantel herbei, reckte sich, legte ihn um die eingekrümmten Schultern und schloß die schimmernden, mit Steinen geschmückten Schnallen. Dabei neigte er sich, wie Johannes sich an des Meisters Brust lehnte und rief dem im Tränenstrom Bebenden und vom unausgesetzten Tosen der Richtenden Umbrandeten treuherzig zu: ‚Fürchte dich nicht vor der Rotte der Bösen! Du bist doch der Statthalter, bist der Fels — auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen! Wanke nicht, weide meine Lämmer, jage die Wölfe! Du bist Priester ewiglich nach der Ordnung Melchisedechs!'

Und als der Papst immer noch schwankte, rief er, da seine Trostworte ausgingen, in einem fort: ‚Heiliger Vater!' Und er schrie endlich mit aller Kraft, als läge alles, was er glaubte und hoffte, in dem einen Wort: ‚Heiliger Vater!'

Als dieser Ruf nun wie der eines Heerrufers gewaltig schallte, merkte Stanes erst, daß eine ungeheuerliche Stille ringsumher lastete. Fast erschrocken blickte er nach dem Nachtvolk. Und da sah er, wie es zurückwich, Schritt um Schritt, und dann wieder wie von unsichtbaren Ketten gezogen herangeschleift wurde; sie sperrten sich, rutschten, stemmten sich ein und mußten doch in den Bannkreis zurück. All ihr Übermut und Triumphieren war gebrochen. Sie flüsterten und hauchten in tödlicher Angst: ‚Er ... er selbst, dem Macht gegeben ist! Pius ... Petrus. Der Statthalter!' Und dann plötzlich in sinnloser Angst, als sie immer näher herangebannt wurden, winselten sie wie Hunde, wenn Musik gemacht wird, grunzten wie Schweine unter dem Messer des Schlächters und blickten wie Böcke im Gewittersturm, wenn der Blitz eingeschlagen hat. ‚Laß uns ... was haben wir mit dir zu schaffen! Denke an deine Sünden! Wir sind ja alle ... böse, böse!'

Inzwischen hatte Stanes, von Zuversicht behende geworden, den Kreuzstab zusammengesetzt, schon wiegte er in der Hand des Papstes und leuchtete gleich einer gezackten Flamme. Und langsam hob sich die Krone. Ein starker Baum nach stärkendem Regen stand der Papst. Er wuchs zum gestirnten Himmel, indem er die ausgebreiteten Arme hochhob und zu den leuchtenden Augen des Firmamentes aufschaute. Dann schrieb er das Kreuz über sich und begann mit fester Stimme: ‚Nun soll anheben das Gericht über die Dämonen und Plagegeister dieses Landes. Nicht ich, Giovanni Angelico Braschi, ein armer, sündiger Mensch, der selber Gericht fürchtet, richtet. Nicht ich, Pius VI., als ein König, der Untertanen hat und Macht über Schätze und Volk — wer wird vor dir bestehen! Wir, durch Gottes Barmherzigkeit Gottes Werkzeug, Christi Statthalter und Stellvertreter, Hirte des Guten Hirten, Priester des ewigen Hohenpriesters!'

Das Nachtvolk duckte sich unter jedem dieser Worte, und es war anzusehen wie eine Schar Gegeißelter und solcher, die es durch Ohr, Mund und Eingeweide zuckt. Eine jugendliche Hexe mit einem Muttergottesgesicht und vollen, üppigen Formen rutschte heran: ‚O wie schön er predigt! Wir werden uns alle bekehren!' Und sie zwickte die Augen zu wie eine fromme Katze.

Das machte den anderen Mut. Auch sie beugten sich und schlugen die Brüste und versuchten fromm zu blicken. ‚Gnade, Barmherzigkeit!' winselten sie, ‚O was für ein Prediger!' heulte ihre Anführerin.

Der Papst hielt inne. Er beugte sich gegen die greuliche Schar vor und fragte dann langsam und mit einem furchtbaren Ernst: ‚Also in Wahrheit, ihr wollt euch bekehren! Ihr bereut!'

Blöde und wie Betrunkene glotzten sie vor sich hin und verstummten. Einige grinsten wider Willen, schnupften und husteten, um ihre Verlegenheit zu verhüllen. Es war so still, daß man eines Uhus Flügelschlag vernehmen konnte.

Endlich streckte der Papst die Rechte wider sie. Er rief mit starker Stimme: ‚Du gehst tausend Jahre um, hast geseufzt und gestöhnt, aber nie bereut . . . und du — nie bereut. Und ihr alle werdet nie bereuen!'

Sie schwiegen zu diesem Urteilsspruch. Man hörte nur ein Knirschen mit den Zähnen, das Stanes noch einmal erzittern machte. Doch der Papst sprach jetzt die Worte der Macht: ‚Plagegeister — weichet von meiner Herde! Seid gebannt und getilgt vom Angesicht der Sonne und vom Angesicht der Sterne und des Mondes. Seid getilgt von der Erde, soweit sie grün ist und in Blüten und Früchten steht, soweit Siedlungen der Menschen stehen. Ich binde euch in die Abgründe der Berge zu den Molchen und Drachen, ich banne euch in alle Klumsen und Ritzen der Erde, zu Moder und Staub, in die Tiefen der Seen und Flüsse, wohin nicht einmal der Schatten eines Schiffes fällt, das Menschen steuern. In Einsamkeit binde ich euch, weil ihr so sehr mißbrauchtet die Gemeinschaft!'

Nun entstand ein Heulen und Wutschreien, das man bis an die

Donau und den Bodensee vernahm. Eine Wolke von Truddeu stürzten sich sogleich gegen die Tuffelsen und das Geröll des Lech und drückten die Steine und preßten sich an ihnen zu Tod, daß es knackte, wie wenn ein Hund Knochen frißt. Die Wetterhexen wirbelten in die Lüfte, aber eine schwere Wolke breitete sich über ihnen aus, umfaßte sie, und furchtbare Blitze rissen sie klaftertief in den Boden. Andere wurden von einem Wirbelsturm ergriffen und in die Weite gejagt, wo sie irgendwo in einem Sumpf oder in einer Erdspalte ihr Gefängnis fanden.

Stanes fiel nieder und sank in Ohnmacht. Denn entsetzlich war das Brausen, Wehklagen, und unerträglich der Geruch des Schwefels, den die vor Angst farzenden und pissenden Gespenster verbreiteten.

Als Stanes erwachte, war er weich gebettet und atmete mit vollen Lungen den überreichen Duft der vom Morgentau getränkten Blüten ein. Er erinnerte sich sogleich an alles, was geschehen war und meinte die Erde in einem wundersamen Wohlgefühl der Genesung atmen zu sehen, wie er selbst morgendlich frisch und befreit atmete. Aber wo war der Papst? Lange blickte sich Stanes vergeblich nach ihm um. Schon wollte sich ein Gefühl der Beklemmung auf ihn legen, da sah er ihn am steilen Lechufer langsam emporklimmen. Der erblassende Mond schimmerte auf seinem kahlen Scheitel. Als er vollends sichtbar wurde, sah Stanes, daß er seine goldene Tiara wie einen Topf im linken Arm hielt, die Rechte aber pflückte weiße Blüten vom Dornschlehstrauch, und dann bückte er sich und brockte blauen Enzian und rote Sandröschen; sorgfältig sammelte er sie alle in den flimmernden Topf.

Es war aber lieblich lau geworden. Die Erde duftete von Grün und Blumen, die ersten Vögel zwitscherten, ferne Hähne krähten, und Stanes hatte Lust, gleichfalls aufzustehen, um Blumen zu pflücken. Aber er fand sich wie ein Kranker, von dem die Gebresten, aber nicht die Folgen des Leidens gewichen sind. Es war die Zeit, wo die ländlichen Menschen aus dem Schlaf erwachen. Ob sie wohl auch spürten, welch einen Frühling diese Nacht gebracht? Er fühlte sich so selig müde und mußte immer wieder tief, tief atmen. Sein Auge folgte dem pflückenden Papst, der allmählich aus den blumenreicheren Lechauen, wo fettgelbe Butterblumen wuchsen, heraufkam und zärtlich seine blütenbesetzte Krone an sich drückte. Als er auf der dürren Heide war, nahm er die Zweiglein wieder aus der Tiare und steckte eines nach dem andern wie ein Gärtner in die Erde. ‚Nun beginnt die köstliche Arbeit, morgen . . .!‘ rief er ihm zu. Aber da sank Stanes in Schlummer, und als er erwachte, fand er sich auf seiner Pritsche. In einem großen, gelben Topf stand ein Strauß von Blüten und Schlüsselblumen vor ihm, auch blaue Enziane waren dreingesteckt und atmeten ihm ihr verhauchendes Leben zu. Lange schaute der Schneider nach dem gelben Topf, und hätte sich eines der Mädchen gezeigt, so hätte er es gebeten, den Buckelkretten und das andere Trödelzeug wegzuräumen. Aber niemand kam, und so vergaß er über dem kleinen, elfenkleinen Garten

alles übrige; er war wie die erbeutete Fahne am Bett des wunden Kriegers und erquickte ihn mit der Lust und seligen Gewißheit des Sieges.

Aber gleichwohl waren nicht alle Trudden berufen und gebannt worden. Es gab solche, von denen der gute Stanes keine Ahnung hatte und von denen er dem Heiligen Vater nichts erzählen konnte. Eine solche kniete auf der Brust des jungen Balthes, der auf dem Rücken lag, die zitternden Spinnweben an der Decke betrachtete und auf das wehe Gesumme der eingesponnenen Fliegen hinhorchte. Es war die Trudd des Fernwehs, die alte, in Germanien wuchernde Trudd des Südwehs, die ihn drückte und würgte, so daß er lange am Abend schlaflos geblieben und heute schon früh am Tage erwacht war. Übermorgen wird der schmale, schwarze Herr durch die Tore der Stadt und durch die Tore der Alpen ziehen und mit ihm dieser wunderbar gütige Apostelgreis, diese ganze südliche, sonnige Welt. Und was muß das für eine Fahrt durch die blühenden Reben, durch die schwellenden Kirschen und Pfirsiche sein, von einer denkmalgeschmückten Stadt zur anderen, unter dem immerblauen Himmel hin zu der Stadt der Städte, zum ewigen Rom, der Pflanzstätte der Helden und Heiligen! Und wie der Magnetberg der Kreuzfahrer die Schiffe an sich saugte, einen Nagel nach dem andern aus den Wandungen zog und die Planken löste und so die ganze Triere zersetzte, so saugte die Trudd Rom an seinem Herzen und zog, um ihn ganz an sich zu reißen, eine Haftung nach der andern, ein Bedenken nach dem andern aus seiner Brust. Zuletzt stand noch ein einziges goldenes Nagelköpfchen fest in seiner Brust: Philomeles lichtes, flechtenumrahmtes Köpfchen. Er seufzte und stöhnte und sah dem Streit der werbenden Mächte mehr zu, als daß er sich wehrte. Die Trudd würgte ihn mit Zangen, kniete und setzte an und hämmerte und sog und zog.

‚Balthes, der Kaffee wär' schon 's Zweitmal aufg'wärmt!' kam eine Stimme von draußen. Er sprang mit beiden Füßen aus dem Bett. Und während er die Hose an die Knöpfe band, überlegte er Ja — Nein, Ja — Nein! was er dem Herrn de Rossi auf sein Angebot, nach Welschland zu ziehen und sein Figliolo zu sein und an der alma mater Roma Wissenschaft in Strömen zu saugen, antworten sollte. Er beneidete Kaspe, daß er geflohen war. Und er vermochte doch nicht einmal zu denken, daß er auf die gleiche Weise sein Heimweh abschütteln könne. Für heute war er bestellt, zum Besuch der berühmten Stadtbibliothek mitzukommen. Das trieb ihn noch mehr zur Eile als die ungeduldige Küche. —

Und außer den Trudden dieser Art waren auch noch andere Teufelchen im maischönen Land geblieben. An Dämonen dieser Art hatte der gute Stanes in seinem Leben nie gedacht, und der Papst hatte vielleicht geglaubt, diese wären nur in seinem Welschland einheimisch.

Und ein solches Teufelchen — oder war es ein ganzes Bündel Dämonen — hatte sich diesen Morgen lange vor Sonnenaufgang in die Stube des Stadtbibliothekars Mertens geschlichen. Es löschte nicht das Licht aus,

das der Herr an seinem Schreibtisch brannte, sondern drehte und nestelte immerzu an dem Licht Klugheit, das in der Seele des Gelehrten brannte. Mertens sollte heute dem Papst die kostbarsten Schätze der Bibliothek zeigen. Der Magistrat hatte ihm den Auftrag gegeben, den erhabenen Gast zu begrüßen. Er könne das leicht, ohne seinem evangelischen Gewissen etwas zu vergeben; denn der Papst komme ja als Fürst, als Gelehrter, als feinsinniger Sammler, als der Eigentümer der berühmtesten Bibliothek der Welt. Als solchen habe ihn auch die gesamte Stadt, ohne an religiöse Bekenntnisse zu denken, mit Begeisterung gefeiert.

Mertens hatte denn auch eine Rede aufgesetzt. Er war ein ausgezeichneter Philolog, die Wendungen Ciceros und anderer Klassiker lagen zu ständigem Gebrauche bereit in seinem Gedächtnis, und er hatte reichlich von dem alten, guten Wein in die Schläuche seines Sermons geschöpft. Er verglich seine Rede mit der, welche der reichsstädtische Orator, der trockene Jurist, Herr Ratskonsulent Joseph Simpert Fleiner, zur Begrüßung gehalten. Ein höhnisches Lächeln dehnte den breiten Gelehrtenmund breiter, die braunen Augen umzogen sich mit ironischen Linien. Lauter Barbarismen und Germanismen! Das Zeug verstand höchstens ein Deutscher, ja vielleicht nur ein Oberdeutscher! Und was der Herr von Schaden bei Überreichung der reichsstädtischen Geschenke verbrochen — Muse, verhülle dein Haupt — Mönchslatein! Das hat ihm wohl einer der Exjesuiten, der Dunkelmänner, aufgesetzt! Schülerarbeiten! Mit ihnen wird seine Rede leichter wettrennen als der Hase mit dem Swinegel. Aber gleichwohl, der Besuch ist ein säkulares Ereignis, die Gelegenheit, von dem erschwachenden Augsburg aus in die ganze Welt hinauszuleuchten, dreht der Glücksball nicht alle Tage vor. Und an dem Anlaß gemessen, ist auch seine Rede noch trotz Cicero kein Cicero. Der lebhafte Mann fuhr von seinem Stuhle auf, geisterte von einer Ecke der Stube in eine andere, blieb vor den Regalen stehen, in denen so viel gedruckte, ewigkeitssichere Wohlredenheit stand — und da wies des Teufelchens Finger auf den großen Erasmus von Rotterdam. Und dasselbe Fingerchen beleuchtete im Gedächtnis des Gelehrten eine Stelle. Da tasteten seine scharfen Augen die Bücherrücken ab, bis er fand Epistolae Lib. II. Und er riß den Band hervor, blätterte, daß das gute, alte Basler Papier rauschte, und kam an pag. 63. Hier schreibt der elegante Humanist auch an einen Papst, auch an einen großen Gelehrten und Förderer der Künste, den unsterblichen Leo X. Und wie er schreibt! Mertens schmatzte und kostete mit Nase und Lippen wie ein Weinkieser: et inter homines prorsus coeleste quoddam agit numen.*

Der Stadtbibliothekar genoß nur noch die Perioden, den Glanz der Sprache; wer das schrieb, wer da angesprochen wurde, was die Zeit an Ohr und Herz der Menschen in ein paar Jahrhunderten umgewandelt, das vergaß seine Lust an diesem Latein. Zwar sein sarkastischer Geist wehrte

* Der unter den Menschen wie etwas Göttliches einherwandelt.

sich noch: quod licet Jovi, non licet bovi; er rief ihm in die Erinnerung, wie oft er die deutsche Schlichtheit gegen welsch-höfisches Phrasengeklingel vor seinen Schülern ausgespielt hatte. Aber das Teufelchen brauchte nur noch einen einzigen Druck, und dies Licht des Hausmannsverstandes war ausgelöscht. Ein großer Augenblick verträgt große Komplimente! rechtfertigte sich der Professor. Und wie erhaben ist das alles gesagt, dies Latein — göttlich! Auch ein Nicht-Lateiner muß es wie festliche Fanfaren empfinden! Er schrieb und verkostete laut:

Sanctitatem tuam nobis et universae reipublicae Christianae, quam diutissime servet incolumem, semperque felicibus incrementis in maius provehat, idem qui te donavit orbi: Christus, Optimus, Maximus!*

Mertens rieb sich vor Wonne die Hände, eilte zum Schreibpult und setzte dem Grau seiner Rede die ausgewählten Zitate, die Federn des Paradiesvogels ein. Das wird sogar dem Hofrat Zapf imponieren und Bauchweh vor Neid verursachen, überlegte er, dieser mein ‚guter' Freund hat freilich noch kaum etwas läuten hören von Erasmus von Rotterdam, dem einsamen Großen!

Hofrat Zapf? Mein ‚guter' Freund? Das Teufelchen spitzte die Fledermausohren und lachte noch viel schadenfreudiger als Mertens. Der arme Hofrat weiß noch nichts von Erasmus von Rotterdam? Da erbarmt er mich. Und es spannte seine Fledermausflügel, das Teufelchen, verabschiedete sich mit hämischem Grinsen von dem Tisch, an dem es nichts mehr zu tun gab, und machte sich davon, um ein Werk der Barmherzigkeit nach seiner Art an Hofrat Zapf zu versuchen.

Die Sonne war aufgegangen, im Haus wurde es lebendig, die Gattin mahlte den Kaffee, lieblich duftete seine Würze herein und förderte den Übergang der Rede vom Schreibheft in das treue Gedächtnis.

Endlich warf sich der Herr Oberbibliothekarius in die feierliche Amtstracht, die noch einen Schuß spanischer Feierlichkeit zeigte, trank Kaffee, aß Schmalzbrezeln und nahm gerührt Abschied von der Gattin: ‚Dein Kaffee verdient, daß auch du die goldene Denkmünze des Ruhms bekommest wie dein alter Mertens, dem du indes den Daumen halten sollst, daß seine Zunge im kritischen Augenblick so geläufig sei wie die deinige semper et ubique. Übrigens nicht böse sein! Schatz, du sollst mindestens Audienz bekommen beim großen, gelehrten Pius — keine Gewissenssorge, die evangelischen Notabilitäten reißen sich um diese Ehre so gut wie die katholischen!' Im Hinausgehen summte er: Semperque felicibus augmentis in maius provehat, und der Rhythmus des Satzes gab seinem dürren Gelehrtengebein jugendlichen Schwung.

Als er in die Bibliothek kam, wo die Räume wie der Chor des Domes

* Unser Herr Jesus Christus, der Höchste, Größte, der dich der Welt geschenkt, erhalte deine Heiligkeit für die ganze christliche Welt auf lange Zeit in untadeligem Wohlergehen und mehre dein Glück mit täglich neuem Gedeihen.

rot ausgeschlagen waren, stellte er sich mißlaunisch und bissig. Die Honoratioren rückten einer nach dem andern an und langten aufgeregt überallhin mit neugierigen Ohren. Er flüsterte dem und jenem zu, Herr von Rehling werde die Rede halten, er wisse nicht, ob er seine Demonstration der Rara und Rarissima mit einem einleitenden Wort anheben solle oder nicht. Er fühle sich nicht wohl unter soviel schwarzem Welschtum. Ganz Vertrauten sagte er: Er vertrage die Römischen nicht so gut wie der Hofrat Zapf, der nur an den Orden denke und für eine ausländische Dekoration bereit wäre, weiß Gott, die confessio Augustana abzuschwören. Im übrigen, ob sie schon wüßten, der Papst soll in Wahnideen verfallen sein. Nämlich, man sage, er bilde sich ein, soviel zu sein wie der Hofrat Zapf. Sie lachten über seine Bosheiten und vertrieben sich die Zeit, wiewohl sie sich einfach nicht vertreiben ließ. Sie vergingen alle vor Erwartung und Ungeduld; am meisten litt, obwohl er sich nichts merken ließ, der Herr Oberbibliothekar. Man meldete, der Papst habe außergewöhnlich lang bei St. Ulrich verweilt und sei dann in die Dominikanerkirche gefahren, um den Tintoretto und Lanfrank zu sehen. Es erhoben sich Zweifel, ob er wirklich die paritätische Bibliothek besuchen werde, die zudem sich mit keiner der großen italienischen Bibliotheken messen könne. Einer der Herren meinte verdrossen: Vielleicht siegen doch die Dunkelmänner, die ihn zum Wunderbaren Gut in Hl. Kreuz zerren wollten und es nicht verstünden, daß Seine Heiligkeit das nach ihrer Meinung Besuchenswerteste in Augsburg nicht besuchen sollte. Das wäre dem Volke geradezu ein Ärgernis. Aber ein so aufgeklärter Mann — nein, eine solche, wollen wir sagen Konzession an den Aberglauben — nun auf eine mehr oder weniger —

Doch da eilte der Kurier herein. Der Papst hat den Wagen bestiegen und ist unterwegs zur Bibliothek! Die Menge der Standespersonen, die den Saal und Vorsaal füllte, kam in Bewegung. Die Liebhaber gesalzener Bosheiten rückten von den bösen Mäulern ab. Die Zeichner rüsteten ihre Stifte. Während er die Schätze betrachtet und die Reden anhört, wird er ruhig halten, und da wollen sie die freundlichen Züge festhalten. Schon klingt der Rhythmus silberner Hufeisen gegen das Pflaster, der Wagen hält an; sie helfen dem Greis aus dem Sitze! ‚Siehst du, wie die Linie seines Korpus nach Hogarth gebogen ist!‘ flüsterte ein Kenner dem Freund zu. Herr von Rehling sprach bereits die Worte, die niemand verstand. Der Papst wendete sich zum Weitergehen. Da warf sich Mertens, wie von einer Erscheinung getroffen, auf die Knie, streckte die Hände aus und trug seine Rede, als wäre sie in diesem Augenblick durch die Rührung über die herrliche Greisenerscheinung aufgeblüht, mit weithinklingender, vor Ergriffenheit leise zitternder Stimme in feierlich-erhabenem Tone vor. Wer Latein verstand, horchte, sofort von dem Schwung der Worte hingerissen, auf. Der Papst, der eben eine Prise nehmen wollte, vergaß zu schnupfen. Selber ein vielgepriesener Redner und an überschwengliche Reden gewöhnt, war er doch verwundert sowohl über den Duft der

Sprache wie über den Redner, der ihn nicht mehr wie der Gesandte einer fremden Macht verherrlichte, sondern wie ein katholischer Mund: ,O me felicem, terque quaterque beatum. Patrem sanctissimum summum Religionis Christianae antesignanum, ad tollenda mortalium incommoda natum* . . . den Mann anreden, der, ebenso wie der Mensch vor allen anderen Geschöpfen steht, uns arme Sterbliche an Würde und Frömmigkeit überragt . . .'

Der Papst, dessen Gedanken offenbar zuerst mit weit abliegenden Dingen beschäftigt waren, zeigte sogar in seiner Miene, mit welchem Wohlgefallen sein Geist die klangvolle Rede genoß. Er lehnte sich an einen Tisch, neigte den ernsten, runden, manchmal von einem Lächeln erhellten Kopf und stützte das schöne volle Kinn in die Rechte; seine Stirne erschien dadurch faltenreicher als sonst, was den Ausdruck der Aufmerksamkeit noch mehrte. Im Saal entstand eine fast schwüle Stille. Die Männer von Erfahrung, ohne Unterschied des Bekenntnisses, waren peinlich betroffen. Das ist zu starker Tabak, urteilten die Politischen. Aber Balthes, der Jüngling, erlebte eine große Stunde. Weit entfernt, falsche Federn zu ahnen oder auch nur zu argwöhnen, ein einziges Wort ermangle der Wahrheit und des Gefühls, berührte ihn diese Rede wie die erste wahrhaft würdige Verdolmetschung der Majestät und Größe dieses Vaters der Christenheit. Seine Seele glühte, dankte dem Rektor für jedes Wort und genoß die Sätze wie ein feierliches Bekenntnis. Als darnach der Papst die Bücher beschaute und sich eingehend über die Frühdrucke unterhielt, als die Griffel der Künstler kritzelten und manche Herren sich Gesichter zudrehten, wie wenn sie Saures geschluckt hätten, neigte er sich zu seinem römischen Freund: ,Wenn Ihr noch willens seid, mich mitzunehmen, nichts hindert mich . . . Vater und Mutter sind tot . . . und sonst — nichts!' Das letzte Wort schleuderte er heftig heraus. Und das holde Köpfchen mit den hellen Flechten und blauen Augen löste sich aus seinen Klammerungen. Nichts — Philomele verstummte vor dem Sirenengesang der Ferne.

,Figliolo!' rief innig der Mann im schwarzen Bart und drückte die starke Hand des Jünglings mit seinen beiden schmalen Händen.

Hatte nun der Heilige Vater doch auch nicht alle Wetterhexen gefaßt und ausgetrieben, oder sieht der Himmel mehr auf das Lechzen von verklebten Knospen, die Säfte brauchen, um die letzten Hüllen zu sprengen und an das Licht zu quellen, als auf die feierlichen Umzüge, auf die Staatskleider, Fahnen und Feuerwerke der Menschen? Ja, es schien so, daß der Heilige Petrus, der mit solcher Verschwendung seine zartesten Mailüfte auf den Beginn und ersten Verlauf des Festes ausgegossen und seine Sonne zum Einzug und

---

* Glücklich, dreimal selig preise ich mein Los . . . den heiligsten Vater, das höchste Oberhaupt der christlichen Religion . . . der dazu geboren ist, alles Ungemach von den Menschen zu vertreiben.

zu den Fahrten durch die Stadt blanker geputzt hatte, als das schwäbische Kreiskontingent die Knöpfe an den Uniformen, es am großen Sonntag, dem eigentlichen Jubeltag, dem Namenstag des Papstes, der Bevölkerung zeigen wollte, daß Jubel und Frohlocken unabhängig geworden seien von äußeren Zufällen. Die fünfzig- oder sechzigtausend Menschen wären auf den Fronhof geströmt, um den Segen zu erwarten, und wenn es gehagelt oder Januarschnee geweht hätte. Die Landleute wären hereingestürmt, und wenn sie wirklich am Stadttor, wie man den Kindern weismachte, hätten eine eiserne Kette abbeißen müssen. Die evangelischen Mitbürger hätten sich nicht in ihren Häusern gehalten, und wenn ihnen gepredigt worden wäre, der Papst sei der Antichrist und hinke an einem Pferdefuß. Was einzelne auch, Illuminaten, Aufklärer, Reformierte, Lutheraner, Juden, gegen die Päpste auf der Seele hatten, dieser Papst war auf alle Fälle ein guter Mann, ein bezaubernd liebenswürdiger Fürst, ein Vater der Armen, ein Mann der Wissenschaft, und trug den Adel einer großen Seele auf der Stirn. Und so umschwärmten sie ihn alle wie die Bienen den Weisel, und wo er sich zeigte, da schwirrte es, zog mit ihm, und hätten die Menschen Flügel gehabt, eine goldene Traube, größer als alle Türme der Stadt, wäre mit ihm geflogen von Stätte zu Stätte. Geduldig erharrte die ungezählte Menge auf dem Fronhof trotz drohender Wetterwolken das Ende des endlos währenden Hochamtes; geduldig ließ sie sich pressen und drängen, als endlich wieder die Wagen hindurchfuhren, der Papst sich zurückzog und dann auf dem rotdamastenen Balkone erschien, eine hohe, weißgoldene Gestalt mit der dreireifigen Tiara auf dem majestätischen Haupt. Er sang das Adjutorium nostrum in nomine Domini* und erteilte dann dreimal den Segen mit bewegter Stimme und wahrhaft segnenden Händen. Jetzt zerstreuten sie sich zwar in die Gasthäuser, aber sie kamen bald wieder, um nochmals diese Hände zu sehen, die Christi gewaltiges Schiff zu steuern begnadet waren und dieses Antlitz zu grüßen, über dem man das andere große Heilige ahnte, dessen ins Sichtbare gereckte und dem gegenwärtigen Geschlecht dienende Kraft es darstellte. Niemand schmähte, das Pasquill legte den Finger an die Zunge, keine rohe Tat besudelte den lichten Tag, kein Unglück und kein Verbrechen riß in das bunte und wundersame Gewebe, das heute die wirrstrebenden Menschen einte und ordnete. Alle waren glücklich, einmal auf einen Gipfel erhoben worden zu sein, Augsburg war ein Tabor, auf dem Tausende ausriefen: Laßt uns Hütten bauen! So wie die Wolken und der am Abend strömende und das Feuerwerk trübende Regen nichts wider die Festfreude vermochten, so bohrten die niedern Instinkte, Eifersucht, Scheelsucht und Neid umsonst wider die verklärten Gemüter, die sich nun einmal vermaßen, einen Tag lang groß und gut zu sein und es auch vermochten.

Balthes traf die Märzenfräulein. Aber sie vergaßen ihn zu be-

---

* Unsere Hilfe ist im Herrn.

wundern und zu bestaunen. Sie selbst waren ja zum Händekuß in der Domsakristei und zu St. Ulrich gekommen, hatten ‚ihn, ihn, den Vater, den erhabenen Hohenpriester', berührt. Sie konnten sich nicht vorstellen, daß ein Mensch noch glücklicher werden könnte. Nur das nahe Scheiden, der Gedanke an die kommenden Alltage schatteten leise herein.

Sie kannten wirklich jede Linie seines Gesichtes, und auch sie sprachen von der gebeugten Hogarthischen Linie seines Anstandes. Balthes aber wurde ganz beschämt. Was hatte er denn beobachtet, als daß der ehrwürdige Greis ziemlich groß und von starkem Körper war, daß er Majestät um sich verbreitete, die nicht erschreckte, sondern durch Milde und edle Bewegungen anzog. Er konnte nun wahrhaftig nicht sagen wie die Schwestern: Ha, ganz sah ich ihn! Was wußte er von dem untersetzten Kinn, das dem vergeistigten Antlitz eine angenehme Rundung verlieh, was von der schönen Richtung des Hauptes, was von dem immer offenen Mund und der vorgebeugten unteren Lippe! Auch daß der Kopf mehr rund als oval und das Mienenspiel immer aus einem tiefen Ernst tauchend wieder in einen tiefen Ernst zurückkehre, war ihm entgangen. Er hatte in der Bibliothek d e n Papst erlebt, und wenig wichtig war es ihm erschienen, wie ein Papst oder gerade dieser Papst sich benehme.

Und fast verächtlich kam ihm diese weibliche Beobachtungskunst vor; das Entzücken über die nach Hogarth gebogene Linie reizte ihn, den Gleichgültigen zu spielen. ‚Ein Papst ist sterblich,' rief er aus, ‚aber Petrus stirbt nicht. Ich habe mich nur an Petrus gesonnt. Ihm, nicht Pius VI. folge ich!' Und er erzählte ihnen jetzt, daß er eingeladen sei, im Gefolge des Papstes nach Rom zu gehen und dort seine Studien fortzusetzen.

Hatten die Schwestern seine Kälte gegen ‚all die Würde, all die Anmut des edlen, erhabenen Pius' nicht verstanden, ja sich an ihr gestoßen, so verziehen sie ihm nun alles. Als sie hörten, daß er der einzige sei, dem keine Trennung von ihm bevorstehe, da erblaßte der Glanz ihres Glückes als ein Massenglück, und das Los des Jünglings stieg wie ein Licht, das sich als Stern zeigt, aus dem Bereich erdhafter Armut und Gebundenheit. Sie sahen zu ihm auf, wie man zu Beneidenswerten und Begnadeten aufblickt. Aber flink wandelten sie die schmerzliche Botschaft in eine Beglückung. Nahm der Papst ein schönes Stück Heimat mit, so war er gerade dadurch auch selbst an diese Heimat gebunden und verließ sie nicht ganz. ‚Mahnt ihn immer an Augsburg und unsere Liebe!' sagte die Schwarze. ‚Und liebt ihn so, als hättet Ihr für Tausende zu lieben, auch für weibliche Herzen!' mahnte die Blonde. ‚Und sagt, er habe die Märzenfräulein erlöst!' riefen sie ihm noch nach, als sie sich schon verabschiedet hatten.

In der verflossenen Nacht war der Heilige Vater nicht zu Stanes gekommen, auch nicht während des ganzen Tages. Eine ganze Zeitlang war der Schneider darüber fast froh gewesen, denn er ruhte so siegesfroh und siegesmüd, daß er dachte, auch der Papst werde der Ruhe bedurft

haben. Aber als er während der großen Sonntagsfeier, da sie den Namenstag des Papstes begingen und Abschied nahmen, immer allein lag, nur von der verblindeten Alten betreut, als die Glocken und Kanonen so mächtig von dem Jubel erzählten, der die Herzen erschütterte, da blickte er immer wehmütiger auf den gelben Topf mit den verwelkenden Blüten. Und so wie sie welkte seine Freude und seine Kraft. Der Abend dämmerte herein, das Haus füllte sich mit dem Lärm der Schwatzenden, die immer wieder das niegeahnte, geschweige erlebte Glück der ganzen Stadt priesen. Auf einmal rauschte der Regen nieder. Da wurde Stanes unruhig, hob sich auf seine spitzen Ellenbogen, lauschte und spähte. Das Werk ist doch noch nicht zu Ende! Er hat versprochen zu kommen, aber bei diesem Wetter, wie kann der feine Mann sich Blitz und Hagel aussetzen! Stanes fieberte vor Enttäuschung und Sorge. Das Bäschen brachte unter glückseligem Geschwätze die Abendsuppe und wünschte gute Nacht. Sie werde die leere Schüssel am Morgen holen, sie müsse noch zum Feuerwerk. Der Alte aber rührte die Suppe nicht an. Wenn die hungernden und durstenden armen Seelen nicht gespeist werden, so ist er ein Prasser, wenn er ißt! Der Regen hörte auf, und in die Spalten der Nacht floß in stärkerem Strom das zusammengedrängte Mondlicht. Es übergoß die Blüten mit seinem flockigen Geflimmer. Aber da er mit neuer Sehnsucht auf sie starrte, da war es nicht mehr der gelbe Topf, sondern die goldene Tiara. Am Fenster pochte ein beringter Finger, und pochte noch einmal. ‚Komm, es ist Zeit, und bring mir die Blumen mit!‘ Da erhob sich Stanes in freudiger Erregung. Draußen vor dem betauten Fenster sah er den Papst im weißen Talar, im schlüsselbestickten Mantel, seine Glatze leuchtete. Er winkte ihm lächelnd, ging schweigend voraus, vor die Wälle, weit vor die Mauern. Rotseidene Schuhe hatte er an den Füßen, aber sie schmutzten nicht im aufgeweichten Kot. An einer Straßenkreuzung blieb er stehen, sah ihn mit dem zartesten Lächeln an, nahm die Blüten und Blumen aus der Tiara und beugte sich, die goldene Krone auf sein kahles Haupt zu empfangen. Die Nacht war bald so finster, daß sie nur die nächsten Bäume und Hügel sehen konnten, bald war der Himmel mit Sternen überrieselt wie die Straße mit Kieselsteinen. Dann funkelte die Tiara gleich einem neuen Lüster mit vielen Kerzen. Sie verließen den Weg und gingen über die Wiesen abwärts von Augsburg, bis sie ein großes Wasser rauschen hörten und an ein einarmiges Steinkreuz kamen, in das die Jahreszahl 1517 eingemeißelt war. Dort ruhte der Heilige Vater aus. Dann sagte er: ‚Wir haben einen weiten und beschwerlichen Weg. Viel harte Arbeit wartet auf uns. Bitte Gott, daß wir nicht wanken!‘

Darauf legte er den schweren brokatenen Mantel auf die Erde und setzte sich darauf. Er zog Balthes dicht neben sich, und sogleich bauschte sich der Mantel hinter ihnen auf wie ein Segel, dem der Wind die Backe rundet; die Zipfel rauschten und flatterten im Winde, und Stanes merkte, daß die Bäume und Büsche, die Auen und Grenzsteine in großer Eile an

ihnen vorbeizogen. Sie kamen an Kirchtürme heran und an Kirchtürmen vorbei, und als Stanes sich neigte, erblickte er unter sich Häuser und Obstbäume, ein ganzes nebelumflortes Dorf. Ihn schwindelte und er griff nach dem Arm des Heiligen Vaters. Aber sogleich senkten sie sich ganz nahe an die Erde, so daß sie die Strangen eines Ackers streiften. Der Heilige Vater richtete sich auf einmal auf, und der Schneider umfaßte voll Angst seine Beine. Die Uhr eines nahen Dorfes schlug die Mitternacht. Alle Christenheit schlief oder litt wach in den Häusern. Nur Nachtwächter tappten hustend und den Rauch des Atems in die kühle Luft blasend durch die Gassen. Die Hunde bellten oder heulten gegen den Mond. Aber kaum hatten rings in den Dörfern überall die Glockenschläge ausgehallt, da wurden die armen Seelen lebendig. Ein Grenzversetzer rief in ihrer Nähe, einen Pfahl schwingend: ‚Wo soll ich ihn hinsetzen?' ‚Wo du ihn genommen!' antwortete der Heilige Vater. Und sogleich kam Licht in die graue Nebelgestalt, ein frohlockendes Aufatmen schwoll empor. Der Geist lief dem Heiligen Vater nach und gab ihm die Hand: ‚Dank für Erlösung aus Jahrhunderte alter Pein!' Darauf verschwand er. Der Heilige Vater aber seufzte bei dieser Berührung und hielt die Hand gegen die Brust. Sie ist von den Geisterfingern gebrannt worden, dachte Stanes und sah nach ihr. Aber sie leuchtete in fleckenloser Reinheit. Und wieder und wieder nahte eine schmachtende arme Seele. Jedesmal, wenn er einen Grenzversetzer erlöst hatte, wiederholte sich derselbe Vorgang, und der Papst stöhnte so, daß der Schneider die heißen Finger kühlend und küssend an seine Wange hob.

Aber nicht nur Grenzversetzer waren rege. Lichtlein tanzten an ihnen vorbei von Friedhof zu Friedhof, von Sühnekreuz zu Sühnekreuz, sie hielten fest über Stätten uralter Meintat. Der Papst steuerte auf sie zu und segnete mit ausgestreckter Rechten dreimal. Absolvo! rief er. Und einen Augenblick lang leuchtete eine engelweiße Gestalt an dem Licht auf, und Stanes sah am Himmel einen Schein hinzucken wie von einer sausenden Sternschnuppe. Das Lichtlein aber verschwand nicht, sondern setzte sich wie ein leuchtender Vogel auf eine Zacke der Tiara. Der Heilige Vater jedoch zuckte stöhnend zusammen und stand mit ausgeweiteten Füßen da gleich einem Lastträger. Bald glänzte die Krone wie ein vielarmiger Lüster, auf dem Kerze an Kerze steht. Stanes blinzelte immer wieder zu ihr auf, obwohl der Luftzug seine Augen beizte. O wie sie funkelte und gleißte, weit schöner als eine Heilig-Grabkugel! Darum wohl stöhnt er, weil sie ihn brennt! O es sind ja drei glutige Reifen über seiner Stirn! Ein Lichtschein wie von Cherubimflügeln ging von ihr aus. Aus einem Dorf kam heftiger Streit: ‚Dummar Siach!' schallte es aus den Dämmerungen, und nun wußte Stanes, daß sie bereits an Germaringen vorbeiflogen. Auch die kräftiger geformten Höhen, das Klingen von Herdeglocken zeigte an, daß sie sich dem Allgäu näherten. Der Schnee der nahen Alpen blühte durch die Nacht. Wie in Augsburg am Tage unendliche Scharen zu Segen und

Handkuß herbeigeströmt waren, so drängten die nach Ruhe und Frieden lechzenden armen Seelen durch die Nacht an den Heiligen Vater heran und baten um ein Seelenalmosen: Büßer für Untreue, Sünder an fremdem Gut, Frevler an unschuldigem Blut, alle die bereut, aber Schweres nicht gebüßt und gutgemacht hatten, legten ihre Last an das Herz dessen, dem Gewalt gegeben war zu lösen. ‚Stütze mich,‘ bat der Papst weh atmend, ‚stütze mich, denn allein kann ich es nicht leisten!‘

Da kniete sich Stanes aufrecht auf das weiche Polster des Mantels und umfing die wankenden Knie des Greises und bot sein Haupt dar, damit er seinen Arm darauf stütze.

Jetzt kamen die Märzenfräulein von dem Burgstall herab. Sie trugen das Gold des Betruges in ihren Schürzen und boten es dem Heiligen Vater dar. ‚Ach, seht, es ist Blei geworden, und es drückt uns, ach, drückt die Jahrhunderte lang, und niemand nimmt es uns ab, denn es ist nur nütze zum Drücken!‘

‚So gebt es mir in Gottes Namen!‘ sagte der Papst und nahm mit zitternden Händen die Tiara ab.

‚Ach, aber es wird dich arg beschweren, du wirst an uns denken. Auch du kannst nicht abnehmen, ohne dir aufzuladen. O du — Heimat gibst du gegen deine Heimat. Ruhe schenkst du — und mußt darum selber Ruhe verlieren, Bande lösest du und legst dir Bande um deine Hände. Kannst du, ach kannst du Stellvertreter sein? Sie werden Macht haben, dich zu verjagen, dich zu peinigen. Kannst du so leben und sterben?‘

‚Schüttet die Last in meine Krone!‘

‚Sie wird dir eine dreifache Dornenkrone!‘

‚Schüttet zu — es harren noch viele!‘

Da schütteten sie die blaufahle Masse in die Tiara, und der Papst setzte sie wieder auf sein Haupt. Die zwei Fräulein aber sangen ein himmlisch-süßes Danklied und entschwebten wie haftbefreite Tauben. Der Heilige Vater aber zitterte am ganzen Leib und lehnte sich an den mit beiden Händen umfaßten Hirtenstab. Nur zum Segnen befreite er noch dann und wann die Rechte und um sich den strömenden Schweiß vom Angesicht zu wischen. Und schon liefen die Wasser nicht mehr nordwärts, sondern gegen Süden, dem Rhein zu. Da blieb der Mantel an einem Haselstrauch hängen, die zwei seltsamen Pilger verließen ihn, und Stanes dachte, er wird wohl eine Wallfahrtskirche besuchen. Aber sie gingen über einen Bühel, der von einem Pfad wie von einer Schnur umzogen war, auf ein Häuschen zu, in dem noch Licht brannte. Und sie sahen durch die offene Türe des Stalles eine Jungfrau sitzen im roten Unterröcklein und in wirkenem Linnenhemd. Zwei schwere goldene Zöpfe, halb aufgelöst, hingen ihr über den schlanken, blühweißen Nacken. ‚Das ist ja Philomene!‘ staunte Stanes. Aber der Papst hielt mit ernsten Mienen den Finger an die Lippen. Die Jungfrau hatte ein Zicklein auf ihrem Schoß und suchte ihm warme Milch einzuflößen. Liebreich wie einem Kindchen sprach sie ihm zu, und dazwischen

betete sie laut, der liebe Gott möge sie doch nicht mit dem Tode des Tieres strafen. Denn dann sei Kaspe mitgestraft. Er liebe dieses Tier besonders, und er werde glauben, sie habe ihm nicht aufs Tüpfle, aufs Nägele gedient. Wohl habe sie nach besten Kräften gedient und nie vergessen, daß auch sie berufen sei mitzuhelfen an einem heiligen Werk. Aber sie habe das Unrecht begangen, daß sie immer aufs neue bereut den pünktlichen Gehorsam an jenem ersten Abend, wo sie dem armen Studenten nicht ein einziges gutes Wort gegönnt. Denn sie fürchte, er möchte sich ein Leides angetan haben, oder er verbose wegen ihrer Hartherzigkeit. Sodann habe sie einmal die gefleckte Geiß vor der weißen gemolken aus Unachtsamkeit, und derlei sei noch mehr geschehen aus vergeßlichem Sinn. Bei ihr gelte eben auch: lange Haare — kurzer Verstand!

Als sie so betete und mit sich vor Gott zu Gericht ging, schritt der Heilige Vater mit großen Schritten in den Stall und schenkte der Jungfrau alle Blumen, die in der Tiara gewesen waren: ‚Dem Engel dieses Landes, der mich getränkt und gestärkt in schwerer Stunde!‘ sagte er.

Aber sie errötete, zog die goldenen Haarsträhnen vor ihre Brust, daß sie wie ein Panzer sich wölbten und erwiderte demütig gebeugt: ‚Geben ist seliger als nehmen. O wie gerne möchte auch ich dem Heiligen Vater eine Gabe weihen. Aber was Eurer wert sein soll, muß dem Herzen ein Opfer kosten!‘ Noch tiefer neigte sie sich, hüllte einen Augenblick ihr ganzes Gesicht in die seidenen Schleier ihres schimmernden Haares, erhob es dann mit einem Ruck, so daß das Gelock wie zwei Vorhänge zurückwich, und sie sagte mit leuchtenden Augen und zuckendem Munde: ‚So will ich Euch ihn schenken, ihn, ihn!‘ Da erhob sich der Heilige Vater, als wäre plötzlich seine Last klein oder seine Kraft groß geworden. Er segnete die Jungfrau, indes sie sich beugte, die Arme über der Brust gekreuzt.

Und das Segel bauschte sich aufs neue, von rauhen Winden mit zorniger Faust gezerrt. Das Land zog an ihnen vorbei mit schaurigen Klüften und brausenden Abgründen, mit eisstarrenden Firnen und schroffen Abstürzen. Und überallher schwebten Lichter auf die Krone zu, sie leuchteten wie etwas Göttliches, aber sie marterten den Papst, daß sein Antlitz fieberte. Endlich senkte sich das Land. Der Schnee der Berge wich dem Schnee der Blüten. Genau kannte Stanes jeden der blütenumkränzten Kirchtürme: Opfenbach . . . Niederstaufen . . . Hergensweiler zählte er auf und wies mit heimatfrohem Finger nach ihnen. Vor ihnen leuchtete, vom Mond überglitzert, der See. Aber das Segelboot stand plötzlich still. Der Papst schwankte, und sein Antlitz war totenbleich; er sank schweratmend zu Boden. So ruhte er eine Zeitlang und sagte wehmütig, in langen Pausen: ‚Plagegeister habe ich vertrieben, von Plagen das Land befreit. Viel ist mir von nun an aufgebürdet. Irren soll ich und wandern, gebunden und der Meinen beraubt, ganz wie diese weizenden Geister. Oh, kommen wird die Stunde, wo ihm Macht gegeben ist!‘

Vieles sagte und weissagte der Heilige Vater noch, was Stanes nicht

verstand und was erst in späteren Jahren Deutung fand. Aber während ihm der Schneider den Schweiß trocknete, wanderte plötzlich noch ein ruheloser Geist vorbei. Es war der Ewige Jude. Sie kannten ihn daran, daß er immerzu um eine Tanne kreiste, da er doch Mantel und Stab für die Nachtruhe auf das Moos gebreitet hatte. Der Papst rief ihn mit schwacher Stimme an. Aber kaum hatte der Unselige den Ruf vernommen, da raffte er seine Habe zusammen und floh wie ein geschrecktes Wild in Nebel und Sturm der Nacht. Da seufzte der Papst wie der Vater des verlorenen Sohnes und neigte wieder das kronenbeschwerte Haupt.

‚Heiliger Vater, wollen wir nicht die schwere Tiara abnehmen, das Werk ist getan!'

Leise schüttelte der Müde das funkelnde Haupt. Da nahm sich Stanes ein Herz und bettelte treuherzig: ‚Wenn es nicht frevelhaft ist, so würde ich Euch die Bürde gern ein wenig abnehmen!'

Da erhob sich der Papst, nahm die goldene Tiara von dem kahlen Haupt und drückte die Reifen auf den Scheitel des demütig knienden Begleiters.

Sogleich tanzten die tausend Lichtlein vor Stanes' Augen, sie tanzten und funkten, glühten und brannten, daß er sich in einem Feuerofen wähnte. Er sah nicht mehr Papst noch Heimat, es war zu blendendhell, um etwas zu erblicken. Zugleich preßte ihn die Krone, daß ihm der Nacken knackte und die Stirn zu zerspringen drohte. Er suchte Halt und sank doch nieder, und die Krone lag auf ihm wie eine Kammer voll Blei, wie die Knie und spitzen Ellenbogen aller Trudden, die sie auf dem Lechfeld gebannt. Er sank und sank — Gott, in welche Abgründe! In seiner Not rief er nach Philomene: ‚Höre, Jungfrau, ich bin lebendig begraben, und den Grabstein haben sie mir gerade auf den Schädel gesetzt!' Philomene schien ihm auch von oben, von der besonnten Welt herab etwas zu sagen, aber er konnte ihr keine Antwort mehr geben. — —

Es war aber in Wirklichkeit das Augsburger Bäschen, das ihn am Morgen ansprach: ‚Stanes, du bist ein kurioser Nachtwandler. Wie mir scheint, hast meinen schönen, gelben Topf zum Scherben gemacht, und die Schüssel hast du nicht einmal angerührt!' Aber Stanes gab kein Zeichen von sich, er lag, schweißüberronnen, mit weit offenem Mund und schlief einen todähnlichen Schlaf.

(Schluß folgt.)

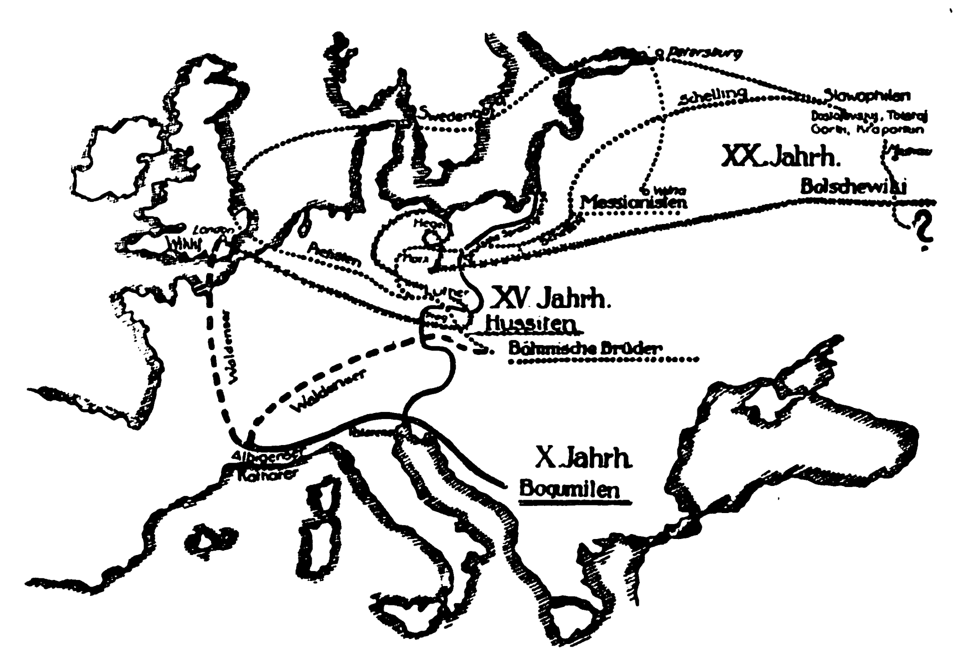
Die slawische Kulturidee
Von Josef Leo Seifert

Seit Herder ist die Frage nach einer eigenen slawischen Kulturmission nicht mehr zur Ruhe gekommen, ja wurde durch die grausigen Rätsel des russischen Bolschewismus wieder höchst aktuell. So viel steht jedenfalls fest, daß die Slawen für die westliche Kultur bis heute nicht gewonnen wurden und deshalb ‚jung' sind, daß sie aber auch keine eigene Kultur hervorbrachten, sondern im großen und ganzen ein erstaunliches Beharrungsvermögen beweisen, wenn sie z. B. heute noch in vielen Gegenden Einrichtungen ihrer prähistorischen Vorfahren bewahrt haben. Dieser Beharrungszustand, dem die Slawen ihre ‚Jugendlichkeit' verdanken, kann nun nicht bloß mit den Schwierigkeiten erklärt werden, die der Ausbreitung der westlichen Kultur durch die geographische Lage der slawischen Länder bereitet wurden. Tatsächlich sind ja die Slawen seit Anbeginn der Geschichte von den Einflüssen der nordischen, iranischen, griechischen und abendländischen Kulturen überflutet worden; ihre ‚Unstaatlichkeit' schien sie zum Untergang zu prädestinieren; statt dessen sehen wir aber ein ununterbrochenes Erstarken der slawischen Rasse; einem vorübergehenden Untertauchen in fremder Flut folgt stets eine ‚Wiedergeburt', ohne daß mehr als ein Abfärben fremden Wesens konstatiert werden kann; kurz, der Gedanke ist nicht von der Hand zu weisen, daß die letzte Ursache all dieser so eigenartigen Phänomene wirklich eine schlummernde, eigene Kulturidee ist, die in diesen Völkern nach Ausdruck ringt, deren Zeit aber noch nicht gekommen ist.

Dies fühlten auch richtig die ersten Panslawisten, aber ihre kritiklosen Übertreibungen und phantastischen Idealisierungen brachten seit Masaryks Auftreten das Suchen nach der slawischen ‚Kulturidee' in Mißkredit. So falsch auch die Theorie von den ‚taubenfrommen' Slawen ist, so bleibt es doch geschichtsphilosophisch höchst bedeutsam, daß die slawischen Philosophen fast ohne Ausnahme ein slawisches Ideal der Friedfertigkeit, Brüderlichkeit und Demokratie aufgestellt haben, im schärfsten Gegensatz zu den Machtidealen der westlichen Herrenvölker. Selbst Masaryk predigt einen mehr oder weniger ‚slawischen' Humanismus. Darin liegt der Widerspruch in seinem philosophischen System. Einerseits will er die slawische Ideenentwicklung organisch mit der westlichen verknüpft sehen, andrerseits muß er die kulturelle ‚Zurückgebliebenheit' der Slawen zugeben, ohne sie erklären zu können, da er keine besondere Seelenstruktur der Slawen anerkennen will. Daß diese aber vorhanden ist und in sehr charakteristischer Weise gefühlt wird, beweist eine Rede des serbischen Denkers Nikola Velimirovic* während des Weltkrieges in Amerika, der den Panslawismus bzw. die Slawophilie auf das gemeinsame Sklavenschicksal zurückführt und schließlich erklärt: ‚Wir wissen, daß auch Engländer und Franzosen Christen

* ‚Československ. Republika' 14. 4. 1921.

sind; wir geben zu, daß sie vielleicht bessere Christen sind als wir. Aber das Christentum hat bei uns Slawen, bei uns Sklaven, einen besonderen Ausdruck und eine besondere Auslegung gefunden. Die allgemein menschliche Brüderlichkeit ist sein Ausdruck. Wir wissen, was es heißt, Sklaven zu sein, deshalb wollen wir, daß es keine Sklaven auf der Welt gebe. Wir wissen, daß den Menschen hochmütige Herrschaft über andere Menschen befleckt und von Gott entfernt. Deshalb erlauben wir weder uns noch anderen diese hoch-



Schematische Darstellung des slawischen Ideenverlaufes.

Die bogumilischen Gedanken rufen im Westen die Sekten der Patarener, Katharer und Albigenser hervor. Die Waldenser vermitteln sie direkt und über Wiklif nach Böhmen. Hier spaltet sich der Gedankenstrom in eine politische Richtung, die über Žižka, die Taboriten zu Luther, Hegel und Marx führt, dessen System der bolschewikischen Revolution zugrunde liegt, und in eine kulturelle, die von den böhmischen Brüdern über die schlesische Mystik, die Pietisten, Swedenborg und Schelling zweifach nach dem slawischen Osten zurückwirkt und die polnischen Messianisten und russischen Slawophilen befruchtet, aber ihren endgültigen Ausdruck noch nicht gefunden hat.

mütige Herrschaft über andere. Wir Slawen haben nicht den äußeren Kulturglanz wie unsere Herren, aber wir haben mehr Seele, viel mehr Seele, so wie das Christentum in den Katakomben mehr Seele hatte als die Kaiser auf dem Palatin.'

Bedrückte und Verfolgte fühlen sich ja immer als Brüder; es kam auch wiederholt vor, daß Schimpfnamen (z. B. die Geusen) als Ehrennamen angenommen wurden, aber außer den Slawen ist mir nicht bekannt, daß ein ganzer Volksstamm etwas ähnliches getan und darauf sogar sein

Kulturideal aufgebaut hätte. So wird man denn Merežkovskij gegen Masaryk recht geben müssen, wenn er sagt, die Russen (lies Slaven) ähneln dem westlichen Menschen nur so, wie die linke der rechten Hand ähnelt, d. h. die Slaven sind nicht einfach jünger, sondern anders als der Westen, aber auch kein bloßes Negativ westlicher Kultur, sondern ringen um den Ausdruck einer eigenen Kulturidee, die sich, wie die vorstehende Skizze schematisch dartun soll, in regelmäßigen, zeitlichen und räumlichen Abständen von Süden nach Norden ziehend, auf slawischem Boden manifestiert hat, nachdem sie den Westen befruchtete und dort verarbeitet worden war.

Wie die bogumilischen Gedanken auf dem weiten Umweg über den Westen nach Böhmen gekommen waren, so wanderten auch die Ideen der Hussiten und böhmischen Brüder zunächst nach Westeuropa. Hundert Jahre nach Hus nimmt den politischen Sinn der Reformation Martin Luther auf, von dem eine gerade Linie zu Hegels egoistischem Staatsbegriff des Imperialismus und zu seinem proletarischen Spiegelbild des Marxismus führt. Genau 500 Jahre nach Hus löst diese Richtung, wenn auch durchkreuzt durch zahllose andere Wechselbeziehungen, in Rußland, also wieder auf slawischem Boden den Bolschewismus aus, dem ebenso wie den einstigen Taboriten eine religiöse Note zugrunde liegt, der aber ebensowenig wie jene der Träger der slawischen Kulturidee genannt, sondern nur als Reaktion auf den Westen gedeutet werden kann.

Viel verzweigter und schwerer aufzufinden ist der Weg, den die Gedanken der böhmischen Brüder, also die eigentliche slawische Kulturidee nahmen, bevor sie bei den Polen und Russen analoge Strömungen entfachten. Nach der Schlacht am Weißen Berge zogen die böhmischen Brüder, die aber schon Jahrzehnte vorher die Aufmerksamkeit des Westens (u. a. auch des Erasmus von Rotterdam) auf sich gelenkt hatten, nach Deutschland, Holland, England und Skandinavien. In ihrem letzten Bischof Amos Comenius (gest. 1670), der alle diese Länder und auch Ungarn und Siebenbürgen bereiste, sammelt sich noch einmal die ganze Weisheit der Unität zu einem letzten gigantischen, aber vergeblichen Versuch, eine Synthese slawischer Frömmigkeit mit dem Geiste des Westens herbeizuführen. Es war dies ein Erziehungsversuch größten Stils, Comenius sucht deshalb die Schulbildung auf neue Grundlagen zu stellen und wird Begründer der modernen Pädagogik. Aber das Fehlschlagen der Hoffnung, auf den Ideen der Unität die neue Gesellschaftsordnung aufzubauen, führte die Brüder in die Fremde, die ihrem Geiste so sehr entgegengesetzt war, der Mystik und phantastischem Geisterglauben zu. Auch Comenius zehrte bekanntlich bis zu seinem Tode von den Revelationen des Betrügers Drabik, der den Anbruch des dritten Reiches immer wieder prophezeite. Schon die schlesische Mystik ist aus dem Geiste der Brüder geboren, was auch aus der Erneuerung der Unität durch Zinzendorf, den Schüler Jakob Böhmes, im Jahre 1722 hervorgeht. Auf Böhme fußt Emanuel Sweden-

borg (1688—1772), dessen Bücher bei Polen und Russen im Vormärz als Offenbarung wirken. Von den Brüdern aber geht vor allem die ganze pietistische Bewegung aus; Schleiermacher entstammt einer Brüderfamilie und auf katholischer Seite setzt Baader die Mystik Böhmes fort, bis beide in der deutschen Romantik münden, die den Anstoß zur Wiedergeburt der Westslawen gibt und im späteren Schelling ein neuerliches Verbindungsglied zu den polnischen und russischen Kulturphilosophen schlägt. So schließt sich abermals der Kreislauf der Ideen, die, von slawischem Boden ausgehend, im Westen verarbeitet werden, um wieder bei Slawen, diesmal den Polen und Russen, die messianische Bewegung auszulösen.

Die Polen nehmen in der Geschichte der Slawen eine eigenartige Rolle ein. Sie bewohnen noch heute im allgemeinen die slawische Urheimat, waren also weniger als die anderen Slawen genötigt, sich in fremden Umgebungen zu behaupten und mit fremden Kulturen zu kämpfen. Durch die frühzeitige bedingungslose Annahme des Katholizismus erwehrten sie sich der Unterwerfung unter das Deutsche Reich und hatten so Gelegenheit gehabt, in ihrem Staate ihre Kulturideale zu verwirklichen. Tatsächlich zeigt ihre Geschichte solche Versuche: einen auf der Familie aufgebauten Staatsorganismus (polnische Familienwappen), die ‚brüderlichen' Unionen mit Litauen und Kleinrußland, eine weitgehende Demokratie (lange Zeit war der Adel nur an den Erwerb von Grundbesitz gebunden, alle, selbst die ärmsten Adeligen hatten theoretisch das aktive und passive Königswahlrecht),* bis schließlich im ‚Liberum veto' der Grundsatz verwirklicht werden sollte, daß niemand majorisiert, sondern überzeugt werden soll. Aber die fehlende Selbstzucht verkehrte alle diese Ideen in unheilvolle Einrichtungen, die schließlich zum Zusammenbruch des polnischen Staates führten, ohne daß eine gewaltsame Einwirkung feindlicher Nachbarn erfolgt wäre. Die Polen konnten also die Nichtverwirklichung der slawischen Ideale nicht den bösen Nachbarn zuschreiben, wie es zum Beispiel die Tschechen taten, sondern mußten ihre eigenen Fehler bekennen. Aber sofort bäumte sich in ihnen wieder das Selbstbewußtsein auf; sie waren überzeugt, die besten Absichten gehabt zu haben, also konnte das Unglück ihres Vaterlandes nicht nur eine Strafe Gottes sein, sondern auch eine Prüfung des Gerechten, der noch für große Dinge vorherbestimmt ist. So entstand der Messianismus, der die Schuld Polens anerkannte, aber durch Buße und sittliche Läuterung den Polen die endliche Auferstehung versprach, wie Christus auferstanden ist. Die realen Dinge schienen unwichtig, alles wurde in höhere mystische Sphären übertragen und machte so die Polen in höchstem Grade für die ebenfalls in Mystik und Spiritismus endende Entwicklung der Ideen der böhmischen Brüder empfänglich.

War bei den Bogumilen und den böhmischen Brüdern die neue Ideenwelt aus dem niedrigen Volke hervorgegangen, wodurch ihr bei aller

* Die Konstitution vom 3. Mai 1793 hob die Leibeigenschaft auf.

Schwärmerei doch immer eine gewisse praktische Nüchternheit bewahrt blieb, geht jetzt das neuerliche Aufflammen der slawischen Kulturidee, entsprechend seiner mystischen Gestalt, von den sozialen Oberschichten, der Intelligenz aus. Denn der polnische und russische Bauer schmachtete schon seit Jahrhunderten in Leibeigenschaft. Die Agrarverfassung hatte aber eine tiefe Kluft zwischen der Intelligenz, die sich fast ausschließlich aus Gutsbesitzern rekrutierte, und dem Bauer gerissen. Der Bauer zeigte kein Verständnis für die Bestrebungen seines ‚Herren' und so zerstreute sich die von den politischen Machthabern landesverwiesene Intelligenz in ganz Westeuropa, wo sie zwar als revolutionäre Hefe wirkte, aber ihre kulturelle Sendung in der fremden Umgebung nicht erfüllen konnte.*

Der polnische Messianismus ist ebenso wie die auch auf Swedenborgsche Ideen zurückgehende russische Slawophilie überhaupt nur ‚Vorläufer', Sehnsucht und Prophezeiung, aber gerade dadurch hebt er sich charakteristisch von den ähnlich formulierten Religionsphilosophien des Westens ab. Swedenborg, die Pietisten und alle ähnlichen Sekten wollen zwar auch die Menschheit erneuern, fühlen sich auch als wahre Christen, aber sie sind vor allem asozial; man fühlt, wie ihnen die Verwurzelung im Volkstum fehlt, weshalb ihnen denn auch bald der Atem ausgeht. Im Grunde genommen handelt es sich hier immer nur um eine individuelle Erlösung, weshalb auch die abendländische Mystik ausgesprochen individualistisch ist. Man hat deshalb mit einem gewissen Recht den Polen und Russen die Mystik ganz abgesprochen, jedenfalls ist sie hier etwas ganz anderes. Die Mystik der Slawen ist schöpferisches Chaos, das den einzelnen in der Volksseele und weiterhin in der Allheit untertauchen läßt, um durch Intuition und mystisches Schauen die objektive Wahrheit zu erkennen, nicht eine persönliche Befreiung von der Erdenschwere herbeizuführen. Wir finden deshalb bei den nordslawischen Philosophen stets eine pantheistische Färbung, die aber wieder nicht so weit geht wie der indische Pantheismus, dem die Welt nur Illusion ist. Dieses Allheitsgefühl der Slawen, das Pawel Kopal in seinem sonst ganz verfehlten Buche ‚Das Slawentum und der deutsche Geist' richtig hervorgehoben hat, bildet die Wurzel, mit der auch der polnische Messianismus und die russischen Philosophen in ihrem Volkstum verankert sind. Ganz unabhängig von der Formulierung, die für das breite Volk unverstanden blieb, kam doch, wie schon der Name ‚Messianismus' besagt, das Überindividuelle, das eben eine Kulturidee im Gegensatz zu den persönlichen Philosophien des modernen Westens charakterisiert, zur Geltung. Der Messianismus soll ja die Polen bzw. die Russen, dann die Slawen und durch diese schließlich die ganze Menschheit erlösen,** eine Formel, die sonst nur noch in der jüdischen Geschichtsphilosophie wiederkehrt. Es ist

* Dasselbe gilt von den russischen Revolutionären.

** Tolstoj lehnte den Panslawismus ab, weil er nicht alle Menschen umfaßt.

überflüssig, zu betonen, daß diese Erlösung der Menschheit durch die Slawen eigentlich nichts anderes als eine Erlösung der Slawen von der übrigen Menschheit bedeutet,* d. h. ihnen die Verwirklichung ihres Kulturideals ermöglichen soll. Deshalb finden wir auch im polnischen und russischen Messianismus eine absolute Verneinung des westlichen Kulturgedankens. Wie seinerzeit die böhmischen Brüder Luther verwarfen, wird jetzt Hegel wegen seines Egotheismus abgelehnt und später Marx von den Russen wegen seines Materialismus entschieden verurteilt.

Wie bei Hus und den böhmischen Brüdern ist auch für die polnischen Messianisten das wichtigste Problem die Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche. Wie Hus anerkennt auch Mickiewicz den Papst nur dann, wenn er durch den Besitz des ‚christlichen Gefühls' auch moralisch seiner Würde gerecht wird, und verlangt, entsprechend der politischen Rolle, die der Kirche in Polen zufällt, ein aktives Eingreifen des Priesters in die Politik.** Wieder wird wie von den böhmischen Reformatoren der sichtbaren Kirche eine unsichtbare Kirche Christi, der wahrhaften Christen, gegenübergestellt.

Wir sahen, daß Velimirović von einer besonderen slawischen Auffassung des Christentums sprach, und tatsächlich wollten alle slawischen Religionsphilosophen, von den Bogumilen angefangen, das Christentum ‚realisieren', wie dies namentlich Mickiewicz und Towiański ausdrückten. Dostojevskij nennt den Russen sogar das Gottträgervolk. Diese ‚Realisierung' des Christentums sollte vor allem so erfolgen, daß der Gegensatz zwischen privater und öffentlicher Moral aufgehoben wird. Praktisch haben dies die Bogumilen, die Böhmischen Brüder und schließlich Tolstoj durchzuführen versucht; theoretisch haben diese Forderungen vor allem die polnischen Messianisten formuliert, weil ihnen der Untergang der nationalen Selbständigkeit besonders stark zum Bewußtsein kam. Auch im Westen hat ja die katholische Kirche bis zum heutigen Tage die Doppelmoral bekämpft, aber ihre Forderung ist nicht durchgedrungen, weil eben in der politischen Begabung der westlichen Herrenvölker, namentlich der Germanen, eine zu starke Gegenbewegung vorhanden war.*** Schon der scholastische Streit zwischen Realismus und Nominalismus ist der Beginn der Emanzipierung des Herrschaftswillens von der christlichen Ethik. Der von Occam neu belebte Nominalismus führt zum englischen Empirismus und in der lutherischen Reformation zum verhängnisvollen Bruche innerhalb der abendländischen Kultur. Der nominalistische Irrtum, der die

* Was schon im Hussitismus deutlich zu erkennen ist.

** Der Priester soll nicht nur in der Kirche auftreten, wo ihm nichts geschehen kann, sondern muß in den Parlamenten den Willen Gottes gegen seine Feinde verkünden und verteidigen.

*** Der Kampf der Kirche gegen den ‚Staat' im Mittelalter, der sogar bis zur Gutheißung des Tyrannenmordes seitens einiger Theologen führte, beweist dies zur Genüge.

Religion immer mehr zu einer Dienerin des Staatswillens degradierte und ihr bei Kant ein absolutes Sittengesetz überordnete, das im Grunde nichts anderes war als die preußische Staatsraison, wie Hugo Ball* zeigte, mußte zur Vergottung des Staates durch Hegel und schließlich einerseits zum Materialismus Feuerbachs und des Marxismus, anderseits zum Übermenschen Nietzsches führen. Der Protestantismus hat den aus altrömischen Traditionen geborenen Macchiavellismus philosophisch begründet. Die Religion wurde zuerst eine Staatsangelegenheit (cuius regio, eius religio), dann, und zwar lange vor Marx schon in der Aufklärungsphilosophie, Privatsache, die für das öffentliche und politische Leben nicht maßgebend war. Daraus erklärt sich, warum die Reformation gerade bei den germanischen Völkern Nordeuropas Eingang fand. Auch der Verlauf der Reformationsidee, wie ihn die Skizze zeigt, schließt Rückläufigkeit aus. Aber dem katholischen Süden fehlte nur die Kraft, den Bruch formell zu vollziehen; in Wirklichkeit zeigt die gallikanische Bewegung in Frankreich, namentlich die große französische Revolution und in weiterer Folge die heute formell oder stillschweigend durchgeführte Trennung von Kirche und Staat, daß die Doppelmoral in Westeuropa überall ihren Eingang gefunden hat. Es ist deshalb nur natürlich, daß der Papst von den Friedenskonferenzen und dem Völkerbund ausgeschlossen bleibt und der Staatsegoismus Orgien feiert wie nie zuvor.

Die Slawen sind dagegen ein unstaatliches Volk. Nicht in der Auflehnung gegen das Christentum, sondern gerade in seiner Realisierung liegt ihr Heil. Die Kirche spielte bei ihnen eine vorwiegend politische Rolle und wurde nur bekämpft, insofern sie fremdem Herrschaftswillen diente. Während der Westen die Kirche im Namen des Verstandes und der Vernunft bekämpfte, werfen ihr die Slawen ‚Herrschsucht' vor. Es ist deshalb kein Zufall, daß gerade die Jesuiten bei den Slawen am meisten verhaßt waren, da sie es ebenso wie die lutherischen Prediger mit den ‚Herren' hielten. In der slawischen Unstaatlichkeit liegt auch der Grund, warum die doch aus slawischen Ideen stammende Reformation Luthers gerade bei den Slawen keinen Eingang fand oder leicht unterdrückt werden konnte. Auf wie ganz anderen Voraussetzungen die hussitische Reformation aufgebaut war, ersieht man ferner daraus, daß Hus im Gegensatz zu dem im Westen schließlich siegreichen Nominalismus den extremen Realismus Wiklifs akzeptierte und sich bis zum letzten Augenblick dagegen sträubte, Ketzer sein zu wollen. Auch Mickiewicz wollte sein Christentum durch den Papst realisieren und bestritt es entschieden, ein Ketzer zu sein. Luther dagegen war von allem Anfang an bewußter Aufrührer. Auch die Russen sind eigentlich Revolutionäre wider Willen. Immer wieder wird versucht, zunächst durch die Orthodoxie, dann durch Idealisierung des Staates und namentlich der Dorfgemeinde Mir die

* ‚Zur Kritik der deutschen Intelligenz', Bern 1919.

Erneuerung herbeizuführen, ohne mit den alten Autoritäten zu brechen. Und selbst als der Uvarovschen Formel Zar, Orthodoxie und Nationalität entschiedener Kampf angesagt wird, zerquälen sich auch die Terroristen über die Berechtigung ihres Aufruhrs. Den westlichen Revolutionären waren solche Skrupel ganz fremd, weil sie eben aus dem Herreninstinkt ihrer Rasse schöpfend, der bestehenden Ordnung ihre eigene Autorität entgegensetzten.

Wie das Christentum nun zu ‚realisieren' sei, das haben die Slawen freilich bisher nur angedeutet. Es ist das Problem, dessen Beantwortung uns auch Dostojevskij schuldig blieb, da er uns nicht mehr zeigte, wie Aljoscha Karamazov ein Heiliger wird, ohne ins Kloster zu gehen, und wie Rodion Raskolnikov seine Schuld überwindet. Fehlt also auch noch die positive Lösung, so liegen doch schon zahlreiche und in ihrer typischen Wiederkehr bezeichnende negative Lösungen vor: Die Realisierung des Christentums wurde durch ‚Weltflucht' oder durch ‚Pandestruktion' zu erreichen gesucht. Die slawische ‚Weltflucht', d. h. die Flucht vor fremden Kulturen, sehen wir bei den Bogumilen, den böhmischen Brüdern, bei Mickiewicz und bei Tolstoj. Die Pandestruktion versuchten zuerst die Taboriten, doch ist auch der Bildersturm der Bogumilen schon ein Anlauf dazu; dann wurde sie von Comenius und Mickiewicz durch Organisierung von Kreuzzügen, endlich von Herzen, Bakunin und den Anarchisten gefordert und schließlich von den Bolschewiki wenigstens in Rußland durchgeführt. Der Westen, zu dem in dieser Hinsicht auch die Orthodoxie gezählt werden muß, da sie nur ein erstarrtes jüngeres Stadium der westlichen Kultur vorstellt, wurde außerordentlich intensiv als Feind empfunden. Schon die Bogumilen verwerfen das Papsttum seit dem Pakt mit Konstantin; denselben Vorwurf der weltlichen Herrschaft machen Chelčický und die böhmischen Brüder der römischen Kirche; Luther wird wegen seiner ‚fleischlichen' Freiheit ebenso wie später Hegel wegen seines Egotheismus und Marx wegen seines Materialismus abgelehnt. Die polnischen Messianisten rufen das Papsttum zum Kampfe gegen die Monarchen auf, und die Slawophilen formulieren ihr Ideal einer Menschheitsordnung ebenso wie die ersten Panslawisten im genauen Gegensatze zum westlichen Herrschafts- und Machtideal. Solovjev läßt seinen ‚Antichrist' in Berlin zum Imperator der Welt krönen, und auch Merežkovskijs ‚Christus und Antichrist' ist auf dem gleichen Grundsatz aufgebaut. Die westliche Zivilisation wird als Teufelswerk verurteilt.

Dieser Ablehnung der westlichen Kultur geht die Forderung nach einer neuen Ethik parallel, die den Kernpunkt aller slawischen Religionssysteme bildet. Wenn Masaryk behauptet, daß auch die deutsche Philosophie stark ethisch orientiert sei und die Betonung der Ethik durch die Slawen deshalb nichts Eigentümliches wäre, so übersieht er eben den grundlegenden Unterschied zwischen beiden Entwicklungen. Der Westen strebt der Emanzipation von der ‚heteronomen' Ethik zu, was praktisch auf das ‚Alles ist erlaubt' des Ivan Karamazov hinauslief; die Slawen

suchen dagegen gerade objektive Sittennormen festzustellen und ihnen das private und öffentliche Leben zu unterwerfen. Masaryk erlebte ja selbst den Fluch des Subjektivismus, dem er sich, wenn auch mit allerlei humanistischen Kautelen, verschrieb, da er gegen seine gelehrigsten Schüler — die Kommunisten — jetzt Hochverratsprozesse führen muß. Masaryk, der im Protestantismus die höhere Religion und höhere Moral sieht, hat denn auch folgerichtig trotz seiner Humanitätsphilosophie den Frieden von Versailles und St. Germain unterschrieben und den Vertrag von Pittsburg, mit dem er den Slowaken Autonomie versprochen hatte, annulliert, als es die Staatsraison so verlangte.

Die von ihm wegen ihrem Mangel an ‚Kritizismus' bedauerten slawischen Religionsphilosophen haben freilich ihre ethischen Forderungen anders verstanden. Die Bogumilen widerstanden allen Versuchen der bosnischen Könige, ihre Lehre zu einer Staatsreligion zu machen, und ebenso wehrten sich die böhmischen Brüder verzweifelt, für politische oder sonstige materielle Vorteile ihren sittlichen Rigorismus aufzugeben. Auch in den philosophischen Systemen der Polen nimmt die Ethik die zentrale Stelle ein und wird immer in der Religion verankert. So leitet Hugo Kołłątaj das Naturrecht, das auch noch für den späteren Stefan Buszczyński die Grundlage der sittlichen und politischen Ordnung ist, von Gott ab, wenn er auch sonst den Sensualismus akzeptiert und sich in metaphysische Grübeleien nicht einlassen will. Wie ernst es Mickiewicz mit seinen ethischen Forderungen war, zeigt der Bruch mit seinem früheren Leben, und auch sein Napoleonkult und seine eigenen militärischen Bestrebungen waren voll so begeisterten Glaubens an den Sieg des Guten, daß sie alles eher denn als Imperialismus gedeutet werden können. Die Askese, die Überwindung der Körperlichkeit und Erhebung zu Gott als dem geistigen Prinzip ist ferner der Nerv der Lehren Towiańskis und der Philosophie Słowackis und Krasińskis. Bei den heutigen Tschechen bedeutet erst der von Słowacki beeinflußte Mystiker Otokar Březina eine Wiedergeburt der slawischen Kulturidee. Er faßt die Welt im Sinne Kants und Schopenhauers als Schein auf, aber ganz so wie Słowacki sieht er im Leid den Weg zur Erkenntnis des ‚Dinges an sich', des Transzendentalen, das bei ihm die Rolle des dritten Reiches spielt. Denn ‚die Wahrheit zu erkennen, ist von der (höchsten) Gerechtigkeit dem ganzen mystischen Menschen vorherbestimmt, der als Einheit in den Millionen Vergangener, Gegenwärtiger und Zukünftiger geheimnisvoll mit dem ganzen Kosmos verbunden ist, mit dem Leben der Erde und mit allem, was da leidet und mit ihm zusammen dem gleichen Schicksal der Schuld unterliegt . . . Die einzelnen Stufen unserer Reinigung sind durch immer klareres Bewußtwerden der ursprünglichen Einheit, durch mystische Verbreiterung unseres Wesens auf Tausende Brüder charakterisiert, bis ihre Schmerzen die unseren werden und ihre Freuden wie hochgelegene Orte erscheinen, an denen wir ermüdet rasten, bis wir noch höheren, schwinde-

ligen Flug wagen. Das Bild des durch das Wort und die Liebe erlösten Menschen erhebt sich immer großartiger aus Millionen, nähert sich uns aus Jahrhunderten. Mit unzähligen Blicken schaut er in den schweren Schlaf der Dinge und sieht endlich.‘*

Um das Problem der neuen Ethik kämpfen aber namentlich die Russen. Bei allen, selbst den Nihilisten und Terroristen, ist das Abhängigkeitsgefühl von einem objektiven Sittengesetz lebendig, wie der große Opferwille der Terroristen beweist. Sie mögen sich noch so viel Mühe geben, ihren Atheismus zu betonen und ihre Ethik wie Černyševskij utilitaristisch zu formulieren. Stillschweigend setzen sie eben in jedem anderen den Glauben an das gleiche Sittengesetz, d. h. den Glauben an Gott, voraus. Solovjev hat dafür die witzige Formel geprägt: ‚Der Mensch stammt vom Affen ab — ergo liebe den Nächsten wie dich selbst‘, um die ethische Schlußforderung der Nihilisten zu charakterisieren. Selbst ein Bakunin tadelt an seinem Schüler Nečajev dessen Macchiavellismus; Michajlovskij, obwohl entschiedener Positivist, der nur relative Wahrheiten anerkennt, hält doch scharf an dem Gegensatz zwischen Gut und Böse fest, weil ‚die relative Wahrheit für den Menschen in praxi doch absolut sei, da er sich darüber nicht erheben könne‘. Auch für die Politik verlangt Michajlovskij die Norm des Gewissens und gibt seiner Ethik wie überhaupt alle slavischen Religionsphilosophen eine vorwiegend soziale Note. Michajlovski vergleicht seine Zeit mit der ersten Christenheit und dem alten Rom und beklagt es, daß die heutige Generation an der Unbestimmtheit der Philosophie leide, nach der man nicht leben könne, während die ersten Christen Religion hatten. Lavrov wehrt sich gegen die Geringschätzung der Moral bei Comte und will ihn mit Kant verbinden. Černov stellt der marxistischen Klassenmoral eine allgemeine Moral entgegen und verlangt wie schon Herzen Vereinigung von Theorie und Praxis. Obwohl mit Nietzsche liebäugelnd, lehnt Černov doch den Übermenschen ab und formuliert seine ‚neue‘ soziale Ethik ganz nach den alten Sittennormen. Die russische Politik will er selbst unter den gegebenen Verhältnissen ethisch fundieren. Auch Krapotkin unterscheidet sich durch die Anerkennung einer allgemeinen Moral von Marx. Solovjev erscheint der Gegensatz von Gut und Böse als das Absolute schlechthin, so daß er den moralischen Gottesbeweis als den sichersten empfindet. Das Gute ist Gott. Die Moral erscheint ihm als der wichtigste Bestandteil der Religion, doch bestehe sie nicht in Beschaulichkeit, sondern verlange tätiges christliches Schaffen.

Nirgends finden wir bei Slawen den Grundsatz der Aufklärungsphilosophie, daß Wissen schon Tugend bedeute. Sie hatten ja dafür an ihren Herren den schlagendsten Gegenbeweis. So sehen wir denn, daß die Slawen den Gegensatz zwischen Gut und Böse scharf empfinden und

* Zitat aus Dr. Joseph Hauck und Dr. Jaroslav Durich: Otakar Březina 1868—1918, Prerau, S. 32 (tschechisch).

sich entschieden gegen den westlichen Relativismus, der schließlich im „Jenseits von Gut und Böse' endigte, verwahren. In dem Maße freilich, als die freidenkerische Propaganda namentlich der Intelligenz den Gottesglauben zerstörte, wurde in diesen Kreisen auch die Moral in ihren Grundfesten erschüttert und erzeugte jene grenzenlose Korruption, die heute auch die neuen slawischen Staaten zerfrißt.

Die Quelle der slawischen ethischen Forderungen wurde das Evangelium. Auch die Sozialisten berufen sich mit Vorliebe darauf. So wird es denn verständlich, daß die Forderung nach freier Auslegung des Evangeliums (das Alte Testament verwarfen sie) schon bei den Bogumilen auftaucht. Aber wieder bedeutet diese Forderung bei den Slawen etwas anderes als bei Luther. Die Bogumilen, Böhmischen Brüder und auch noch Tolstoj schöpften aus den Worten Christi ihren sittlichen Rigorismus, der ihnen von der offiziellen Kirche verraten schien. Luther dagegen hat den alleinseligmachenden Glauben ohne Werke, d. h. den Glauben an sich selbst, herausgelesen. Dadurch ist der Gegensatz zwischen der sozialen Auffassung der Slawen und dem individualistischen Standpunkt des Westens in schärfster Spannung ausgedrückt.*

Die starke Betonung des sozialen Charakters im slawischen Christentum, die auch wieder bei Otakar Březina hervortritt, ist schon durch den Umstand gegeben, daß es vor allem aus den unteren Volksschichten hervorging oder wie bei den Polen und Russen ein politisch rechtloses Volk der Befreiung zuführen sollte. Dadurch war auch von vornherein die Verbindung der privaten mit der öffentlichen Moral, die Realisierung des Christentums gegeben.

Dagegen blieben die Slawen in bezug auf die dogmatische und überhaupt spekulative Grundlage ihrer Lehren stets von Fremden abhängig und auch sehr weitherzig. Das einzige metaphysische Problem, dem die Slawen begreiflicherweise ein erhöhtes Augenmerk zuwandten, war das der Willensfreiheit. Im allgemeinen neigen sie einem gemäßigten Determinismus zu und halten so die Mitte zwischen Calvin und Luther. Die Bogumilen leugneten im Gegensatz zu den Manichäern die Willensfreiheit, da ja der Leib vom Bösen stamme und auch die Seele von Gott abgefallen sei. Einige Lehrer gaben zu, daß diese Unfreiheit erst durch die Erbsünde, die sie im Geschlechtsverkehr Adams mit Eva erblickten, eingetreten sei. Sie verwarfen deshalb die guten

* Was Calvin betrifft, ferner die in der Geschichte wiederholt auffallende Annäherung zwischen Frankreich und den Slawen, liegt zweifellos eine dunkel gefühlte Verwandtschaft zwischen Kelten und Slawen vor, doch ist die in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts von französischen Anthropologen proklamierte Hypothese der keltoslawischen Rassengemeinschaft wissenschaftlich unhaltbar. Die Verwandtschaft kann nur psychologisch gedeutet werden und dürfte auf den ähnlichen Mangel an staatsbildender Kraft bei beiden Völkerstämmen zurückgehen.

Werke und erklärten auch die Menschwerdung und den Tod Christi für scheinbar, da er der Menschheit, die nichts verbrochen habe, keine Gnade zu schenken hatte, sondern ihr nur den Weg zeigen wollte, wie sie sich vom Teufel befreien könne. Dieser Weg war den Bogumilen eben die Askese, so daß sie also doch zu den guten Werken kamen. Chelčický und die böhmischen Brüder halten sich an die katholische Lehre über die Willensfreiheit und die guten Werke. Towiański läßt den Menschen so wie die Manichäer Wahlfreiheit zwischen den beiden Prinzipien, worauf dann der Zwang eintritt. Kollątaj lehrt im Gegensatze zu Kant, daß im Transzendentalen ewiger Gesetzeszwang, im Irdischen dagegen Freiheit herrsche.

Solovjev spricht sich für die Willensfreiheit des Menschen aus, da er nicht so vollkommene Freiheit besaß wie die Engel, die sich durch ihren Fall für ewig von Gott lossagten. Die russischen Revolutionäre, deren Systeme überhaupt nicht durchdacht sind, schwanken zwischen materialistischem Determinismus (Bakunin), Leugnung des Willens überhaupt (Černyševskij) und einer Beschränkung der Willensfreiheit durch den sozialen Kollektivwillen, ohne sich in Metaphysik einzulassen. Praktisch anerkennen sie jedoch die Willensfreiheit, da sie Opferwilligkeit und Verantwortlichkeit für die revolutionäre Sache auch von anderen fordern.

Den Slawen fehlt das Selbstbewußtsein; sie gehen vom Determinismus aus, aber die Ablehnung der Verantwortlichkeit würde gleichbedeutend mit einem Aufgeben der eigenen Kulturidee sein, wie dies Calvin für die Kelten beweist. Also streben die Slawen vom Determinismus dem Indeterminismus zu. Deshalb hat für sie Kant noch keine Bedeutung und blieb unverstanden. Es ist freilich fraglich, ob er von den Slawen je verstanden wird, denn der Verantwortlichkeitsbegriff, den namentlich die russischen Denker entwickeln, weicht von dem seinen bedeutend ab.

Dem sozialen Charakter der slawischen Ethik gemäß ist auch die von ihr geforderte Askese nicht die Beschaulichkeit der Orientalen und auch nicht eine besondere Forderung an gottgeweihte Personen, wie im Westen, sondern die Verpflichtung aller Gläubigen zu tätiger christlicher Nächstenliebe. Orden und Klöster verwarfen schon die Bogumilen; auch ihre ‚Vollkommenen' lebten in der Welt. Dieser demokratische oder auch soziale Zug zieht sich durch alle slawischen Systeme.* Selbst Dostojevskij, der von den Klöstern eine Erneuerung Rußlands erwartet, läßt Aljoscha Karamazov ins ‚Leben' ziehen. So unterscheidet sich denn der bogumilische Rigorismus von der Askese der kleinasiatischen Sekten schon dadurch, daß er nicht eine Verfallserscheinung wie diese war. Bekanntlich schlug die orientalische Askese bei den sogenannten Antinomisten häufig ins Gegenteil um, während Lockerungen der Zucht bei den Bogumilen und später den böhmischen Brüdern stets als Verfehlungen erkannt und überwunden wurden. Auch die Nachahmung des im 14. Jahrhundert in Byzanz auf-

---

* Auch Towiański verwirft die Klöster.

kommenden Hesychastentums trug bei den Slawen einen einseitig sittenstrengen und tätigen Charakter.

Die Askese diente vor allem dazu, den Slawen arbeiten zu lehren. Die Heiligung der Arbeit, dieses große Verdienst des Christentums, mußte bei den Slawen im umgekehrten Sinne als bei den Herrenvölkern erfolgen. Während der Germane überzeugt werden mußte, daß Arbeit nicht schände, mußte der Slawe sie als freier Mensch üben lernen. Bis heute ist diese Erziehung der Slawen zur Arbeit nicht vollendet, da die im 15. Jahrhundert einsetzende Leibeigenschaft im Verein mit der Tataren- und Türkenherrschaft einen schweren Rückschlag bedeutete und auch nach Aufhebung der Leibeigenschaft die soziale Abhängigkeit des Bauern vom Großgrundbesitz, der im Durchschnitt die Hälfte des kulturfähigen Bodens besaß, nicht aufhörte. Die Orthodoxie, deren Klöster orientalischer Kontemplation gewidmet sind, vernachlässigte die Erziehung der Völker zur Arbeit ganz; die katholischen Orden, die sich diesbezüglich so viel Verdienste in Westeuropa erwarben, waren psychologisch auf das Wesen der westlichen Herrenvölker eingestellt, weshalb sie bei den Slawen auch keine dauernden Erfolge erzielen konnten.

Bei den Bogumilen war jeder Gläubige verpflichtet, von seiner Hände Arbeit zu leben, und die böhmischen Brüder machten darin auch für ihre Priester keine Ausnahme, was eines der Haupthindernisse für eine Einigung mit den polnischen Protestanten war. Bei den Polen wurde das Arbeitsproblem auch von den Messianisten nur flüchtig erfaßt, da die Intelligenz nach dem Vorbild des Adels Händearbeit als entwürdigend ansah. Bekanntlich haben die polnischen Emigranten im Westen stets entweder als Grandseigneurs oder als — Bohemiens gelebt.

Auch in Rußland begann man die Arbeit erst mit der Aufnahme des Sozialismus als wichtigstes Erziehungsziel zu begreifen. Černyševskij will nach dem Verhältnis zur Arbeit sogar die Nationalitäten scheiden und charakterisieren. Pisarev wendet sich von den Arbeitern ab, weil sie noch nicht mit Liebe arbeiten können, geht zu den Bauern und hofft aus der Intelligenz Führer zu finden, die das Volk mit Liebe arbeiten lehrten. Für Michajlovskij ist die Arbeit das Christentum der menschlichen Gesellschaft; er lehnt aber die marxistische Arbeitsteilung ebenso wie den wirtschaftlichen Materialismus des Marxismus als entwürdigend ab und verlangt Kooperation. Jedenfalls hat der Marxismus in Rußland bedeutende organisatorische Erziehungsarbeit geleistet. Das Arbeitsproblem ist das Grundproblem Gorkis, und bekanntlich hat auch Tolstoj die irdische Glückseligkeit von der Hände Arbeit abhängig gemacht. Bulgarien, das überhaupt am schnellsten die Forderungen der neuen Zeit zu begreifen scheint, hat vor kurzem als erster Staat die allgemeine Arbeitspflicht eingeführt.

(Schluß folgt.)

Die Versöhnung von Kirche und Staat
Von Alexander Schneider

Die innerste bewegende Kraft in der menschlichen Seele, auf der alles menschliche Handeln und damit auch das ganze Staatsgebäude beruht, ist die Religion. Sie ist also der Natur der Sache nach Gegenstand der höchsten Sorge der Politik, nicht zwar der Realpolitik unseres modernen Zeitalters, die nur mit äußeren Machtmitteln rechnet und auf dem Gebiete des Geistigen nur Konzessionen und Rücksichten, nicht aber eigene Ziele und Überzeugungen kennt, wohl aber einer Politik der großen Idee im Stil des Mittelalters, der sich ganze Nationen wie Polen, Böhmen und Ungarn in freiwilliger Unterordnung gleich wie einem historischen Naturgesetz gebeugt haben.

Wir haben schon so lange bloße Realpolitik getrieben, daß wir in ihr eine ewig gültige Regel sehen, und wenn wir etwa in Bismarcks Gedanken und Erinnerungen das Zwiegespräch zwischen dem Realpolitiker Bismarck und dem von einer Politik der Idee erfüllten General Gerlach lesen, so erscheint uns in der Superiorität des großen Staatsmanns auch zugleich für alle Zeiten die Superiorität seines Systems verkörpert. Aber es hat auch schon andere Zeiten und in ihnen andere Männer gegeben. Der englische König Karl I., eine wahrhaft königliche Erscheinung, an dessen mutigem Beispiel selbst ein Bismarck den späteren Kaiser Wilhelm I. aufgerichtet hat, ein König, der in einer Revolution ähnlich der unsern bis zum letzten Atemzug mit der Waffe in der Hand seine Krone verteidigte, bestieg lieber ungebeugten Sinnes das Blutgerüste, als daß er die Verteidigung der Hochkirche, mit der sich seine Überzeugung verwoben hatte, preisgegeben hätte; er lehnte den Grundsatz, daß Staat und Kirche als getrennte Mächte nebeneinander leben sollten, wie er damals in Cromwell und seinen Independenten zum erstenmal ins Tageslicht der Weltgeschichte trat, mit dem unwillkürlichen staatsmännischen Empfinden des geborenen Königs ab; als es sich — noch im Stadium offen stehender Rettungsmöglichkeiten — darum handelte, ob er lieber bezüglich der Militärhoheit oder der Kirchenhoheit Konzessionen mache, hielt er an der letzteren fest mit der Begründung, daß ihm alle äußere Macht nichts nütze, wenn er nicht in Verbindung mit den Herzen bleibe. Karl V., der Herrscher eines Reichs, in dem die Sonne nicht unterging, der noch einmal den kühnen und großartigen Versuch gemacht hatte, den Begriff eines römisch-gläubigen Kaisertums zu realisieren, und dem nichts mehr an der Macht gelegen war, wenn sie ihm nicht mehr zur Ausführung seines Gedankens dienen konnte, hielt es nicht für möglich, daß ein einheitliches Reich ohne einheitliche Religion bestehen könne, und zog sich nach dem Scheitern seines darauf gerichteten Unternehmens in den Schatten des Klosters zurück. Hat die Zeit ihnen Unrecht gegeben und ihre Überzeugungen als ungerechtfertigte Ängstlichkeit, den Bau der Staaten hingegen als so fest erwiesen, daß er dieses seelischen Kittes nicht bedürfte?

Der Geschichtschreiber Ranke ist dieser Meinung; er urteilt, der gleichartige Fortschritt der europäischen Kultur und Macht sei an die Stelle der kirchlichen Einheit getreten. Und dennoch hat der Instinkt des Herrschers diese geborenen Fürsten nicht getäuscht; das Problem, um das sie kämpften, ist noch nicht gelöst, es hat nur seine Form geändert, es ist unter der Herrschaft einer rein äußerlich gefaßten Parität nur gleichsam aus dem Schauplatz des staatlichen Lebens in den verborgeneren Schauplatz der einzelnen Herzen hinabgesunken, wo im Dämmerlicht einsamer Geisteskämpfe das Spiel fortgesetzt wird, das in der Öffentlichkeit vorzeitig abgebrochen worden ist. Das zu seiner Lösung alle Menschenkraft in Anspruch nehmende Problem, wie das große Prinzip des Christentums, die selbstverleugnende Hingabe der Liebe, mit dem Prinzip alles irdischen Lebens, dem immerwährenden und allenthalben auftauchenden Prinzip des Kampfes, der Selbstverteidigung zum Zwecke der Selbstbehauptung, zu vereinen sei, ohne im Menschen den einheitlichen Guß der Seele zu zerbrechen, wird nicht mehr auf der großen Bühne der Weltgeschichte zu lösen versucht, die Politik nicht mehr vom Streit der Träger dieser beiden Prinzipien bewegt, der den Kaiser zu Krönung oder Krieg über die Alpen mit dem Papst zusammenführt, aber noch immer ungelöst läßt dies Problem im Herzen der einzelnen all diese Romzüge der Kaiser, all diese Bannflüche der Päpste, all diese Kompromisse des Investiturstreits sich für den kleinen Kreis der persönlichen Lebensführung des einzelnen in schweren Seelenkämpfen wiederholen. Daß die Bewältigung des Problems der Versöhnung von Welt und Religion zu einem einheitlichen Menschheitsprogramm, diese überschwere, für ein ganzes Staatenleben ausreichende Last, infolge der religiösen Neutralität des Staates auf die schwachen Schultern des einzelnen gelegt ist, kann ein dauerndes Glück und eine endgültige Lösung weder für den Staat noch für den Einzelmenschen begründen. Indem das Ringen um die Harmonie der Seele, das Schlachtfeld dieses eigentlich die Herzen packenden Menschheitskampfes vom Gebiet des staatlichen Lebens in das Innere der Herzen zurückgedrängt, in die Einzelseele verlegt ist, muß das staatliche Leben selbst veröden; die Staaten kämpfen nur noch um ihre materiellen Interessen für ihre wachsenden Bevölkerungen und haben damit das Prinzip der Quantität der Menschheit gegen das frühere der Qualität der Menschheit eingetauscht, bis sie sich in ihren demokratischen Staatsformen auch ein verfassungsmäßiges Spiegelbild ihrer quantitativen Sinnesweise geschaffen haben. In der Sprache Spenglers ausgedrückt heißt das: Die Menschheit ist von der Kultur, dem Herausgestalten aus dem vollen Innern des Menschenlebens, zur Zivilisation, dem Beherrschen und Wohnlichmachen der äußern Welt und des äußeren Lebens, fortgeschritten; im Tageslauf einer Menschheitsperiode ist der anstürmende Morgen und die Mittagsglut der Leidenschaft vorüber, der friedliche, arbeitsame Nachmittag ist da, und Gedanken an den Abend, den Untergang des Abendlandes, ziehen ankündigend durch die Seele. Der Staat, der seine Bürger nicht mehr als lebendige Kräfte wertet, sondern

nur als gleichgeartete Nummern zählt, wird von diesen selbst in vornehmer Abgeklärtheit als bloße Form betrachtet, die um so besser ist, je anspruchsloser sie ist, und die nur ja sich nicht so wichtig machen soll, dem Menschen das Opfer eines Krieges mit all seinen Entbehrungen und Leiden zuzumuten; ein müder Pazifismus bildet die Signatur des staatlichen Lebens. Und während die Staatsmaschine leer läuft, bricht die Einzelseele unter der überschweren Last des Problems zusammen, wie das die ganze Seele fordernde Prinzip des Christentums, die selbstverleugnende Hingabe des Einzeldaseins, die Gottes- und Nächstenliebe, zu vereinen sei mit dem mit allen Fasern des Menschenherzens verwachsenen Prinzip der Behauptung des Einzeldaseins im Kampf mit der Menschheit, so daß der moderne Mensch, mit dem Zwiespalt dieses Problems beladen und durch die Beschäftigung mit ihm in seinen Kräften innerlich gebunden, der Energie nach außen, des staatlichen Betätigungstriebs entbehrt. Jene in sich ganzen Seelen aber, die, innerlich mit sich fertig, mit der ganzen Wucht ihrer Persönlichkeit aus sich heraustreten und auf denen alle fortschreitende Bewegung in der Geschichte eines Volkes ruht, sie sind geneigt, sich entweder nur als Streiter der Kirche oder nur als Streiter des Staates oder der Nation, nicht aber als Menschen zu fühlen, die — mit beiden gleichermaßen verwachsen — die ganze Schwere des Problems der Versöhnung ihrer Prinzipien, der die Welt innerlich überwindenden Macht des Duldens und der die Welt äußerlich überwindenden Macht des Kämpfens, auf ihrer Seele brennen fühlen. Wieder sei an die große Gestalt Bismarcks erinnert; seiner glücklichen, in sich abgeschlossenen Natur schien ‚der ewige Kampf zwischen König- und Priestertum' überhaupt nicht dazu bestimmt, jemals entschieden zu werden, sondern den Menschen nur immer zur Parteinahme aufzufordern; ihm bedeutet das Nebeneinanderbestehen der beiden Prinzipien nicht ein Problem, er sieht auch im Katholiken nur eben den Staatsbürger, dessen innere Welt vor den Staatsgesetzen schweigen muß. Aber so glücklich diese Menschen für ihre Person sind, so entscheidend sie in ihrer Gegenwart zu wirken vermögen, die letzte Verheißung ruht doch auf der ruhelosen Heimatlosigkeit jener Naturen, auf denen wie ein ewiges, stummes, unausgesprochenes Weh die Aufgabe liegt, die göttliche Melodie des Wortes ‚Liebet eure Feinde' in das weltliche Lied der Wirklichkeit, das uralte Lied Darwins, der Realpolitik und des Weltkriegs zu verweben. Unlösbar scheint ihre Aufgabe und bis zur Lösung sind sie nirgends ganz zu Hause und doch muß in ihnen das Wort sich erfüllen: Selig sind, die Heimweh haben; denn sie sollen nach Hause kommen. Denn in ihnen kommt der ganze Mensch nach Hause, indem das Sinnen und Trachten zweier Jahrtausende, ohne daß ein Körnlein ihrer Saat verschüttet wird, in Erfüllung geht.

Man denke nicht, daß der Mensch, der alle Religion von sich abgeworfen und sich deshalb scheinbar all dieser Disharmonie zwischen Religion und Welt entledigt hat, die Erfüllung des Verlangens nach einer einheitlichen Lebensauffassung gefunden habe. Er ist nicht harmonischer, sondern ärmer

geworden; daß er in der Sphäre seines eigenen seelischen Lebens keine Widersprüche mehr in sich trägt, das hat er nur dadurch erkauft, daß er sich selbst von einer wunderbaren seelischen Harmonie losgerissen hat, zu der ein kirchliches Gemeinschaftsleben in vollendeter Weise eine gewaltige Menschenzahl zusammengefügt hat. Er ist nicht vorwärts, sondern auf die Urstufe zurückgeschritten; statt der streitenden Prinzipien stehen nur wieder die streitenden Individuen. So weit war eben der menschliche Geist bereits vorgeschritten, daß er den Streit der Menschheit in dieser ursprünglichsten naivsten Form in einer mehr als tausendjährigen Kirchengeschichte überwunden hatte; müßte er es nicht als eine Feigheit und eine Treulosigkeit gegenüber seinem eigenen Werke empfinden, wenn er es, statt bei ihm durchzuhalten und es zur letzten Vollendung emporzuführen, nun mitten in der Zeit des Ringens um die letzte Klarheit verließe? Die Menschenseele fühlt, daß eine mehr als tausendjährige Geschichte, die die Herzen durch ungezählte Generationen vorgebildet hat und noch jetzt unbewußt in allen Fasern erfüllt, sich rein verstandesmäßig nicht überwinden und abschütteln läßt, daß der Weg in die Zukunft, wenn er aufwärts gehen soll, nicht um die Vergangenheit herum, sondern durch die Vergangenheit hindurch führt; darum ist ein unbestimmtes Sehnen nach Harmonie auch das Los der ‚aufgeklärten' Menschen; denn es ist ihr festbestimmtes Schicksal, sofern sie überhaupt das Empfinden für das Allgemeingefühl der Menschheit haben, daß sie, so sehr sie mit dem Kopfe Heiden geworden sind, dennoch mit dem Herzen Christen bleiben müssen. Wie viel brennender aber liegt die geheime Qual einer ungeklärten Disharmonie auf der Seele des Christen, wobei der Unterschied der Konfessionen nur eine verschiedene Schattierung dieser Qual bewirkt; der Katholizismus setzt zur Überbrückung der dargelegten Disharmonie gegenwärtig der von allem Religiösen losgelösten staatlichen Macht in einer starken politischen Partei eine eigens zur Verteidigung der Kirche geschaffene politische Macht entgegen und baut sich so gleichsam auf eigene Faust für seine Zwecke den mittelalterlichen Staat wieder auf; der Protestantismus, von Luther belehrt, daß die weltlichen Dinge weltlich zu verrichten seien, schneidet den Menschen mitten entzwei in einen religiösen Innenmenschen und einen nach außen wirksamen Diesseitsmenschen; kurz, je christlicher eine Seele empfindet, um so heimatloser muß sie sein in einem Staate, der die Quellen ihres Innenlebens nicht zu kennen behauptet, und dieser Heimatlosigkeit antwortet auf der andern Seite der aufgeklärten Seelen das unbestimmte Sehnen nach Harmonie und Lebensinhalt derjenigen, bei denen der Zusammenhang mit der Vergangenheit überhaupt zerrissen ist. Es ist in der Tat nicht anders, als daß das Seelenleben des gesamten deutschen Volkes nach Erlösung aus tiefster Verworrenheit schreit, und der Staat, der nicht ein Fremdkörper in seinem Volk, ein rein äußerlich angelegtes Kleid, sondern der aus der Seele seines Volkes organisch herausgebildete Leib sein soll, die Stätte der äußern Wirkungsmöglichkeiten der völkischen Seelenkräfte, darf sich dem Ansturm des unge-

stillten Sehnens nicht versagen, und die Gäste, die in Gestalt der Juden mit uns im Staate leben, dürfen nicht verlangen, daß um deswillen, weil ihnen das Problem fremd ist, der innere Zusammenhang zwischen Staat und Volk Schaden leide. Wie der Staat aus der kühl neutralen Stellung des Rechtsstaats sich zurückversetzt hat in die wärmere Rolle des mithelfenden Wirtschaftsstaats, so ist es eine Lebensfrage unseres Staates, daß er aus der kalten Parität gegenüber der Kirche sich zurückbilde in einen lebendigen äußeren Ausdruck der Gemeinschaftsseele des Volkes. Die Parität, die gleichberechtigte Nebeneinanderstellung von Kirche und Staat, nicht als staatlicher Grundsatz, sondern als innerlich ergriffenes Problem, das muß die Aufgabe eines Volkes sein, das seine innersten Kräfte zu seiner Rettung zu Hilfe rufen will.

Was so sehr zu wünschen wäre, sollte es zu kühn sein, an seine Verwirklichung zu glauben? Es wird sich im Gegenteil zeigen, daß das Ziel dieser Sehnsucht, das Wiedereintreten des religiösen Geistes in den Mittelpunkt alles staatlichen und politischen Lebens, gerade auf der Linie einer unaufhaltsamen Entwicklung liegt. Der unerbittliche Wahrheitsgeist der abendländischen Menschheit, der sie über den Rationalismus durch die tiefsten Demütigungen materialistischer Vorstellungsweise hindurchgeführt hat, er wird, sich vom Gebiet der Wissenschaft auf das Gebiet des Sozialen verlegend, an die beiden sozialen Gebilde des Staates und der Kirche pochen und sie beide, die er einst voneinander getrennt hat, nun auf einer reiferen Stufe seines Wirkens auch wieder miteinander versöhnen. Die wahrheitsuchende abendländische Menschheit wird den Weg, den sie selbst gewollt, nun auch zu Ende gehen müssen, den Weg der strengsten Wahrheit. Gehe jeder Teil, Staat wie Kirche, für sich getrennt, wie es der Situation der Gegenwart entspricht, diesen Weg strengster Wahrhaftigkeit, und der einheitliche Stern, der sie beide leitet, wird sie einander näher bringen.

Staat und Kirche tragen jedes sein eigenes Problem unterm Herzen und wir werden sehen, in welch glücklicher Weise diese Probleme sich gegenseitig ergänzen. Das Problem des Staates, das uralte Problem, das, sollte es je einmal eingeschlafen sein, jede neue Revolution wieder mit Sturmesmacht aus den Tiefen des menschlichen Herzens emporrüttelt, ist die Frage, wie die staatsbürgerliche Freiheit sich mit der zu jeder Gemeinschaft notwendigen Unterordnung vereinen lasse. Der rein äußerliche Verstandessatz, daß jeder Mensch sich die Beschränkungen gefallen lassen müsse, die die Koexistenz des Nebenmenschen ihm auferlege, ist in seiner Anwendung auf die Praxis zu vieldeutig, um im einzelnen konkreten Fall die Notwendigkeit des Nachgebens mit der für alle Einzelheiten des Lebens notwendigen konkreten Deutlichkeit vor Augen zu führen; er ist zu nüchtern, um die heißen oder gierigen Herzen, die eine Welt in sich fühlen oder sie begehren, zur Ruhe zu betten. Keine menschliche Gerechtigkeit ist so fein, um diesen Mechanismus eigenen Opferns gegen fremdes Opfer in allseitig befriedigender und überzeugender Weise spielen zu lassen. Soll nun aber

die Hingabe des Menschen an den Menschen, wie sie jede Gemeinschaft fordert, in ein sicheres Geleise gebettet werden, so muß das Entgelt dieser Hingabe näher an sie herangerückt, ja in sie hineinverlegt werden; sie muß ihren Gegenwert in sich selbst, ihre eigene Schönheit und Würde in sich tragen. Jener äußere mechanische Ausgleich wird letzten Endes immer einen Benachteiligten zurücklassen, der sich nun als der Geschädigte fühlt, als der Unterworfene erscheint, Einzelindividuen wie Stände, deren Ehre es nun verlangt, sich gegen das angetane Unrecht aufzubäumen, sich gegen das Staatsgebilde aufzulehnen, dessen letzter Sinn, der gleichheitliche Austausch von Vorteil und Nachteil, sich nicht an ihnen erfüllt hat. Finden Opfer und Hingabe im Gefühl des Handelnden wie in der Wertung der Beschauer in sich selbst ihren Lohn, so ist das große Rechenexempel des Ausgleichs von Vorteil und Nachteil in der staatlichen Gemeinschaft verinnerlicht, in das Gebiet des Sittlichen emporgehoben, die Lösung ist vervollkommnet, eine höhere soziale Technik hat die niedrigere abgelöst. Die Kräfte zu dieser Maßnahme findet aber der Staat, je weiter er in dieser Vervollkommnung voranschreitet, immer deutlicher schon vorausgestaltet in dem Gebilde, das diese schwerste Kunst seit über einem Jahrtausend erlernt und geübt hat, in eben jener Kirche nämlich, die die Menschen die wunderbare Kunst gelehrt hat, durch die Selbstverleugnung ihr Leben in höherem Sinne wieder zu gewinnen, als sie es in der Hingabe an die andern geopfert haben. Der Staat, der mit folgerichtiger Wahrhaftigkeit seinen Weg ganz zu Ende geht, wird letzten Endes bei der Kirche wieder Einkehr halten.

Und sollte nicht ein ähnliches Ergebnis sich auch bei der Kirche darstellen und damit letzten Endes die Einheitlichkeit des Menschengeistes in allen seinen Formen verkünden? Die Kirche mit ihrer wunderbaren Kunst der freiwilligen, sich selbst belohnenden Hingabe des Menschen an seinen Nebenmenschen ist mit ihrem wunderbaren Prinzip der Liebe mitten in diese darwinische Welt des Kampfes gestellt, in der nur der Kämpfende sich behaupten kann. Das Wort ihres Heilands von den Schafen, die er mitten unter die Wölfe sendet, ist die Signatur ihres ganzen Daseins wie das jeder einzelnen Christenseele. Was ihre Lehre nicht enthält, die nur die auf das Ewige bezüglichen Wahrheiten verkündet, muß eine leidensvolle Praxis ihr ergänzen. Sie muß ihre wunderbare Kunst, soweit es den Glanz der Seelen ihrer Gläubigen nicht trübt, freiwillig beschränken, um sich in die Wirklichkeit einzufügen, die nur Rechte ehrt, die verteidigt werden. Sie muß ihren inneren Reichtum mit der Welt versöhnen, wie der Staat seinen äußern Mechanismus mit dem Reichtum ihres Geistes füllen muß. Die Grenze zu finden, wo sie so Menschliches ins Göttliche zu fügen berechtigt ist, das ist ihr Problem. Solange dies Problem nicht gelöst ist, liegt ein unausgesprochener, aber schmerzlicher Konflikt über ihren Gliedern, den sie in tausendfacher Weise zu bewältigen trachtet, indem sie in tausendfältiger Weise, soweit es nur immer die Unversehrtheit ihrer Seele nicht berührt, den weltlichen Formen sich anzuschmiegen trachtet. Nicht in der

einfachen Weise ist das Problem zu lösen, daß man sich zurecht legt: was durch die christliche Lehre des Duldens als triebhafte Handlung verboten sei, das könne doch als Forderung des Verstandes, der Kampf und Verteidigung als notwendig erkenne, geübt werden; denn diese Betrachtungsweise legt nur zwei sich gegenseitig aufhebende Motive in die Seele des Christen und verhindert das Christentum daran, eine nach außen hin das Verhalten des Menschen gestaltende Macht zu bleiben. Vielmehr die christliche Lehre muß sich selbst darüber schlüssig werden, welche Interessen sie als der Verteidigung würdig anerkennen will, woraus als Ergebnis folgt, daß die Kirche sich selbst zu ihrer praktischen Auswirkung das Ideal eines staatlichen Handelns bilden muß, daß sie somit aus eigenem Lebenstrieb am Leben des Staates sich beteiligen muß. So sieht die Kirche das Problem, das den Staat bewegt, gleichsam von der andern Seite, arbeitet an ihm von der entgegengesetzten Richtung aus, und wo sie sich mit ihm begegnet, da ist der glückliche Zeitpunkt gekommen, wo jene tiefe Parität geboren ist, von der wir sprachen, wo sich der Mensch wieder als ein Ganzes findet und Staat und Kirche als sich ergänzende Mächte friedlich nebeneinander thronen. Da wird dann auch die nationale Seele geboren sein, die ihr Volk auch aus dem tiefsten Elend zur Höhe führt.

Ranke sagt einmal: ‚Es hat Zeiten gegeben, welche die Toleranz auf den Indifferentismus gründeten. Die Aufgabe aber ist noch ungelöst, die Form zu finden, in welcher positive Glaubensmeinungen, ihrer selbst bewußt, dennoch sich zu dem allgemeinen Frieden vereinigen, den die Idee des Staates fordert.‘ Sollte die Weltgeschichte diesen glücklichsten Augenblick auf unsere Zeit der unerhörtesten Leiden verspart haben? Eine religiöse Stimmung von ganz bestimmter Färbung liegt gegenwärtig auf dem Gemütsleben unseres Volkes. Man kann sie auch von protestantischer Seite da und dort als eine Hinneigung zum Katholizismus bezeichnen hören. Dies hindert nicht, ihren Sinn auch noch anders zu deuten: Diese Stimmung beruht ganz unverkennbar in der Sehnsucht des heutigen Menschen nach einer großen Einheit seines innern mit seinem äußern Menschen, nach einer einheitlichen, sein ganzes *praktisches* Verhalten mittragenden Weltanschauung, nach der Erlaubnis, so, wie er innerlich ist, auch in die Außenwelt hineinzutreten, ohne Bruch, ohne Riß, ohne Abbiegung aus praktischen Erwägungen. Sollte nicht der *ganze* Mensch, der hier geboren werden will, jener starke Mann sein, von dem unser Volk ausdrücklich oder unausgesprochen seine Rettung erträumt? Mag er in einer Einzelgestalt kommen oder nicht, was unser Volk retten wird, wird eine im Sinne unserer Darlegungen ungebrochene und ganze Seele sein.

Das Problem des Mediumismus
Von Wilhelm Haas

(Schluß.)

Die psychologischen Phänomene, die das Bild des Mediumismus vervollständigen, stehen uns innerlich näher und berühren uns unmittelbarer als die physikalischen. In ihnen, den Visionen, Ahnungen und Prophezeiungen, dem Wissen um Abwesende und Verstorbene und dem lebendigen Kontakt mit ihnen, ebenso der Einwirkung auf Abwesende in gutem oder verderblichem Sinn, den Anmeldungen Sterbender und ähnlichen Erscheinungen hat die Menschheit allezeit und überall den Beweis gefunden für die höheren Kräfte der Seele, ihre göttliche Herkunft und ihre tiefere Bestimmung. So hat es auch bei allen Völkern ausgezeichnete Individuen gegeben, die diese Fähigkeit passiver und aktiver Natur in sich vereinigten, die Magier und Medien in einer Person waren und das Geheimnis kannten, sich durch gewisse Mittel, durch berauschende Getränke oder Räucherungen, durch Tanz oder Zaubergebote den Eingang in dieses Reich gesteigerter Fähigkeit und Tätigkeit zu erzwingen. Die Wissenschaft steht hier vor einer besonders mißlichen Aufgabe, wenn sie das, was dem einen durch innere Gewißheit, dem anderen durch eigene Erfahrung feststeht, zu prüfen unternimmt. Sie kann auch hier, will sie sich nicht auf mehr oder weniger gut begründete Aussagen verlassen, sich nur an das halten, was dem Experiment zugänglich ist, und das ist ersichtlich nur ein kleiner Ausschnitt des gesamten Gebietes, es sind die Erscheinungen, die unter dem Namen Telepathie, besser Telästhesie, und (räumliches) Hellsehen, Clairvoyance, zusammengefaßt werden. Beiden Gruppen von Erscheinungen ist gemeinsam, daß in ihnen physische oder psychische Gegenstände erfaßt werden sollen ohne die physikalischen, physiologischen und psychologischen Grundlagen und Mittel, die die normale Erfassung dieser Gegenstände ermöglichen. Der Unterschied zwischen beiden ist am besten zu veranschaulichen, wenn wir den Fall setzen, wir hätten einen Gegenstand in einer Kassette verschlossen und das Medium sei imstande, ihn richtig zu identifizieren. Offenbar existiert der Gegenstand in doppelter Form, einmal eben als physischer Gegenstand, dann aber auch als psychischer, nämlich als mein Gedanke an ihn (in der üblichen Ausdrucksweise als meine Vorstellung seiner). Zu beiden Formen seiner Existenz kann prinzipiell das Medium in Beziehung getreten sein, es kann ihn unmittelbar erfaßt haben in einem Akt des Hellsehens, oder es kann mit mir, mit meinem Psychischen in Berührung gekommen sein, es kann seine Kenntnis aus mir, von mir haben, wie wir möglichst allgemein uns vorläufig ausdrücken wollen — Telepathie oder Telästhesie. Wir sehen also, daß eine prinzipielle Entscheidung darüber, ob ein physischer Gegenstand durch Hellsehen oder auf dem zweiten Weg erfaßt worden ist, nur dann möglich ist, wenn er überhaupt nicht als Gedanke oder Vorstellung im Psychischen eines Menschen existiert — ein offen-

bar äußerst seltener Fall. Wir schalten also das Hellsehen zunächst aus und beschränken uns auf die Telästhesie, den Kontakt von Seele zu Seele ohne die normale durch Stimme und Mitteilung gegebene Verbindung. Unsere eigentliche Frage ist auch hier die nach der theoretischen Möglichkeit einer solchen Beziehung.

Wir gehen aus von dem einfachsten Fall, der für die experimentelle Untersuchung sich zunächst bietet, dem nämlich, wenn der Agent, die Person, mit dem das Medium (der Perzipient) in Kontakt sein soll, selber anwesend und für das Medium sinnlich wahrnehmbar ist, und wenn ferner seine Aussagen sich nur auf das beziehen, was im Psychischen des Agenten sich findet. ‚Einfach' heißt dieser Fall aber nur deshalb, weil hier — trotz gerade da besonders naheliegender Fehlerquellen — die Versuchsbedingungen am leichtesten sich variieren und ebenso wie die Ergebnisse sich kontrollieren lassen. Zunächst wären alle Möglichkeiten der Täuschung und des Betrugs auszuschalten. Sehen wir vom Zufall, der immer eine große Rolle spielt, und vom bewußten Betrug ab, so bleibt noch das Kombinationsvermögen des Mediums zu berücksichtigen, namentlich wenn es sich um ein Aussagen über allgemeine Lebensverhältnisse, Charakter usw. handelt. Weiterhin muß jede unwillkürliche Zeichengebung unmöglich gemacht sein: einmal die rein formalen Zeichen der Zustimmung und Ablehnung, die bei den bekannten öffentlichen Vorführungen das wesentliche Moment sind, und die nicht nur bei der unmittelbaren Berührung der führenden Person und des ‚Gedankenlesers' diesem die nötigen Anhaltspunkte geben, sondern auch ohne solche Berührung, ja schon durch das Verhalten der Anwesenden (Ruhe, Unruhe, Blickrichtung und noch viel gröbere Merkmale) das Phänomen restlos erklären; dann aber auch die inhaltlich bestimmten Hinweise, unwillkürliches Flüstern u. a. Und endlich ist mit der Hyperästhesie des Perzipienten, namentlich im hypnotischen Zustand zu rechnen, die ihn noch Gegenstände erkennen, Reize aufnehmen und Zeichen aufnehmen und verwerten läßt, die sich normalem Erfassen entziehen. Sind diese Fehlerquellen vermieden, so ist der Boden für das echte Phänomen hergestellt.

Zunächst zeigt sich, wenn wir die Literatur* und eigene Experimente übersehen, daß alle äußeren Mittel und inneren Einstellungen für das Zustandekommen gleichgültig sind: Der Perzipient kann wissen, daß er etwas erfassen soll, und hat die Absicht, es zu tun, der Agent will beeinflussen und aktualisiert das, was der Perzipient erfassen soll — die Situation der sogen. Gedankenübertragung; oder der Perzipient weiß nichts von seiner Aufgabe, hat aber gleichwohl die — ihm selbst nicht bewußte —

* Die zuverlässigsten experimentellen Untersuchungen sind: Richet, ‚Experimentelle Studien auf dem Gebiet der Gedankenübertragung und des sog. Hellsehens' (übersetzt von Schrenk-Notzing); Boehm, ‚Seelisches Erfühlen'; Wasielewski, ‚Telepathie und Hellsehen'; Tischner, ‚Telepathie und Hellsehen'. Für theoretische Gesichtspunkte vgl. auch: Oesterreich, ‚Grundbegriffe der Parapsychologie'.

Bereitschaft dazu. Der Agent wiederum will nicht beeinflussen, tut es aber gleichwohl, z. B. wenn der Perzipient nicht erfaßt, was er erfassen sollte, aber doch etwas im Agenten Vorhandes. So sind alle Kombinationen möglich. Was heißt denn überhaupt die sogen. ‚Aktivität' des Agenten und die ‚Passivität' des Perzipienten? Und wie weit reicht das, was man etwa bewußtseinsmäßig als Sinn dieser Begriffe anzugeben vermag, ins Psychische wirklich hinein? Wir haben es hier mit ganz fragwürdigen Bestimmungen zu tun! — Gleichgültig ist ferner der Zustand des Perzipienten in einem anderen Sinn: Das Medium kann sich im normalen Wachzustand befinden, in dem besonderer Konzentration, im hypnotischen Zustand, ohne daß allgemein das Gelingen des Versuchs von einem dieser Zustände abhängig zu machen wäre. Damit ist auch schon gesagt, daß alle die Veranstaltungen und Mittel magischer Art, das starre Sehen in einen Kristall usw., keine wesentliche Bedeutung haben; sie dienen höchstens dazu, einen nach der individuellen Natur des Mediums besonders geeigneten Zustand der Somnolenz oder Konzentration herbeizuführen. In demselben Sinn ist auch die (in der sogen. Psychometrie) übliche unmittelbare physische Berührung des Gegenstandes zu bewerten, über dessen Besitzer das Medium Aussagen macht. Die Überzeugung des Mediums, etwas von der betreffenden Person in Händen zu haben, reicht vollkommen zum Gelingen des Versuchs hin, wie sich mir durch wiederholte Experimente erwiesen hat. Was nun die Art des Erfaßbaren oder Aufzunehmenden angeht, so scheinen inhaltlich keine Grenzen zu bestehen: es werden Situationen (innerer und äußerer Natur), sinnlich anschauliche Bilder und Begriffe, Gefühle und Stimmungen und Gedanken auf diesem unmittelbaren Weg erfaßt. Und ebenso kann die Form des Auftretens dieses Erfaßten im Medium variieren: es kann auftreten als einfaches Wissen mit dem Charakter des visionären Schauens, als Ahnung, als Halluzination, als Miterleben (z. B. bei Stimmungen und Gefühlen mit und ohne das Bewußtsein des nicht zum eigenen Ich gehörigen), als gehörte innere Stimme, in der Form der Zeichnung usw. — Das alles bezieht sich auch entsprechend natürlich auf den Fall, wo der Agent nicht unmittelbar anwesend ist. Je nach der Anlage des Mediums (und des Agenten) sind hier alle Variationen möglich.

Betrachten wir das vom Medium zu Erfassende im Hinblick auf seinen Ort im Psychischen des Agenten, so ist zunächst das im vollen Bewußtsein Befindliche, was sich ohne bekannte Vermittlung alsbald im Bewußtsein des Mediums finden kann (also im gewöhnlichen Fall die zu ‚übertragende' Vorstellung usw.); ferner das, was den Agenten aktuell in der Gegenwart erfüllt und beschäftigt, drittens alles, was, obgleich nicht im Bewußtsein und nicht innerhalb des Aktuellen im weiteren Sinn, doch der Erinnerung jederzeit zu Gebote steht, und endlich viertens das völlig Vergessene und niemals Beachtete, also auch das, von dem wohl nachgewiesen werden kann oder vermutet werden muß, daß es einmal zur unbemerkten Aufnahme und Kenntnis gekommen ist, ohne daß es dem Agenten selbst verfügbar wär

oder von ihm ohne weiteres identifiziert werden könnte. Haben wir früher gesehen, daß gerade diese Sphäre des Psychischen sich bei entsprechend veranlagten Personen in einem Automatismus irgendwelcher Art äußert, so ersetzt das Medium, das einen Zugang zu dieser Sphäre des Psychischen anderer Menschen besitzt, gleichsam einen solchen eigenen Automatismus des betreffenden Subjekts selbst. Und wenn es einen Kontakt vom Psychischen zum Psychischen, wie ihn die Telästhesie will, gibt, so ist es verständlich, daß die der Richtung auf normale Äußerung abgewandte Sphäre des Unterbewußtseins sich der Erfassung auf mediumistischem Weg nicht verschließt. An Aussagen dieser Art, die naturgemäß einen besonders erstaunlichen Eindruck machen müssen, ist vor allem der oft beschriebene und zitierte Fall der Mrs. Piper reich; freilich scheint er vielfach auch darüber hinauszugehen. Damit kommen wir zu einer Frage, die namentlich für die Einführung der spiritistischen Hypothese von Bedeutung geworden ist.

Solange die Aussagen des Mediums sich nur beziehen auf das Psychische des oder der Anwesenden und das, was in deren vier Schichten sich finden kann, solange scheint Telästhesie (Gedankenübertragung, Telepathie) vorzuliegen und somit das Bereich des als denkbar Zuzulassenden nicht überschritten. Wie aber, wenn das Medium über Kenntnisse verfügt, die keiner der Anwesenden besitzen kann? Da kann man zunächst etwa herausfinden, daß die Angaben des Mediums etwas enthalten, was sich im Psychischen von Personen findet, die den Anwesenden ihrerseits bekannt sind, so daß also gewissermaßen das Psychische der Anwesenden eine Brücke bildet zwischen dem des Mediums und dem des Abwesenden, der dem Medium nicht bekannt ist (so im einfachsten Fall, wenn der Agent dem Medium einen in einem Kasten verschlossenen Gegenstand übergibt, der ihm von einem anderen eingehändigt wurde). Wir sehen aber schon hier die ganze Fülle von Analogien und Bildern, mit denen die ganze prinzipielle Frage des Kontaktes von Psyche zu Psyche verwirrt zu sein pflegt: Zunächst ist ja offenbar, daß diese Einschaltung von Zwischenträgern nicht bei einer Person haltzumachen braucht; und da irgendein Weg, der von den Anwesenden ausgeht, vermittels persönlicher Bekanntschaft durch beliebig viele Glieder überallhin gezogen werden kann, so würde sich auf diese Weise — das Bild der beliebig vielgliederigen Kette einmal ernstgenommen — immer auch einer finden bis zu der Person, über die eine Aussage gemacht wurde oder aus deren Besitz die vom Medium geäußerte Kenntnis stammt. Allein, ob man nun wirklich die psychischen Personen sich wie aneinandergrenzende Raumstücke denkt oder nur an eine richtunggebende Funktion der ersten, zweiten usw. —, die ganze ‚Hypothese‘ ist ein leeres Bild, sie erklärt zu wenig, weil sie sich selbst überspannt. Was soll denn Bekanntsein eines Menschen heißen, welcher Art und welchen Grades muß es sein, damit der ‚influxus psychicus‘ sich einstellen kann? So unmöglich nun auch diese ganze Vorstellungsweise ist, so liegt doch diesem Bedürfnis nach einem Kontinuum etwas Prinzipielles zugrunde. Wir treffen

dieselbe Idee nämlich als die alte Frage der Physik in der Frage nach der Möglichkeit einer echten Fernwirkung ohne vermittelnden Träger. Dieselbe Tendenz, die uns im Physischen von vornherein geneigt macht, die räumliche Kontinuität durch die Annahme eines Trägers irgendwelcher Eigenschaft herzustellen, der die Übertragung der Wirkungen von einem Körper zum anderen vorstellbar macht, sie spiegelt uns auch vor, wir könnten durch die Einschaltung von psychischen Personen die Verbindung zwischen Medium und dem Psychischen der (abwesenden und dem Medium und den Anwesenden nicht bekannten) Person, von der die vom Medium geäußerte Kenntnis stammen soll, begreiflich machen. Mit anderen Worten: Wir haben die Alternative Hellsehen oder Telästhesie auch bei der Erfassung psychischer Gegenstände zu stellen. Stellen wir uns vor, das Medium trete in unmittelbaren Kontakt mit dem Psychischen des unbekannten Abwesenden, so wäre ein Akt des Hellsehens gegeben, der Aussagen über diese Person selbst oder ihre psychischen Inhalte ermöglicht; wird dagegen diese Kontinuität an der Hand verbindender psychischer Personen angenommen, so wäre es Telästhesie. So unwahrscheinlich und leer diese letzte Vorstellungsweise ist, so läßt sich doch eine prinzipielle Entscheidung ersichtlich niemals treffen. (Es steht da genau so wie für die Alternative Hellsehen und Telästhesie beim physischen Gegenstand [s. o.]; im Wissen irgendeiner psychischen Person wird der sich immer finden.) Wichtiger ist eine andere Überlegung, die uns die ganze Sinnlosigkeit der Fragestellung zeigen muß: der unmittelbare Kontakt, der im Akt des Hellsehens zwischen Medium und unbekannter abwesender Person stattfindet, ist ja kein anderer als der, der zwischen Medium und dem anwesenden Agenten besteht, wenn die Aussagen des Mediums sich auf den Inhalt von dessen Psychischem selbst beziehen. Soll der ganze Unterschied in der körperlichen Anwesenheit des Agenten liegen? So stellt man sich offenbar vor, der Mensch trage seine psychischen Inhalte mit sich herum wie etwas Körperliches, und diese (wie er selbst als psychische Einheit von bestimmten Einstellungen, als Charakter) seien räumlich eben da, wo auch sein sinnlich wahrnehmbarer Leib sich befindet. Die gewöhnliche Erfassung des fremden Psychischen ist offenbar in irgendeiner Weise abhängig von der Tätigkeit der physiologischen Sinnesorgane und also von der räumlichen Nähe des anderen, von seiner Anwesenheit, ein Begriff, der ja erst im Hinblick auf die Sinnesorgane und ihr Funktionieren seinen Sinn erhält. Ist man aber durch gewisse Erfahrungen gezwungen, eine Erfassung des fremden Psychischen auch ohne die ‚Vermittlung' der Sinnesorgane zuzugeben, so kann nicht wieder die nur durch eben diese Sinnesorgane definierte Nähe für die Möglichkeit dieser anormalen Beziehung zwischen Psychischem und Psychischem ausschlaggebend sein, sie ist vielmehr prinzipiell von der Entfernung unabhängig. Man kann freilich annehmen, daß die den Sinnen zugängliche Wahrnehmung der körperlichen Erscheinung noch auf andere Weise wirksam sei: vielleicht werden in, mit oder neben den Sinnesreizen, die für uns normal

die Voraussetzung der Erfassung des fremden Psychischen sind, noch andere Daten aufgenommen, die, im allgemeinen nicht verwertet und von der großen Überzahl der Menschen nicht verwertbar, den Medien die Basis für ihre normale Erfassung liefern. Darüber läßt sich natürlich Sicheres nicht ausmachen. Die Tatsache, daß die Aussagen über das Psychische der Anwesenden soviel zahlreicher und treffender sind, erklärt sich zur Genüge daraus, daß einmal meist Aufgaben dieser Art gestellt werden; dann aber ist durch die Wahrnehmung der körperlichen Erscheinung der Anwesenden und die damit gegebene normale Erfassung ihres Psychischen ein allgemeiner Kontakt bereits hergestellt, so wie ja auch für das Medium der höchste Grad von Selbstvertrauen und autosuggestiver Sicherheit mit der Richtung auf das Psychische der Anwesenden gegeben ist. Prinzipiell aber — das ist immer wieder zu betonen — kann die räumliche Entfernung keine Rolle spielen. Denn eine Lokalisierung des Psychischen ist ein unmöglicher Gedanke, und auch an eine räumliche Bindung des Psychischen an die Leiblichkeit — ein Ausdruck, der erst noch genau bestimmt werden müßte — ließe sich höchstens im Fall der sogenannten ‚sinnlichen Gefühle' und Affekte denken. An diesem prinzipiellen Tatbestand ändert sich auch nichts, wenn man annimmt, die räumliche Anwesenheit erleichtere irgendwie den (an sich immer gleichen) Akt der reinen Erfassung des fremden Psychischen, sie erleichtere sein Zustandekommen, ohne ihn selbst in sich zu verändern, etwa in der oben angedeuteten Weise.

Mit voller Absicht haben wir darauf verzichtet, zur ‚Erklärung' der Telästhesie die fast unentbehrlich gewordene Annahme von Strahlungen des Gehirns, den Vergleich mit der drahtlosen Telegraphie und ähnliches heranzuziehen. Man muß sich darüber klar sein, daß mit solchen Annahmen und Bildern das Problem — als psychologisches — nicht um einen Schritt gefördert wird. Hält man, aus allgemein philosophischen Gründen etwa, die Erfassung von Psychischem überhaupt ohne jede physische Vermittlung oder Bedingung für möglich, so bedarf es dessen nicht. Soll dagegen die Erfassung von Psychischem notwendig an Physisches gebunden sein, so ist nichts plausibler und wahrscheinlicher als die Existenz solcher Strahlungen oder Schwingungen, und man wird Flournoy beipflichten, wenn er (a. a. O. S. 467) sagt: ‚Man muß fast sagen, man müßte die Telepathie erfinden, wenn sie nicht existierte. Ich meine damit, daß eine direkte, von den Sinnesorganen unabhängige Wirkungsweise zwischen lebenden Wesen zu allem, was wir von der Natur wissen, so konform ist, daß, hätte man selbst kein wahrnehmbares Indizium darauf, sich ihre Annahme a priori schwer umgehen läßt. Denn wie könnte man in der Tat glauben, daß so komplexe Herde chemischer Phänomene, wie die Nervenzentren in Tätigkeit sich finden können, ohne verschiedene Schwingungen auszusenden. . . . Es ist dies eine einfache Sache der Intensität.' — In der Tat ist nichts billiger zu haben als solche physikalische Vermittlung, ob sie sich nun nachweisen läßt oder nicht. Aber für das Verständnis der Tatsachen ist so wenig damit

gewonnen, daß vielmehr gerade bei dieser Annahme das Problem in einer ganz besonderen Kompliziertheit auftritt: Denn es ist dann eben die Frage, in welchem Sinn solche Schwingungen wirklich die Bedingungen für die Erfassung des Psychischen sein können. Wer freilich der Meinung ist, daß das Physische, was beim lebendigen Gegenüber das Material des Ausdrucks von Gefühlen, Haltungen und Gedanken in Blick und Wort ist, sich auf optische und akustische Wellen reduzieren läßt, der wird mit der Einführung solcher hypothetischer Schwingungen schon wesentlich weiter zu sein glauben. Aber er sowohl wie noch mehr jeder, der zu solch simpler Auffassung sich nicht bekennt, müßte vor allem analysieren, in welcher Weise das Psychische in seinen verschiedenen Formen und Inhalten in den verschiedenen physiologischen Daten gegeben ist, ob in allen in gleicher Weise, ob im Blick anderes als im Wort, warum wesentlich in diesen Sinnesenergien usw. Das heißt: Bevor nicht beantwortet ist, was Erfassung des Psychischen ‚im' Physischen überhaupt heißt und wie dieses Verhältnis im einzelnen sich gestaltet, ist auch die Leistung der hypothetischen Schwingungen sehr fragwürdiger Natur. Und wenn wir nicht ganz an der Oberfläche haften, so müssen wir von vornherein erkennen, daß die Umstände, unter denen beim lebendigen Gegenüber ‚im' oder ‚mit' dem sinnlich wahrgenommenen Eindruck der fremden Leiblichkeit das fremde Psychische erfaßt wird, sich wesentlich von den Schwingungen und ihrer Gegebenheit — bei räumlicher Entferntheit des anderen — unterscheiden, und daß ein Vergleich zwischen beiden Situationen schlechthin unmöglich ist. Mit anderen Worten: Diese Annahme, statt etwas zur Lösung beizutragen, führt uns ernst genommen (und zwar mit vollem Recht) auf besonders schwierige Grundprobleme. In der Tat liegt in den eben berührten prinzipiellen Fragen der einzige Weg, der zur Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit der psychologischen Tatsachen des Mediumismus führt. Was aber die physikalische Vermittlung angeht, so stimmen wir Richet zu, wenn er sagt: ‚Ob die intellektuelle Kraft sich außerhalb des Gehirns äußert, ist gleichgültig, wir wissen es nicht. Wichtig aber ist, daß die suggestion mentale (Richets Ausdruck für Telepathie) die Bedeutung des Unterbewußten und des Automatismus in den intellektuellen Phänomenen beweist.'*

Ob wir also einen physikalischen Träger als Vermittler annehmen oder nicht, die Frage der anormalen Beziehung zwischen zwei psychischen Subjekten — seien sie sich gegenüber oder nicht — betrifft das Verhältnis von Psychischem und Leiblichem in der Wahrnehmung; und der notwendige Ausgangspunkt kann nur sein eine Betrachtung dieses Verhältnisses in der normalen Erfassung des Psychischen, des eigenen sowohl wie des fremden Psychischen im lebendigen Gegenüber.

Ist also die physische Vermittlung gleichgültig für das psychologische Problem, so erinnern wir uns, daß wir auch die Vorstellung einer psy-

* ‚La suggestion mentale' in ‚Revue philosophique' 1884.

chischen Zwischenschaltung in Gestalt einer Kette von psychischen Personen als sinnlos verworfen haben. Damit zerfällt mindestens für die mittelbare Erfassung psychischer Gegenstände die Alternative Hellsehen oder Telästhesie in sich, und es tritt an die Stelle ganz allgemein die unmittelbare und reine seelische Beziehung, die in zweierlei Form denkbar ist:

1. Das Medium A wird von einer Person B — absichtlich oder unabsichtlich, wissentlich oder unwissentlich — so beeinflußt, daß in ihm Psychisches entsteht, das dem in B Vorhandenen qualitativ gleich ist: es gerät in die nämliche Stimmung wie B, fühlt sich wie B, hat denselben Gedanken, sieht die gleiche Situation usw. Natürlich ist es prinzipiell gleichgültig, ob faktisch eine genaue Kopie des in B Vorhandenen in A entsteht oder ob es auf Grund der Beeinflussung einfach im Wort z. B. Kenntnis davon gibt; ob A also wirklich Trauer fühlt oder einfach von B behauptet, er sei jetzt traurig. Nur ist das Auftreten der Kopie der anschaulichste Fall. Für diese erste Form der reinen Beziehung würde der Ausdruck suggestion mentale, reine geistige Suggestion, zweckmäßig sein. Das ‚Wie' einer solchen Beeinflussung ist natürlich ganz dunkel.

2. Das Medium A erfaßt das Psychische des andern B in einem spontanen Akt, und zwar wäre das ein Akt echter Wahrnehmung von Psychischem (ohne sinnliche Vermittlung). Und das, was im Bewußtsein des Mediums auftritt, ist dann nicht nur qualitativ identisch mit dem in B vorhandenen Psychischen — es ist ihm nicht nur gleich oder ähnlich —, sondern es ist auch numerisch identisch mit ihm. Das heißt eben: das Medium nimmt wirklich das Psychische des B selbst wahr. Und im Fall, daß das, was das Medium A wahrnimmt, im wachen Bewußtsein von B sich befindet, so nehmen beide qualitativ und numerisch dasselbe wahr, das heißt, es ist nicht anders, wie wenn zwei Personen denselben objektiv nur einmal vorhandenen physischen Gegenstand wahrnehmen.

Festzuhalten ist, daß in beiden Formen eine unmittelbare und reine Beziehung ohne sinnlich-anschauliche Grundlage vorliegt. Betrachten wir sie näher, so finden wir, daß wir nur schwer die erste Form als eine besondere aufrecht halten können: es soll sich bei ihr um eine Einwirkung der Person B auf das Medium A handeln, infolge deren in A eine Kopie des im Psychischen von B Befindlichen entsteht. Diese Einwirkung oder ‚Übertragung' aber läßt sich ihrerseits in doppelter Weise verstehen: einmal könnte B ohne die gewöhnlichen Mittel der Suggestion (Wort, Blick, Zeichen) das Psychische des A formen und bilden, so wie sein eigenes; zweitens aber steht noch die Annahme frei, es handle sich auch in diesem Fall um einen echten Akt der Wahrnehmung des Psychischen des B, nur sei das, was von A wahrgenommen werde, nicht unmittelbar dieses selbst als numerisch Identisches (siehe oben!), sondern nur der Wunsch oder der Befehl des B, etwas seinem psychischen Inhalt (dem Gefühl, Gedanken usw.) qualitativ Gleiches oder Ähnliches zu erzeugen, sei es, der von A wahrgenommen werde. Den (deutlich bewußten oder unterbewußten) Wunsch bei B vorausgesetzt, läßt

sich also logisch auch dieser Fall unter die zweite Form, die der Wahrnehmung, bringen. Die Einwirkung von seiten des B würde dann etwa nur darin bestehen, daß sie auf irgendeine nicht näher zu beschreibende Weise den Akt der Wahrnehmung dem Medium A erleichtert.

Während sonst gewöhnlich infolge unklarer Begriffe und Analogien die telepathische Übertragung als das einfachere und Grundphänomen betrachtet wird, auf das, wenn möglich, der ‚hellseherische' Akt zurückzuführen ist, stellt sich uns die echte und reine Wahrnehmung des Psychischen (ohne Rücksicht auf räumliche Entfernung, d. h. zugleich: sinnlich-anschauliche Basis) als ein prinzipielles Erfordernis dar, dem die sogenannte telepathische Übertragung sich von selbst einordnet — und zwar ist diese Annahme der Möglichkeit einer unmittelbaren und reinen Wahrnehmung des Psychischen des andern ohne sinnliche Vermittlung zunächst das Ergebnis einer logischen Deduktion. Die Erfahrung kann nicht darüber belehren, ob es beide Formen der reinen Beziehung gibt, und welche im Einzelfall vorliegt, es lassen sich keine Versuchsanordnungen treffen (und es gibt keine Kriterien), die zwingend in die eine oder andere Richtung weisen. Von vornherein aber wird es einfacher und einleuchtender sein, eine unmittelbare und reine Wahrnehmung, für die der Faktor der räumlichen Entfernung überhaupt nicht in Betracht kommt, zu setzen als die Möglichkeit einer unmittelbaren Formung und Bildung des fremden Seelischen ohne die normalen Mittel anzunehmen. Zum Beweis unserer Anschauung aber bleibt nur der oben angegebene Weg: die Struktur der normalen Wahrnehmung des eigenen Psychischen und des fremden Psychischen bei wahrgenommener Leiblichkeit des anderen zu untersuchen und das Verhältnis des gegebenen Physischen zum erfaßten Psychischen in dieser normalen Situation zu prüfen und zu sehen, ob nicht hier schon alle Voraussetzungen liegen, die die Annahme einer solchen unmittelbaren und reinen Beziehung und damit die Möglichkeit dieser anormalen Wahrnehmung von Psychischem nahelegen. Diese Möglichkeit ergibt sich folgerichtig aus einer *systematischen Psychologie*,* deren Grundlagen hier nicht gezeigt werden können.

Das Psychische, in der Gesamtheit seiner Erscheinungen betrachtet, ist eine Welt von eigenartiger Beschaffenheit, der physischen gleichgeordnet. Das Psychische ist weder mit dem Physischen (in der Form der physiologischen Gehirnvorgänge z. B.) identisch und irgendwie auf das Physische zurückzuführen, noch ist es eine Folge bloßer Akte. Es ist vielmehr eine konkrete Welt von relativ stabilen Bildungen — wohl vergleichbar den Dingen der physischen Welt, die zu Zeiten in die Wahrnehmung des Ich fallen, zu andern Zeiten nicht, ohne damit ihre Forteristenz einzubüßen. Der psychische *Kosmos* besteht aus dem Psychischen aller Subjekte und

* Für alle prinzipiellen psychologischen Fragen, auch im vorausgehenden, muß verwiesen werden auf: Haas, die psychische Dingwelt, und: Kraft und Erscheinung, Grundriß einer Dynamik des Psychischen.

den vielleicht noch anzunehmenden überindividuellen Bildungen, und von ihm nimmt das Einzel-Ich, genau wie von seinem eigenen Psychischen, zu einer gegebenen Zeit immer nur einen Ausschnitt wahr; den aber, so wie er ist — prinzipiell wenigstens. Denn in den Bewußtseinserscheinungen sind uns die psychischen Gebilde gegeben wie sie sind, genau wie auch die wirklichen physischen Dinge in den Phänomenen erscheinen. (Das nicht wahrgenommene Psychische besteht also auch nicht in Gehirndispositionen, freilich auch nicht in psychischen Dispositionen.) Und selbstverständlich erschöpft sich das Psychische nicht in dem im wachen Bewußtsein Gegebenen, vielleicht nicht einmal in dem, was wir als Unterbewußtsein kennen gelernt haben. Was ist nun aber das Verhältnis von Psychischem zum Physischen in der normalen Wahrnehmung — zunächst wenn das Subjekt sein eigenes Psychisches wahrnimmt? Da wissen wir zunächst, daß mit allen Gefühlen und Stimmungen mehr oder weniger ausgeprägte körperliche Begleiterscheinungen gegeben sind, d. h. alles, was ins Gebiet des affektiven Psychischen gehört, wird offenbar niemals wahrgenommen, ohne daß zugleich auch bestimmtes Physisches wahrgenommen wird. Mehr läßt sich nicht sagen, so innig diese gleichzeitige Gegebenheit sich auch gebärden mag. Und vor allem ist die Theorie ganz unhaltbar, die das Wesentliche des affektiven Seelenlebens nur in der Gesamtheit der körperlichen Symptome sieht, so daß, wenn man diese sich wegdenke, nur die Vorstellungen übrig blieben, auf die der Affekt sich beziehe. Je tiefer und reiner das affektive Psychische ist, desto mehr tritt der körperliche Ausdruck zurück, so sehr, daß die Tiefe und Reinheit der Gefühle geradezu durch den Grad und Umfang der physiologischen Begleiterscheinungen charakterisiert werden kann. Bei einer tiefen Freude und Glückseligkeit verschwinden die wahrnehmbaren körperlichen Symptome, verglichen mit denen der sinnlichen Freude usw. Anders bei den Gedanken: Die Gedanken nehmen wir ohne jede physiologische Begleiterscheinung wahr. Was an körperlichen Symptomen mit den Gedanken parallel geht, sind nur die motorischen Impulse, die auf ihre Verwirklichung gehen, und die von ihnen auf das Affektleben ausgeübte Wirkung, die natürlich auch die erwähnten körperlichen Veränderungen mit sich führt. Aber weder bestehen die Gedanken in diesen Impulsen und Veränderungen, noch sind sie irgendwie der körperliche Ausdruck der Gedanken, so wie sie es für die Gefühle sind. Sondern die Gedanken selbst werden ‚rein' wahrgenommen, d. h. ohne gleichzeitige, mit ihnen selbst notwendig gegebene körperliche Erscheinungen. Selbstverständlich bestehen die Gedanken nicht in Gehirnvorgängen; und ob ein Gehirn, d. h. bestimmte physiologisch-chemische Prozesse notwendig sind, damit überhaupt gedacht werden kann, ist hier ganz gleichgültig. Wir erinnern uns vielmehr der Theorie Bergsons, nach der das Gehirn lediglich die Aufgabe hat, aus dem Geist und seinem Besitz das herauszuziehen, was für das Leben nutzbar und verwertbar ist, und es der Handlung zuzuführen. Der Geist greift also danach nicht nur über das Gehirn hinaus, sondern dieses steht zu ihm

in einem ganz äußerlichen Verhältnis, indem es nur auswählt und in Bewegung übersetzt, was jeweils dem Leben dienen kann.

Was nun die normale Erfassung des fremden Psychischen im lebendigen Gegenüber angeht, so ist es nicht etwa nur nach Analogie des eigenen Seelenlebens in den anderen eingedeutet und erschlossen und ebensowenig eingefühlt. Es ist uns prinzipiell wenigstens unmittelbar gegeben wie das eigene, wenigstens können wir es unmittelbar wahrnehmen; aber freilich nicht rein. Denn das affektive Seelenleben des anderen ist wie das eigene nur in Verbindung mit physischem Ausdruck wahrnehmbar, und zwar nimmt dieser auch hier an Intensität und Grobheit zu, je mehr es sich um sinnliche Gefühle handelt. Es ist aber natürlich auch da nur bildlich zu nehmen, wenn wir davon sprechen, daß wir ‚in' den körperlichen Symptomen den Zorn, die Freude usw. des andern sehen. Wir ‚sehen' Gefühle so wenig, wie wir die Gedanken des andern (im Wort) ‚hören', vielmehr wird mit der Erfassung des optisch Gegebenen, resp. der Töne das Psychische in einem eigenen Akt wahrgenommen, jenes bildet Ausgangspunkt und Basis für diesen Akt. Nicht immer freilich brauchen wir mit der Wahrnehmung des körperlichen Ausdrucks die Affekte des andern unmittelbar wahrzunehmen; gewöhnlich im raschen Gang des Alltags und in der nur auf praktische Stellungnahme gerichteten Berührung mit dem andern genügt es, wenn und daß wir die Bedeutung ganz allgemein verstehen, daß wir wissen, diese und diese Veränderungen in Ausdruck und Haltung bedeuten Zorn und Wut. Aber es ist ebensowohl möglich, von da aus ins Psychische des andern wirklich einzudringen, es unmittelbar wahrzunehmen; so etwa in intensiver persönlicher Zuwendung, wenn die Richtung auf praktisch-zweckmäßiges Handeln nicht den Zugang sperrt. So kann uns das Psychische des andern während eines angespannten Gespräches in einem Blick, einer flüchtigen Geste, der Nuance eines Tonfalles unmittelbar gegeben sein, sei es, daß wir plötzlich seine geheime, nicht geäußerte Absicht, einen Gedanken, ein Gefühl wahrnehmen, sei es, daß er uns als ganze psychische Person offenbar wird. Da steht dann das, was an körperlichen Symptomen, an physischem Ausdruck gegeben war, in gar keinem Verhältnis mehr zur Tiefe, Fülle, Bedeutung des auf dieser Basis wahrgenommenen Psychischen. Und ebenso können wir bei der Erfassung der Rede des andern uns allgemein mit dem bloßen Verstehen begnügen oder bis zur Wahrnehmung der individuellen Nuancen seiner Gedanken vordringen, sofern dergleichen da ist. Aus all dem geht nun hervor, daß das Verhältnis zwischen wahrgenommenem Physischen und wahrgenommenem Psychischen (sowohl in der Eigen- wie in der Fremdwahrnehmung) sehr variabel und labil ist. Kann dieses Verhältnis auch ein sehr inniges sein, so müssen wir doch daran festhalten, daß es niemals ein inneres ist. Dazu kommt, daß in einem bestimmten Fall, nämlich bei der Wahrnehmung der eigenen Gedanken, Physisches niemals mitgegeben ist, noch weniger etwa die Basis für ihre Wahrnehmung bildet. Psychisches ist also prinzipiell unmittelbar

und rein (ohne daß Physisches immer und notwendig mitgegeben sein müßte) wahrnehmbar. Wo das zutrifft, ist gleichgültig; es kommt nur auf das Prinzip, auf die Möglichkeit überhaupt an. Nehmen wir dazu noch unser Fundament, die Tatsache der psychischen Welt als eines konkreten Kosmos, in dem das Ich sich bewegt, so ist kein Grund mehr, die Möglichkeit einer unmittelbaren und reinen Wahrnehmung des fremden Seelenlebens zu leugnen. Und wenn somit die Wahrnehmbarkeit körperlicher Erscheinungen des andern nicht mehr integrierende Voraussetzung für die Wahrnehmbarkeit seines Psychischen ist, so ist auch die Frage seiner räumlichen Entfernung vom wahrnehmbaren Medium prinzipiell nicht von ausschlaggebender Bedeutung. (Die Anwesenheit des andern mag übrigens positiv erleichternd für das Zustandekommen des Wahrnehmungsaktes sein; s. o.) Eine ganz andere Frage ist die einer objektiven materiell-physikalischen Verbindung zwischen den Subjekten als Voraussetzung für jede Beziehung schlechthin; hält man sie für notwendig, so mag man immerhin Schwingungen und Strahlen nach Belieben annehmen.

Gibt es nun solche unmittelbare und reine Wahrnehmung des fremden Psychischen ohne anschauliche körperliche Mitgegebenheit und Grundlage, gibt es also diesen Kontakt psychischer Systeme in- und miteinander, so wird man mit Recht fragen, warum diese Beziehung nicht häufiger auftritt. Darauf läßt sich eine zureichende Antwort sehr wohl erteilen: Einmal wissen wir gar nicht, was und wieviel bei der Erfassung des fremden Psychischen in der Wahrnehmung seiner Leiblichkeit und der sinnlich wahrnehmbaren Symptome gegründet ist; manches mag ganz unabhängig davon erfaßt worden sein. Davon aber wollen wir nicht reden, weil es uns ja nur auf die greifbar mediumistischen Phänomene ankommt. Der einfachste und wichtigste Grund für die Seltenheit der in diesen Phänomenen zutage tretenden Beziehung zwischen Subjekten ist die Tatsache, daß wir eben einen physischen Leib besitzen, nach dessen Gesetzen und Bedürfnissen sich fürs erste die Einstellung des Subjekts zu richten hat und richtet, wenn es existieren will. Die praktisch-biologische Einstellung aber verdeckt im allgemeinen jede andere als die sinnlich vermittelte Beziehung, sie schneidet sie ab oder deutet sie um. Eine Folge dieses Verhaltens ist ja schon, daß wir uns in der Überzahl der Berührungen mit anderen begnügen mit bloßem Markieren, flüchtigem Notiznehmen, allgemeinem Wissen der Bedeutung ihrer Mimik und Geste, allgemeinem Verständnis ihrer Rede. Diese Einstellung, die schon die unmittelbare Wahrnehmung des Psychischen des anderen im lebendigen Gegenüber oft hindert, ist in noch viel höherem Maße ein Hemmnis für das Auftreten der mediumistischen Phänomene.

Wir haben jetzt auch die Mittel, um der spiritistischen Ausdeutung der mediumistischen Phänomene zu begegnen. Die spiritistische Theorie nimmt an, daß nicht-irdische Wesen, die in einer jenseitigen Sphäre als Persönlichkeiten existieren, vom Medium Besitz ergreifen und sich seiner

bedienen, um sich durch Wort oder Schrift zu äußern und gegebenenfalls auch in sichtbarer und tastbarer Form zu erscheinen, indem sie die dazu nötige Materie gleichfalls dem Leib des Mediums entnehmen. Nun ist es — die Realität gewisser physikalischer und psychologischer Erscheinungen des Mediumismus einmal zugegeben — durchaus nicht so einfach, die spiritistische Theorie zu verneinen, und Männer wie William James und Lombroso sind zu Spiritisten geworden, der erste unter dem Eindruck der Piperschen Phänomene, die rein psychologischer Natur sind, der letztere namentlich durch die physikalischen Leistungen der Eusapia Palladino überzeugt. Man muß sich vor allem fragen, was uns denn überhaupt zur Annahme von Persönlichkeiten zwingt und zwingen kann. Das ist vor allem die menschlich-körperliche Erscheinung, sofern sie sichtbar und tastbar ist. Der Spiritismus erfüllt diese Forderung durch das Vorhandensein der Materialisationen. Von den Materialisationen aber — nehmen wir sie einmal als Realitäten — ist eines sicher, daß nämlich ihr Charakter sich gänzlich verändert hat, seit sie Gegenstand der Wissenschaft geworden sind und mit dem Auge und den Methoden der Wissenschaft betrachtet werden. In der klassischen spiritistischen Literatur bildet sich wohl auch der Spirit seinen Leib aus licht- und nebelartigen Anfängen, bis er dann schließlich auch berührbar wird und selbst berühren kann. Aber er gebärdet sich nach seiner Ausgestaltung wie ein menschliches Wesen, er bewegt sich unter den Anwesenden, reicht ihnen auf Wunsch die Hand, spricht und antwortet auf Fragen usw. Diese Erscheinungsweise des Spirit hat bei den modernen Materialisationen aufgehört. Ganze Figuren sind an und für sich selten geworden; zumeist bleibt es bei Schleierstreifen und strahlenartigen Gebilden, oder es bilden sich einzelne Körperteile, Hände und Köpfe. Aber diese sowohl wie die ganzen Figuren sind — ob sie nun aus lebender Substanz sind oder nicht — tote Gebilde, auch die ganzen Figuren sind unlebendige Produkte ohne das Eigenleben und die Eigenbeweglichkeit der klassischen spiritistischen Erscheinungen. Diese — psychologisch sehr merkwürdige — Veränderung der Materialisationen macht es an sich schon schwer, sie als die Leiblichkeit transzendenter Wesen zu deuten. Es kommt weiter hinzu: Was uns außer der körperlichen Erscheinung zur Annahme der Existenz einer besonderen Persönlichkeit nötigt, ist — abgesehen vom Alltag, wo die gewöhnlichen Motive, Nennung seitens Bekannter usw. genügen — das Bewußtsein, daß in einem bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit sich Wirkungen finden, die alle von einem Punkt auszugehen und auf ihn zurückzudeuten scheinen, Wirkungen von solcher Eigenart, daß sie nur aus dem Zentrum einer Individualität heraus verständlich sind (z. B. bei der Annahme der Existenz historischer Personen). Wirkungen und Äußerungen freilich begegnen wir bei den Inkarnationen in den Sitzungen allerorten, ja noch mehr, wir sind unmittelbar Zeugen, wie sich die Personifikationen in Wort und Schrift besonders äußern. Allein, da kommt es eben auf Eigenart und Inhalt dieser Äußerungen an. Alles weist auf einen rein psychologischen Ursprung

dieser Erscheinungen hin und damit auch der auftretenden Persönlichkeiten selbst. Wir sahen früher, daß die Automatismen nicht selten vom normalen Subjekt die Form des Ich entlehnen und als Pseudopersönlichkeiten auftreten, ohne daß der Inhalt, ihre Leistungen damit anders würden, als wenn sie als unpersönliche psychische Prozesse wirkten. In seltenen Fällen sind es verborgene und vergrabene Wesenszüge des Subjekts selbst, die sich so äußern. In den zahlreichen Fällen der mehr oder weniger eindrucksvollen spiritistischen Inkarnationen aber handelt es sich um meist recht oberflächlich und mangelhaft synthetisierte Charakterzüge meist monotoner Art, und wenn es historische Personen sind, um gewisse Angleichungen an ihr Bild, so wie es im Medium sich spiegelt. Freilich kann das Unterbewußte des Mediums und auch die Gestaltungsfähigkeit, die es vielleicht im Trance im Gegensatz zum normalen Leben hat, nach Inhalt und Form Überraschendes bieten, indem Kenntnisse von Personen und Dingen zutage treten, die nur durch äußerste Nachforschung auf ihren natürlichen Ursprung zurückzuführen sind. Es mag aber Fälle geben, wo die Art und Plastik der auftretenden Persönlichkeiten sowie der Inhalt ihrer Äußerungen nicht auf das Medium zurückgehen können, weil sie jenseits seiner möglichen normalen Kenntnis liegen. So sind in dem besonders gut beglaubigten Fall der Mrs. Piper die Geister Verstorbener aufgetreten, die in Tonfall und Sprechweise den Lebenden nach Aussage ihrer anwesenden Freunde (z. B. James, Lodge) bis ins kleinste darstellten, und die überdies detaillierte Angaben über Familienverhältnisse usw. machten, die nur den Anwesenden und vielleicht nicht einmal diesen bekannt sein konnten und erst durch Nachforschung bestätigt wurden. Solche Fälle scheinen nun gewiß der Forderung zu entsprechen, die wir oben für die Annahme der Existenz einer Persönlichkeit als Quelle gewisser Äußerungen und Wirkungen aufgestellt haben. Allein der Hinweis auf ein solches Ausgangszentrum, wie es die Persönlichkeit ist, ist in diesem Falle zum Unglück nicht eindeutig und gerade, das muß gefordert werden. Ebensosehr wie auf die Manifestation der Verstorbenen weist die Personifikation und ihre Mitteilungen hin auf das lebendige Bild, das die anwesenden oder nichtanwesenden Freunde von ihnen in ihrem Psychischen besitzen und in sich tragen. Da wir aber die Möglichkeit einer unmittelbaren und reinen Wahrnehmung des fremden Psychischen ohne anschauliche körperliche Grundlage zugeben mußten, so werden wir in diesen und ähnlich beschaffenen Fällen den Ursprung der Personifikation und ihrer Äußerungen in dieser Richtung zu suchen haben. Es bestärkt uns in dieser Auffassung noch ein anderer Umstand: Wir würden der Annahme einer sich manifestierenden Persönlichkeit zuneigen müssen, wenn sich in ihren Äußerungen eine schöpferische Leistung zeigte, wenigstens in der Art und Höhe, wie sie das Höchstmaß der Fähigkeit — oder wenigstens das durchschnittliche Niveau — des Menschen bei Lebzeiten erlaubte; dann nämlich wäre der geforderte eindeutige und kaum irgendwie sonst ersetzbare Hinweis auf ein individualisiertes Zentrum ge-

geben. Aber davon ist charakteristischerweise nirgends die Rede. Selbst bei den Personifikationen der Mrs. Piper, in denen zum großen Teil Männer der Wissenschaft auftreten, deren Leistungen und Fähigkeiten zu Lebzeiten offen vor ihren Freunden liegen — von der Mehrzahl der keiner Beachtung würdigen anderen Fälle zu schweigen —, gehen die Mitteilungen und Leistungen nicht über das Alltagsniveau und kleinliche Reminiszenzen hinaus. Und damit entfällt der letzte Grund, der die spiritistische Hypothese annehmbar machen könnte. Die Inkarnationen sind formal Automatismen mit Personalcharakter (Ich-Form), inhaltlich aber liefert das Unterbewußtsein des Mediums bzw. das Psychische anderer (durch die Fähigkeit des Mediums zu seiner unmittelbaren und reinen Wahrnehmung) den Stoff.

Damit beschließen wir unsere Betrachtung der psychischen Phänomene des Mediumismus. So wie bei den mediumistischen Tatsachen mit physikalischer Auswirkung uns die Materialisation und der spiritistische Apport übrig blieben, deren Existenz — wenn sie sich erweisen sollte — uns zur Revision unserer Grundanschauungen von der bildenden Kraft der Seele und der Natur der Materie zwingen würde, so entziehen sich auch zwei Gruppen von psychischen Phänomenen dem Verständnis unserer gewohnten Anschauungen: das räumliche Hellsehen physischer Dinge und das zeitliche Hellsehen. Davon aber ist das erste, so sahen wir, kein unausweichliches Problem, weil der physische Gegenstand oder die physische Situation, die den Inhalt des hellseherischen Aktes bildet, sich immer auch als psychischer Gegenstand (Gedanke) im Psychischen von Personen finden wird, und somit die reine Wahrnehmung dieses Psychischen ohne sinnlich-anschauliche Grundlage an seine Stelle treten kann. Dagegen würde das zeitliche Hellsehen, die Voraussicht der Zukunft, die Art unserer Einordnung in das Raum-Zeit-Schema, so wie wir sie zu sehen und zu erleben gewohnt sind, aufs tiefste erschüttern und insbesondere an Psychologie und Philosophie bestimmte Aufgaben stellen. Allein wir werden konstatieren müssen, daß für das zeitliche Hellsehen — nicht nur im Hinblick auf die revolutionäre Bedeutung, die ihm zukäme — die genügenden Beweise nicht erbracht sind; es bleibt bis auf weiteres Gegenstand persönlichen Glaubens.

* * *

Das gesamte Gebiet des Mediumismus liegt nun im Umriß hinter uns. Das ‚Okkulte' ist auf unserem ganzen Weg immer mehr verschwunden. Geheimnisvolle Kräfte fanden wir nirgends am Werk, und transzendente Wesen haben sich nicht offenbart. Aber das Geheimnis, das allerorten uns umgibt, ist uns vielleicht wieder einmal zu deutlichem Bewußtsein gekommen.

Kritik

Das Lutherbild in der Gegenwart
Von Sebastian Merkle

Am 9. April 1921 brachte die ‚Frankfurter Zeitung' die Nachricht, das sächsische Landeskonsistorium habe den Pastor Fiedler in Oberplanitz seines Amtes enthoben, nicht etwa wegen seines Verhaltens im Amte, gegen das nichts eingewandt worden sei, sondern wegen seines Buches über ‚Luthertum oder Christentum'. Den sozialdemokratischen Blättern, die das Verfahren des Konsistoriums scharf angriffen, trat die genannte Zeitung mit der Auffassung entgegen: Wenn man die Schrift gelesen habe und sich nicht damit begnüge, gegenüber dem Vorgehen eines Konsistoriums Klischees anzuwenden, könne man nicht zu dem Ergebnis kommen, daß Pfarrer Fiedler keinen Anlaß zu einer Beanstandung gegeben habe; denn er habe Luther in den schärfsten Gegensatz zu Christus gestellt.

In der Tat dürfte ein so schroffes Absprechen über Luther durch einen lutherischen Pastor, wie es in der 1920 ohne Namen des Verfassers erschienenen Schrift ‚Luthertum oder Christentum? Von einem Christen'* geschieht, beispiellos sein. Aber wie vor hundert Jahren beim Lutherjubiläum 1817 der furor protestanticus durch seinen Übereifer nicht nur Katholiken abstieß, so daß Indifferente sich wieder auf ihre Religion besannen, sondern auch manche Protestanten irre machte, so scheint ‚die plump-groteske und so unendlich ermüdende Verherrlichung, Verehrung und Anbetung des großen Kirchenvaters unserer Religion', die das Jubiläum von 1917 ‚uns gebracht hat', dem Verfasser Anlaß geworden zu sein, ‚ein wenig spöttischer und freier zu denken und bewußter dabei den geheimen Beziehungen dieses Reformationsjahres und seines Helden zu dem draußen triumphierend lodernden Opferfeuer der Immoralität, der Gewalt und der Widerchristlichkeit nachzugehen . . .' Bei der von Christen und namentlich von Pastoren und Theologieprofessoren — über welche Fiedler ebenso reich seinen Spott ergießt (S. 27: ‚ein Dummkopf oder Theologe') wie Schopenhauer über die Katheder-philosophen — ausgehenden Billigung des ‚widerchristlichen' Krieges wird eingesetzt. ‚Allen den Festrednern vom Lutherjahr' möchte Fiedler ‚ins Gesicht schreien: Luther . . . war's, der . . . den Herrn vergewaltigt, seine schmale und zarte Gestalt beiseite gestoßen, die eigene plumpe, vierschrötige an seine Stelle gesetzt hat.' An der Verschiedenheit von Jesu und Luthers Stellung zu Welt und Leben, zu Staat und Politik, zu Ehe und Familie, zu Wissenschaft und Kunst sollen die schroffen Gegensätze zwischen beiden Persönlichkeiten im einzelnen gezeigt werden. Luther hat, wie Fiedler dartun will, die Religion Jesu verbürgerlicht, nationalisiert, materialisiert, militarisiert und dem Staate ausgeliefert; von Luther führt der gerade Weg zum deutschen Zusammenbruch mit all seinen üblen Begleiterscheinungen. Hätten die katholischen Theoretiker, welche Reformation und Revolution gleichsetzen, hätten die französischen Verketzerer des deutschen Katholizismus im Weltkriege Schlimmeres über den Wittenberger Reformator sagen können? Und dennoch muß man solchen Katholiken, die jede protestantische

---

* Dresden-Blasewitz, Bleyl und Kämmerer. 2 Bll. 104 SS. 8°.

Stimme wider Luther sofort jubelnd begrüßen und wiederholen, ein solches Tun in diesem Falle dringend widerraten. Gewiß hat der Verfasser manche Unterschiede zwischen Jesus und Luther sehr zu des letzteren Ungunsten richtig hervorgehoben. Ob jedoch der Katholik dieser Gegenüberstellung in allen Punkten sich freuen, sie billigen kann, ist sehr die Frage oder vielmehr keine Frage. Als nebensächlich mag noch gelten, daß Fiedlers Luther ein Bild urwüchsiger Gesundheit ist, während Grisar an dem Reformator wichtige pathologische Züge festzustellen findet. Aber eine höchst bedenkliche Huldigung vor dem Gottmenschen Jesus ist es, wenn er auf einer der ersten Seiten als das ‚feinste und zarteste Erzeugnis sublimierter, vergeistigter, dekadenter Kultur' gefeiert (im Sinne Fiedlers) wird, wenn der Verfasser sich den Jesusknaben nur vorstellen kann als ‚Erben einer durch Jahrhunderte lang geübte Inzucht verfeinerten und geschwächten Körperlichkeit', ‚als neurasthenischen, weichlich und träumerisch gearteten Knaben', der das ‚Sorgenkind' seiner Familie war, ja ‚ihr Kummer und ihre Schande'; der, während seine Altersgenossen einen Beruf wählen, arbeiten, sich verheiraten, lieber ‚umherlungert', ‚nur Haut und Knochen, die Haare flattern wild und doch reichlich lang gehalten um sein vorgebeugtes, schmalzügiges Gesicht' usw. usw. Ein dekadentes Ästhetentum erfreut sich überhaupt viel mehr der Gunst des Verfassers als kriegerisches Heldentum. Die Schöngeister und Ästheten, ‚die, statt im Schützengraben zu liegen, untätig im Kaffeehaus saßen', ‚waren wahrlich bessere Christen als unsere entschlossenen Draufgänger' (S. 57), die gute Lutheraner waren. Denn ‚Luther war Militarist, Jesus Pazifist' (S. 35). All das zeigt, daß der Verfasser eine ebenso schiefe Auffassung von der Lehre wie von der Person Jesu hat. So und nur so ist ihm der Satz möglich, daß Nietzsche Jesu ‚weit näher stehe als Luther', daß jener ‚seine heimliche Übereinstimmung mit Jesu Evangelium der Passivität und des Feminismus (!) verleugne, nur um es sich nicht leicht zu machen'! Aber Luther mag sich getrösten; kein Geringerer als Paulus ist ihm vorangegangen in der Entstellung der Gedanken und Absichten Jesu (S. 31). So hat Fiedler bei all den zahlreichen höchst treffenden Einzelheiten seiner Schrift doch selbst einen Beitrag geliefert zu den von ihm beklagten ‚heute gebräuchlichen Verballhornungen der Person und Lehre Jesu' (S. 38).

Ein ähnlich ungünstiges Urteil wie Fiedler scheint K. P. Hasse in seinem mir nicht vorliegenden Buche ‚Die deutsche Renaissance, I. Teil: Ihre Begründung durch den Humanismus'* über Luther abzugeben. Der Standpunkt des Verfassers, wird uns gesagt, sei einseitig vom humanistischen Ideal bestimmt, so daß er Luther als kulturlosen Barbaren zeichne und dem tief unter Nikolaus von Kues gestellten Melanchton jegliche Originalität des Geistes schlechthin abspreche.

Solch harte Stimmen aus dem stocklutherischen Sachsen dürften unseren Luthervcrehrern noch widerwärtiger sein als das Lutherbuch des Jesuiten Grisar, dessen erste zwei Bände vor zehn Jahren in dieser Zeitschrift besprochen wurden, über dessen dritten, weitaus umfangreichsten Band** infolge mannigfachster Hindernisse erst heute berichtet werden kann. Sein außerordentlich reicher Inhalt läßt sich durch die Überschriften der zwölf Kapitel auch nicht entfernt andeuten:

* Meerone, Herzog, Archiv f. Reformationsgesch. XIX (1922), 72.

** Hartmann Grisar S. I., Luther. Dritter Band: Am Ende der Bahn. Rückblicke. 1. u. 2. Aufl., 1.–6. Tausend. Freiburg. Herder 1912. XVII, 1108 S. S. gr. 8°.

29. Ethisches Lehrresultat, 30. Auf dem Zenit der Erfolge, seit 1540. Befürchtungen und Vorkehrungen, 31. Verdüsterung, Aberglaube, Teufelswahn, 32. Ein Lebensgang voll Gewissenskämpfen, 33. Einberufung des Konzils von Trient 1542. Höchste Anspannung Lutherischer Polemik, 34. Abschluß der literarischen Tätigkeit. Ein Gesamtbild, 35. Luthers soziale und kulturelle Stellung, 36. Nachtseiten des Seelenlebens. Krankheiten, 37. Umdichtung des jungen Luther durch den alternden, 38. Das Ende der Glaubensfreiheit. Unsichtbare Kirche und sichtbare Zwangsgemeinschaft, 39. Lebensende („Die Sage vom angeblichen Selbstmorde' wird natürlich abgelehnt), 40. Am Grabe (wobei das Lutherbild in der Periode der ‚Orthodoxie', des Pietismus und der Aufklärung, das moderne Lutherbild besprochen werden). Mit zwei sehr dankenswerten Beigaben hat ein Ordensgenosse des Verfassers, P. Sinthern, das Werk bereichert: Jahresfolge der Schriften Luthers und der Hauptereignisse und Alphabetisches Gesamtregister. Zwischenhinein gibt Grisar selbst ‚Nachträge', welche u. a. Luthers Romfahrt, seine Stellung zur Observanz, die berühmte Entdeckung auf dem Klosterturm, die Frage syphilitischer Erkrankung, Luthers theologische Quellen („zur Verteidigung seiner Originalität'!) behandeln. Neues konnte hier kaum zutage gefördert werden; es gilt meist die Rechtfertigung der in den früheren Bänden vertretenen Ansichten.

Über Grisars Standpunkt, seine Berechtigung und seine Schwächen braucht das vor zehn Jahren Gesagte nicht wiederholt zu werden. Sein Werk gibt ein Bild Luthers, vom katholischen Standpunkt aus gesehen, und man muß dem Verfasser zugestehen, daß er sich redlich bemüht hat, dessen einzelne Züge am Original nachzuweisen. Seine großen Verdienste um die Lutherforschung sollen auch hier nochmals anerkannt werden. Ob es ihm freilich gelungen ist, die Ansicht zu widerlegen, nur ein Protestant könne Luther recht verstehen und würdigen, diese Frage bedarf keiner Erörterung. Den Eindruck, daß mehr als einmal der Dogmatiker unnötigerweise dem Historiker über den Mund fährt, wird man nicht los trotz Grisars blumiger Wendung, er sei nicht geneigt, sich ‚in diese robusten (theologisch-polemischen) Wälder aus den freundlichen Auen der Geschichte zurückführen zu lassen' (954). Ich meine auch heute noch: „Daß Luther objektiv unrecht hatte, sind wir Katholiken überzeugt; aber subjektiv ihn zu verstehen, bleibt die Aufgabe des Psychologen und Historikers. Und da könnte wohl auf katholischer Seite noch manches geschehen, ohne daß man seinem Standpunkt auch nur das Geringste zu vergeben brauchte. . . . Es kann weniger darauf ankommen, Luthers Lehre an der heutigen katholischen Dogmatik zu messen, als vielmehr darauf, sie aus jener Zeit, aus den Schultraditionen und -gegensätzen, vor allem aus der kirchlichen Praxis [und, wäre beizufügen, aus der persönlichen Anlage und Entwicklung Luthers] zu erklären."* Ich teile darum Grisars Optimismus, daß auch ein Katholik einen Luther objektiv beurteilen könne, ohne daß er vorher lutherisch werden müßte, so wenig als nur ein Mohammedaner über Mohammed schreiben dürfte (III, 953), und sein Standpunkt scheint mir viel weitherziger als der seines verstorbenen Ordensgenossen Granderath, der seine Befähigung zum Geschichtschreiber des Vatikanums mit der Erklärung zu erweisen meinte, der katholische Standpunkt sei für Beurteilung eines Konzils der einzig richtige, ja unumgänglich notwendige, da ein allgemeines Konzil eine katholische Veranstaltung sei und nach katholischen Grundsätzen beurteilt sein wolle. Was der Mann

* Hochland XIX, 2, S. 234. 236.

wohl über die Behandlung des Jansenismus, eines Pombal, eines Voltaire, eines Goethe durch Jesuiten dachte, was er für Folgerungen über Grisars Luther ziehen würde? Aber was einem Scholastiker nicht möglich ist, sollte einem Historiker doch gelingen. Und jene Protestanten, die einem Katholiken die Zuständigkeit für eine Reformationsgeschichte absprechen, wären daran zu erinnern, daß sie selbst oder ihre Glaubensgenossen keinen Anstand nehmen, über katholisches Lehren und Wesen vor und in der Zeit Luthers im Tone des Meisters abzusprechen.

Eine neuartige Erscheinung unter den protestantischen Lutherbiographien bildet des Tübinger Kirchenhistorikers Otto Scheel ‚Martin Luther'.* Neu ist die teilweise auf eigenen Forschungen beruhende, höchst eingehende — bisweilen wohl allzu weitgehende — Schilderung der Umwelt, in die Luther eintrat. Scheels Behandlung dieser Fragen unterscheidet sich sehr zu ihrem Vorteil durch den freien, unbefangenen Blick von den Vorgängern, die alle viel zu viel in den alten, ausgetretenen Geleisen sich bewegten und mehr oder weniger die Urteile Luthers oder älterer und neuerer Lobredner des Reformators über Zustände und Einrichtungen der katholischen Kirche wiederholten. So wird mit einer ganzen Reihe von Legenden aufgeräumt, und zwar nicht nur mit solchen zu Ungunsten des Helden, sondern auch mit solchen zu seinen Gunsten und auf Kosten der alten Kirche.** Die Bemühungen, Verständnis für katholische Religiosität zu wecken und oberflächlichem Aburteilen zu steuern, wie sie I, 17 f. 26 sich finden, sind nicht vereinzelt. ‚Äußerer „Mechanismus" ist kein wesentliches Merkmal katholischer Frömmigkeit. „Verinnerlichung" zu fordern liegt in ihrer Natur. . . Sie fordert Bekehrung und entschlossenen Kampf mit den zur Sünde reizenden Regungen und Trieben' (I, 87). Das trübe Bild, das der Eifer fürs reine Evangelium von dem Schulwesen des späten Mittelalters entworfen, wird teils berichtigt, teils wird darauf aufmerksam gemacht, daß die Reformation nichts gebessert hat. ‚In der Schulordnung vom Jahre 1580 stoßen wir auf alle an der spätmittelalterlichen Mansfelder Lateinschule verurteilten Einrichtungen' (I, 35). Die von Luther und seinem Anhang aufgestellte Behauptung, als ob bis zu ihm die Bibel ‚unter der Bank' oder ‚an der Kette' gelegen hätte, wird als falsch abgetan (I, 89 ff.; II, 10). ‚Daß die deutsche Predigt im Spätmittelalter so gut wie nicht existiert habe, . . . ist freilich oft genug behauptet worden, aber keineswegs mit Grund' (I, 134; dort Belege fürs Gegenteil). Andererseits wird gegenüber dem Versuche, in dem angeblich sehr lockeren Studentenleben in Erfurt die Anfänge einer sittlichen Entartung Luthers zu finden, an die strenge Lebens-, Studier- und Prüfungsordnung an jener Hochschule und an die Tatsache erinnert, daß Luther die akademischen Grade in so kurzer Zeit als irgend möglich erreichte, also alle Zeit und Kraft dem Studium zuwenden mußte und keine Allotria treiben konnte. Für die Annahme einer krankhaften Gemütsanlage des Knaben und Jünglings fehlt nach dem Verfasser jeder Anhaltspunkt, während für das Gegenteil genügend Beweise vorliegen. Ob Scheel mit der Darstellung der ‚Katastrophe', d. h. des Hergangs beim Eintritt des Studenten ins Kloster — den er als einen plötzlichen, nicht längst geplanten auffaßt — durchdringen wird, bleibt abzuwarten. Wiederum macht die Ruhe des echten Historikers, mit welcher im Anschluß an die Ordenskonstitutionen das Leben im

* Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation, I: Auf der Schule und Universität; II: Im Kloster. Tübingen. Mohr 1916/17.

** Die etwas gereizte Rezension Knöpflers in der Theol. Revue 1917, Sp. 289 ff. beruht mehrfach auf Mißverständnissen.

Kloster geschildert und den alten Schauermären ein Ende gemacht wird, sowie die objektive Darstellung des spätmittelalterlichen Studienwesens den besten Eindruck. Auch die dogmenhistorischen Ausführungen befleißen sich einer erfreulichen Objektivität. Ebenso wird die innere Entwicklung des künftigen Reformators mit kritischer Nüchternheit nach den Quellen dargelegt, wobei z. B. das panegyrische Phantasiegebilde einer mehr poetisch als methodisch verfahrenden Lutherverehrerin die nötige Beleuchtung erfährt. ‚Erstaunlich bleibt nur, daß Kirchenhistoriker unserer Tage das Buch J. v. Dorneths rühmen konnten‘ (II, 345). Es waren gewiß nur protestantische, und daß manche derselben starken Tabak ertragen können — auch sonst ernste Forscher —, wo es die Verherrlichung Luthers gilt, wurde von Katholiken schon oftmals, bald mit Spott und Ärger, bald mit Bedauern festgestellt. Ich halte es für das Epochemachende an Scheels Buch, daß er, unbeirrt durch lutherverhimmelnde und lutherverdammende Stimmen, den Weg streng quellenmäßiger Forschung geht und uns so eine Lutherbiographie geschaffen hat, die auch von Katholiken nicht nur mit Nutzen, sondern zugleich mit Befriedigung, ohne beständigen Ärger über blinde Voreingenommenheit, gelesen werden kann. Unter diesen Umständen ist es eine freudige Botschaft, die der Verfasser in der Vorrede zum zweiten Bande bringt, daß er das ursprünglich nur auf die beiden vorliegenden Bände geplante Werk fortsetzen wolle, indem er ‚in einem dritten Bande der Entwicklung Luthers von der Reformation zum Protestantismus sich zuwendet, um in einem vierten und letzten Bande das Lebensende zu schildern‘. Wenn er, woran kaum zu zweifeln ist, auch bei diesen noch zu erwartenden Bänden seiner unbestechlichen Objektivität treu bleibt, kann er die Lutherforschung um ein schönes Stück vorwärts bringen.

Das Buch von Karl Holl,* eine Zusammenstellung von Reden und Aufsätzen, mit denen der angesehene Berliner Kirchenhistoriker bei verschiedenen Anlässen das Verständnis Luthers förderte, wurde mehrfach als das Beste gerühmt, was seit Jahren über Luther erschien. In der Tat haben wir es hier mit einem Forscher zu tun, der nicht nur aus dem Vollen schöpft, der in Luthers Werken, wie in der Geschichte der Theologie, auch der mittelalterlichen, aufs beste bewandert ist, so daß er sogar Denifle und Grisar öfters zu berichtigen weiß, sondern zugleich über ein bewundernswertes Einfühlungsvermögen und ein hervorragendes Geschick zur Systematisierung verfügt. Er vermag zwischen Lehrpunkten des Reformators, zwischen denen man sonst einen Widerspruch finden zu müssen meinte, innere Beziehungen herzustellen und scheinbar weit entlegene Gedankengänge zu verbinden — ein Verfahren, ob dem der überraschte Leser freilich mehr als einmal sich fragt, ob nicht am Ende der umsichtige Schüler da und dort so gefällig ist, dem temperamentvollen, allzu oft dem Augenblick hingegebenen und die Konsequenzen vergessenden Meister aus der Klemme zu helfen. Man denkt doch in manchen Fällen unwillkürlich an jene einfühlungs- und einlegungsstarken Kommentatoren, die in ihrem Autor Feinheiten und Beziehungen entdecken, an die er selbst allem Anschein nach nicht gedacht hat. Wenn Luthers Auffassung immer als die originellste, edelste, höchste, alle Vorgänger einschließlich Augustins weit hinter sich lassende gepriesen wird, wenn ihm, während seine katholischen Gegner oder Kritiker etwas ‚vergessen‘ und übersehen, eine solche Schwäche niemals nachgesagt werden kann, wenn bei ihm alle einzelnen Gedanken aufs beste zusammenstimmen, so daß auch Protestanten, die Luther nicht als Systematiker

* Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band I: Luther. Tübingen, Mohr 1921.

gelten lassen wollen, zurechtgewiesen werden, da, meine ich, sei Fiedlers Beiwort „ermüdend“ an der rechten Stelle. Ob etwas weniger nicht mehr gewesen wäre? Wenn die Ethik Luthers in der Theorie so hoch steht, dann ist z. B die Nachgiebigkeit gegen die angeborene Heftigkeit, dieser völlige Mangel an Selbstbeherrschung umso augenfälliger. Ich für meinen Teil bin der Überzeugung, daß, wenn der katholischen Lehre dasselbe Wohlwollen und dieselbe Mühe zu harmonisieren gewidmet worden wäre, das Urteil ziemlich anders gelautet hätte. Man könnte den Hauptunterschied zwischen Holl und dem von ihm bekämpften Denifle geradezu in die Worte fassen: Bei ersterem hat Luther immer recht, bei letzterem immer unrecht. Auch ein Mann von der Besonnenheit und Ruhe Holls muß zu dem Beweise beitragen, daß es eine „voraussetzungslose“ und völlig unbefangene Geschichtschreibung nicht gibt, und wir wollen ihm seine protestantische Überzeugung auch gar nicht verargen, nur möge man einer anderen nicht die Berechtigung und Begründung absprechen. Bei Holl sind ohnedies die allen protestantischen Theologen und Laien mehr oder weniger geläufigen Lobsprüche auf Luther umso leichter hinzunehmen, weil sie, im Gegensatz zu andern Fällen, immer bis ins einzelnste begründet werden. Und auch gerecht denkende Katholiken dürften die aus einer liebevollen und wohlwollenden Vertiefung in Luthers Gedanken- und Gefühlswelt entspringende, zu günstige Beurteilung des Augustiners erträglicher finden als das ab irato eingegebene Verfahren, immer das Ungünstige herauszusuchen und alles im schlimmsten Sinne zu deuten.

An die Festreden, die anläßlich des Lutherjubiläums gehalten wurden, darf man den wissenschaftlichen Maßstab anlegen, soweit sie sich an wissenschaftlich gebildete Hörer wandten. Erfreulicherweise läßt sich sagen, daß die meisten Jubiläumsreden des Lutherjahres auf einen anderen, ruhigeren und weniger polemischen Ton gestimmt waren als die vor hundert Jahren, und die Annahme ist wohl nicht zu optimistisch, daß dies nicht nur dem Krieg bezw. dem Burgfrieden zu danken ist, sondern einem Fortschritt in der geschichtlichen Erkenntnis und — in der Lebensart, wenn auch manche zu dem eingangs mitgeteilten Fiedlerschen Tadel Anlaß gaben. Von den bei Mohr in Tübingen 1917 erschienenen fünf „Reformations-Reden“* sind uns vier zugegangen, denen durchweg jenes Lob gebührt. Die Hollsche ist in den oben besprochenen Sammelband aufgenommen. J. Hallers Rede leidet an dem wesentlichen Mangel der Verkennung des religiösen Faktors bei Luther, indem er aus nicht überzeugenden Gründen die Rechtfertigungslehre ausschalten möchte. Nicht weniger verkehrt ist die von ihm geltend gemachte negative Erklärung, die angebliche Abgelebtheit der katholischen Kirche, die nicht mehr an sich selbst geglaubt hätte, deren Päpste in jener Zeit Rationalisten gewesen wären. Für richtig dagegen halte ich, wenigstens in weitem Umfange, die von anderer Seite mit Unrecht bestrittene Feststellung, daß die Päpste wichtige kirchliche Rechte an einzelne Fürsten (um an ihnen Bundesgenossen gegen Bischöfe zu gewinnen) preisgaben. Sonst finden sich manche treffliche Bemerkungen in der Rede. Ganz im Gegensatz

* Joh. Haller, die Ursachen der Reformation (44 SS.). Karl Holl, Was verstand Luther unter Religion? — Karl Müller, Die großen Gedanken der Reformation und die Gegenwart. — Hans v. Schubert, die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation. — G. Krüger, Der Genius Luthers geht von der Voraussetzung aus, daß die Reformation „gewürdigt werden kann, ohne konfessionelle Empfindlichkeiten aufzustören“, und weiß dieselbe auch in der Ausführung zu bestätigen, ohne daß ihm darum ein Katholik überall zuzustimmen brauchte.

zu Haller sieht K. Müller gerade in Luthers Rechtfertigungslehre den Kern der „großen Gedanken", durch den die Religion aus der Sphäre des Rechts in die der Innerlichkeit, des Ethos versetzt wurde. Damit berührt sich auch der Gedankengang v. Schuberts, der für die Kraft und Wirkung des deutsch-protestantischen Geistes hohe Töne findet — ein Lied, das, in Luthers Bilde zu reden, für unsere Stimme zu hoch wird.

Aus der Sammlung gemeinverständlicher Vorträge (Nr. 83) desselben Verlags haben wir H. Guthes Rede über „Luther und die Bibelforschung" zu erwähnen. Luthers Drängen auf Erlernung der biblischen Sprachen und auf Herausstellung des Wortsinnes werden als besonders wertvoll für die Schrifterklärung bezeichnet. — Der frische, lebendige Vortrag von W. Köhler, „Die deutsche Reformation und die Studenten" (derselben Sammlung Nr. 84) gibt ein anschauliches Bild von der Anhänglichkeit der Wittenberger Studenten an ihren jugendlichen, unternehmenden Lehrer Martin Luther, dem sie auch in trüben Tagen die Treue bewahrten. — M. Rades Vortrag: „Luthers Rechtfertigungsglaube, seine Bedeutung für die 95 Thesen und für uns" (derselben Sammlung Nr. 82) legt den Zusammenhang zwischen den Thesen und der (schon fertigen) Rechtfertigungslehre einleuchtend und anregend dar. Die Schwächen der Brücke zwischen letzterer und dem modernen Protestantismus kann er sich selbst nicht ganz verhehlen. — Ansprechende, an die katholische Vergangenheit erinnernde Gedanken Luthers vermittelt derselbe Verfasser in einem auch für Katholiken erbaulichen Vortrag vor den „Freunden der Dorfkirche" zu Marburg über „Luther und die communio sanctorum" (Berlin 1917, Deutsche Landbuchhandlung). — R. Wolff, „Studien zu Luthers Weltanschauung" (München 1920, Oldenbourg), verficht die bekannte These von E. Troeltsch, dem die Schrift gewidmet ist, daß Luther noch ganz im Mittelalter stecke und die Neuzeit erst mit der Aufklärung beginne. Der Verfasser verfügt über Geist und Wissen, seine Arbeit leidet aber mehrfach an Unklarheit und Widersprüchen.

Unter den Lutherforschern der Gegenwart nimmt eine ganz eigenartige Stellung ein der aus der katholischen Kirche und dem Dominikanerorden zum Protestantismus übergetretene Alphons Viktor Müller, dessen Lieblingsziel es seit Jahren ist, den Zusammenhang Luthers mit der katholischen Vergangenheit zu erweisen. Von Protestanten, die ihres Reformators Originalität behaupten möchten, wie von Katholiken, denen eine Duldung „lutherischer" Lehren seitens der Kirche vor Luther unmöglich dünkt, gleicherweise bekämpft, setzt er seine Bemühungen unentwegt fort. Meines Erachtens kann auch der strengste Katholik zugestehen, daß Lehren, die im Munde des Wittenberger Augustiners als anstößig empfunden und verurteilt wurden, sich in mehr oder weniger keimhaftem oder ausgebildetem Stadium bei früheren Lehrern fanden, ohne beanstandet zu werden. Duo si faciunt idem, non est idem; es kommt sehr viel auf das Drum und Dran, auf die Art, den Zusammenhang an, in dem eine Lehre vorgetragen wird, auf die Folgerungen, die der Vortragende selbst, seine Anhänger oder Gegner daraus ziehen. Ich habe schon früher betont, daß Müllers Arbeit über „Luthers theologische Quellen" (Gießen 1913) nicht so überlegen und summarisch abgetan werden könne, wie man gelegentlich meinte, und daß namentlich die (von ihm nicht benützten) Protokolle der Trienter Konzilsverhandlungen über Gnade und Rechtfertigung Wasser auf seine Mühle liefern. Inzwischen hat der Unermüdliche drei weitere Augustiner als Vorläufer der lutherischen Rechtfertigungslehre namhaft gemacht: Agostino Favaroni, Ordensgeneral der Augustiner und Erzbischof von Nazareth († 1443),

Jakob Perez von Valencia, (Titular-)Bischof von Chrysopolis († 1490), und Simon Fidati von Cascia.* Ferner sucht derselbe Verfasser eine weitgehende Abhängigkeit Luthers von Tauler nachzuweisen** und schließlich hat er, durch vielseitigen Widerspruch gereizt, in etwas erregter und selbstbewußter Sprache (‚da der Verfasser denselben Bildungsgang als Mönch und Theologe durchlaufen hat wie Luther, und zwar in einem Orden, dessen Konstitutionen und Observanzen die allergrößte Ähnlichkeit mit denjenigen von Luthers Orden haben, glaubt er . . . diese (früheste) Entwicklungsperiode Luthers in einem ganz neuen Lichte darstellen . . . zu können‘, nachdem frühere Arbeiten, ‚leider nicht mit der erforderlichen Sachkenntnis, sei es auf dem Gebiete der Scholastik, sei es auf demjenigen des Monachismus und der katholischen Psyche‘, erfolgt waren), ‚Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis neu untersucht‘.*** Es ist hier unmöglich, auf den Streit näher einzugehen. Was das Verhältnis zu Tauler betrifft, sei nur angedeutet, daß Müller Luthers Abhängigkeit in zu weitem Umfange behauptet. In dem letztgenannten Buche wird er in vielen Einzelheiten recht behalten, womit aber Scheels Stellung im Ganzen nicht erschüttert ist. Bezüglich des Augustinismus aber, der im späteren Mittelalter besonders im Orden der Augustinereremiten zutage tritt, mag Müller außer den angeführten Trienter Protokollen K. Werners Buch ‚Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters‘ (Wien 1883) und G. Buschbells ‚Reformation und Inquisition in Italien‘ (Paderborn 1910) gründlich ausnützen. Thomas von Bradwardina, der ‚die gesamte Theologie seines Zeitalters des Pelagianismus anklagte‘, dürfte vieles bieten.† Aber auch abgesehen von den Augustinern gilt der von Harnack zitierte Satz A. Ritschls: ‚Es ist eine falsche Ansicht, daß der lateinische Katholizismus des Mittelalters in der Pflege der Werkgerechtigkeit und Verdienstlichkeit aufgehe,‘ wozu Harnack beifügt: ‚Flacius und Chemnitz haben mit Recht Zeugnisse für die evangelische Rechtfertigungslehre aus dem Mittelalter gesucht und gesammelt, und wie einst Augustin mit Grund erklären konnte, daß seine Gnadenlehre ihre Tradition in den Gebeten der Kirche habe, so konnte auch Chemnitz mit Recht schreiben, daß die evangelische Hauptlehre Zeugnisse aus den älteren Zeiten aufweisen könne.‘

Zu guter Letzt dürften wir uns eines Werkes freuen, das künftig zum unentbehrlichen Rüstzeug des Reformationshistorikers gehören wird, die längst ersehnte ‚Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte‘, eine Fortsetzung von Wattenbachs und Lorenz' ‚Geschichtsquellen‘. Die ungewöhnlichen Schwierigkeiten des Unternehmens haben es bisher nicht zustandekommen lassen. Nun hat der Geschichtslehrer der Freiburger Hochschule, Prof. Dr. Gustav Wolf, uns das Buch beschert.†† Durch mehrfache Einzelarbeit und seine ‚Einführung in das Studium der neueren Geschichte‘ war der Verfasser hervorragend befähigt für das schwierige Werk, und die Erwartungen sind nicht getäuscht worden. Wolfs Buch

* Die erste Arbeit erschien Bilychnis (Rivista mensile di Studi Religiosi, Rom) 1914 (13 SS. 4°; die zweite ebendort 1920 (13 SS.), die dritte als N. 2 der Quaderni (Beihefte) di Bilychnis 1921: „Una fonte ignota del sistema di Lutero (il beato Fidati da Cascia e la sua teologia)“.

** Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht. Bern, Wyß 1918. 168 SS. 8°.

*** Gotha, Perthes, 1920. X u. 140 SS. 8°.

† Vgl. außerdem Ehrle im Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. d. MA. V, 603 ff.

†† 3 Bände, Gotha, Perthes, 1915/22.

ist das Ergebnis einer ungeheuren Arbeitskraft, einer rastlosen Vertiefung in den fast unendlich scheinenden Stoff und einer souveränen Übersicht über das Ganze. Eine der rühmenswertesten Unparteilichkeit (vgl. S. 31 ff. das gerechte, verständige Urteil über J. Janssen) sich befleißende Einleitung über die ‚Epochen der Reformationsgeschichtschreibung‘ geht voran. Hierauf behandelt das erste Buch die Vorreformation — sie wird mit Recht hereingezogen —, während das Ende nach unten aufs Jahr 1550 (ungefähr) angesetzt wird. Eine Inhaltsangabe vermöchte nicht entfernt von der ungewöhnlichen Reichhaltigkeit des Buches einen Begriff zu geben. Je länger man sich mit demselben beschäftigt, umsomehr wundert man sich nicht nur über die seltene Belesenheit des Verfassers, sondern auch über sein sachkundiges, gerechtes Urteil, das durch auseinandergehende und sich widersprechende Stimmen sich nicht beirren läßt. Nicht selten ist auch zu Rezensionen, deren wichtigste zumeist verzeichnet werden, Stellung genommen. Nicht nur alle Lutherbiographien, sondern sogar Lebensbeschreibungen von Lutherbiographen und gar Rezensionen von solchen (so II, 2, 289 von Kolde), werden gebucht. Daß der eine diesen, der andere einen anderen, jenem widersprechenden Wunsch hat, ist bei einem solchen Werke selbstverständlich, aber kein Fehler an ihm. Als erster Wurf in einer so umfassenden, schwierigen Aufgabe ist das mühsame Buch doppelt aller Anerkennung wert.*

Überblickt man alle diese Arbeiten, die doch nur einen geringen Teil dessen darstellen, was die letzten Jahre uns zur Lutherforschung gebracht haben, so ist das Urteil berechtigt, daß die Reformationsgeschichtschreibung Fortschritte aufweist, wie vielleicht keine andere Epoche sich ihrer rühmen darf, und daß die Hilfsmittel des Gelehrten gerade für diese Zeit außerordentlich bereichert wurden. Und doch sind wir, wie wiederum schon die wenigen von uns gekennzeichneten Erscheinungen zeigen, von einem einheitlichen Lutherbilde noch weit entfernt. Nicht nur katholische und protestantische Auffassung des Reformators stehen sich schroff gegenüber; innerhalb des Protestantismus selbst bestehen scharfe Gegensätze in der Beurteilung seines Stifters — welcher Unterschied zwischen Fiebler und Holl oder irgend einem der Festredner! Gleichwohl darf die Hoffnung nicht aufgegeben werden, daß wenigstens über die Tatsachen, wenn auch nicht über deren Beurteilung noch einmal bis zu einem gewissen Grade Übereinstimmung erzielt werden wird.

Walther Köhler, der biedere und maßvolle, hat neulich über ‚Das katholische Lutherbild der Gegenwart‘ einen Vortrag veröffentlicht,** worin er seine und seiner Glaubensgenossen teilweise nur zu berechtigte Klagen über die Behandlung Luthers durch katholische Darsteller ausschüttet, dann aber doch einen froheren Ausblick für die Zukunft eröffnet. Er bekennt rückhaltlos: ‚So steht es nicht, daß nun die Katholiken zu uns kommen und unser Lutherbild annehmen müßten. Wir haben auch unsererseits ihnen entgegenzugehen‘ (S. 39). Und dieses Entgegenkommen bestimmt er sehr richtig dahin: ‚Der Protestantismus darf die Wahrheit nicht gepachtet haben wollen; die Wahrheit ist immer eine Aufgabe, und sie am richtigen Orte zu finden, ist die Lebenskunst der Wahrheit. Als ehrliche Christen finden wir sie aber auch am katholischen Lutherbild.‘ Es wird hingewiesen auf die sehr notwendigen Ergänzungen, die von Janssen, Denifle

* Als Anfang einer Fortsetzung desselben sind die zwei Aufsätze: ‚Die Literatur über das Konzil zu Trient bis 1800 bzw. seit 1800‘ (Deutsche Geschichtsblätter 18. u. 19. Band, 1917/18) zu nennen. Sie weisen dieselben Vorzüge auf wie das große Werk.

** Verlag Seldwyla, Bern, 1922 (60 SS. 8°).

und Grisar zum protestantischen Lutherbild beigesteuert wurden, auf die unleugbaren, auch von Protestanten endlich zuzugestehenden Schwächen in der Lehre und Person des Reformators und seines Anhangs. ‚Es geht nicht an, alles uns heute als rückständig Anmutende auf das Mittelalter abzuladen und nur das „Moderne" als reformatorisch auszugeben' (S. 45). Ein so solipsistischer Protestantismus, der z. B. meint, sogar ein objektives Lebensbild des ‚bisher arg verkannten Kaietan' ‚dürfte bei der selbständigen Entwicklung seiner Theologie in der Zeit nach 1519 nur von einem protestantischen Gelehrten zu erwarten sein',* — natürlich weil katholische zu dumm oder zu parteiisch sind, — solch beschränkter Hochmut ist der schlimmste Feind der Wahrheit und der Verständigung. Nur an einem solchen Baume konnte auch die Frucht jener genialen Naivetät gedeihen, die ‚dem deutschen Adel', den seine Interessen an der katholischen Kirche festhielten, ‚von allen Ständen die Hauptschuld an der konfessionellen Zersplitterung Deutschlands' zuschiebt** — Luther ist natürlich an solcher Zersplitterung völlig unschuldig! Ist es nicht natürlich, daß solch blinde Parteilichkeit wiederum nur Einseitigkeit erzeugt? Solchem Protestantismus eines Kalkoff gegenüber, der nicht erst von 1918 und 1919 ist, war der eines Kalthoff nötig, der 1904 die bittere Wahrheit aussprach: ‚Ein gut Stück Größenwahn steckt in unseren protestantischen Kirchen, ja das Reformationsfest scheint gerade dazu ausersehen, daß an ihm dieser Wahn seine jährliche Orgie feiert. Was soll der Protestantismus nicht alles der Welt gebracht haben! Völkerfreiheit und Völkerwohlstand, moderne Wissenschaft und Technik, das alles wird gelegentlich als eine Frucht am Baume protestantischen Lebens bezeichnet, und unlängst las ich, wie ein deutscher Professor in allem Ernste unsere ganze heutige Kultur auf Luther zurückführte.' Solche ‚Wissenschaft' hat allen Grund, sich das Gewissen zu erforschen. Dann könnte vieles besser werden.

‚Und die Katholiken?' fragt Köhler. Wenn Denifle meinte, ‚eine Verständigung mit den Protestanten sei so lange nicht möglich, als sie nicht zu einer richtigen Auffassung der katholischen Lehre gelangen', so erwidert Köhler m. E. mit Recht, das gelte auch umgekehrt von einer Verständigung mit den Katholiken. Aber die Glaubensdifferenz lasse eine Einigung hierüber nicht zustandekommen. Wohl aber eine relative Annäherung. Köhler weist hin auf die zahlreichen Gebiete der Reformationsgeschichte, wo jener Unterschied sich nicht geltend mache, und auf denen schon bisher Katholiken mit Protestanten friedlich zusammen arbeiteten, ferner auf das Corpus Catholicorum, an dem auch Protestanten mitwirken, auf die paritätisch zusammengesetzte Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation. Anknüpfend an mein hier ausgesprochenes Wort, es bleibe die Aufgabe des Psychologen und Historikers, subjektiv Luther zu verstehen, und da könne auch der Katholik noch vieles tun, ohne sich das geringste zu vergeben, kommt Köhler zu sprechen auf den ‚ausgerechnet zum Reformationsjubiläum 1917' im ‚Hochland' erschienenen, ‚mit Recht vielbemerkten Aufsatz des Bamberger (lies: Regensburger) Domdekans F. X. Kiefl „Martin Luthers religiöse Psyche"'.*** Dieser habe jenes Programm, Luther subjektiv zu verstehen, ‚das nach den Leistungen von Denifle und Grisar wie eine phantastische Träumerei anmuten mußte,' verwirklicht. Er werde den religiösen Gedanken Luthers gerecht. Mit Genug-

* P. Kalkoff im Archiv für Reformationsgesch. XVI (1919), 141.
** Derselbe ebendort XV (1918), 37.
*** Hochland XV, 1 (Okt. 1917), S. 7–28.

tunng verzeichnet Köhler, wie Kiefl sogar zu Luthers radikaler Leugnung der menschlichen Freiheit und seiner daraus entwickelten Erbsündenlehre findet: ‚Auch hier ist der Ausgangspunkt, wie wir gerade der modernen Entwicklung gegenüber freudig anerkennen müssen, ein wahrhaft religiöser, nämlich ein tiefes Gefühl der menschlichen Sündhaftigkeit und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschengeschlechts.' Nach einer weiteren Anführung aus der Kundgebung des katholischen Theologen urteilt der protestantische Kirchenhistoriker: ‚Das ist wohl das Äußerste an Anerkennung Luthers, das katholischerseits möglich ist', und freut sich: ‚Gerade der Ursprung des Verständigungswillens auf katholischer Seite zeigt einen erfolgreichen Weg', den er im Anschluß an Kiefls weitere, ‚unter dem harten Druck vaterländischer Not und unter der Pflicht vaterländischer Einheit' geschriebene Worte bestimmt: ‚Es kommt die Zeit, da alle Vertreter des Gottesgedankens zu einem heiligen Bündnis gegen die Anarchie des Gedankens und der Sitte werden zusammentreten müssen.' Gegen diese Anarchie gelte es kulturelle und religiöse Interessen zu schützen. Nicht etwa, so versteht Köhler jene Worte richtig, eine gewisse politische Taktik, etwa ein Wahlbündnis, wolle damit empfohlen sein, sondern ‚wir müssen tiefer greifen': vaterländisches Gemeinschaftsbewußtsein; man habe Wichtigeres zu tun, als sich zu zanken über Luther und Luthertum. Möchte dieser Gedanke recht vielen in Kopf und Herz eingehen!

Vom Herausgeber dieser Zeitschrift wird mir der Gedanke nahegelegt, den ich gern annehme: ‚Ich meine, es sei noch tiefer zu greifen. Das tiefste und ausschlaggebende Motiv für die Achtung des Gegners ist doch gerade unser katholischer Glaube und unsere katholische Liebe.' Das meine auch ich. Kiefl fragt einmal in dem angeführten Aufsatz: ‚Wer wollte leugnen, daß die Sprache eines Harnack und anderer und ihre wissenschaftlichen Sympathien für die Einrichtungen und Verdienste der katholischen Kirche unser deutsches Vaterland dem konfessionellen Frieden unendlich näher gebracht haben als die ältere orthodoxe Polemik, die im Katholizismus nur Babylon und Antichrist erblickte?' Wenn aber einsichtige Protestanten über die Umgangssprache des 16. und 17. Jahrhunderts hinausgekommen sind, dann sollte um so weniger auf katholischer Seite der Ton, wie er im späteren Mittelalter in den Streitigkeiten zwischen Thomisten und Skotisten über die Gnade oder die Unbefleckte Empfängnis zum Ärgernis der Laien gebräuchlich war, geschweige der eines Weißlinger gegen Luther und den Protestantismus vernommen werden. Man sollte meinen, daß z. B. die schimpfende Sprache Denifles und die Neigung, immer die ungünstigste Deutung eines Lutherwortes anzunehmen, ohne sich um eine harmlosere ernstlich zu bemühen, nicht eben christlich sei. Solches Auftreten vermag weder katholische Gläubigkeit noch Sittlichkeit in ein günstiges Licht zu setzen. Ein wirkliches Christentum, und wir vermögen uns nicht nur zu ertragen, sondern sogar zu lieben, und es ist der Religion wie dem Vaterlande in gleicher Weise gedient. ‚Die Religion Jesu Christi, des ewigen Friedensfürsten' — sagt Kiefl a. a. O. — ‚darf nicht mehr dazu dienen, uns im Heiligtum unseres vaterländischen Empfindens zu entzweien.'

Rundschau

Geschichte

Geist und Staat. Unter diesem Titel faßt Willi Andreas* sechs Essays, historische Porträts, zusammen, die die geistige und staatliche Entwicklung von der Renaissance bis zum neunzehnten Jahrhundert umspannen. Die Kunst des historischen Essays hat eine gewichtige Ahnenreihe, die mit Ranke zunächst im Wortsinne des ‚Versuchs' anhebt. Aber Rankes ‚Versuche' sind weit mehr: objektiv gestaltete Schau der Dinge in stärkster Vergeistigung und Konzentrierung. Da ragen seine ‚Großen Mächte' als wirkliches Kunstwerk in der Knappheit ihrer Linienführung und der feinen Abtönung, doch ruhig, die Persönlichkeit voll hinter das Sachliche zurückdrängend, in vornehmer Kühle. Ungebändigtes Temperament, sprühender Geist und fast verwirrender Farbenreichtum kennzeichnen den Essay Heinrich von Treitschkes. Da ist er impressionistische Gestaltung allerpersönlichsten Erlebens der Historie, das Erlösung sucht vom Stofflichen. Der Essay Treitschkes ist persönlichste Geschichtschreibung, wie sie ihm in der fortlaufenden und zusammenfassenden Darstellung größerer Geschichtsepochen nicht möglich wurde, da in ihr das persönliche Erlebniselement naturgemäß eine Zurückdrängung erfuhr. Sybels nüchterner Art glückte der historische Essay im Sinne künstlerischer Stoffgestaltung nur wenig. Sehr feine Stücke finden sich dagegen unter den Aufsätzen Hermann Baumgartens. Ein unbestrittener Meister der Kunst des historischen Essays unter der älteren Generation, steht Franz Xaver Kraus da: höchst kultivierte, leichtflüssige Essays mit einer Fülle von Aspekten, Persönlichkeitsbilder vollendetster Art, wie etwa sein ‚August Reichensperger' oder ‚Rosmini'. Und doch ist eigentlich erst von der Generation nach Treitschke und Kraus im historischen Essay bewußt die Synthese von künstlerischer Gestaltung und wissenschaftlicher Arbeit vollzogen worden. Freilich, die eigentliche Forschungsarbeit bleibt dabei unsichtbar, aber sie hat die Basis zu bilden. Was Erich Marcks für den Historiker überhaupt verlangt, das gilt in schärfster Zuspitzung für den historischen Essay: ein Tropfen Künstlerblut. Künstlerisches Gestaltungsvermögen zeichnet den Marcksschen Essay in höchstem Maße aus, sei es nun ein zusammenfassendes Bild einer Zeit wie sein ‚1848', seien es Porträts wie sein ‚Philipp II.' oder die Meisterung ideengeschichtlicher Zusammenhänge wie ‚Goethe und Bismarck'. Eine reiche Farbenpalette zur Charakterisierung und Abtönung bis in die feinsten Nuancen steht ihm zu Gebote und eine ungewöhnliche Kraft lebendiger und konzentrierter Anschauung, die bei aller Zusammendrängung nie die Fülle historischen Lebens und Geschehens vergewaltigt und sterilisiert. Neben Marcks stehen, nach Temperament verschieden, im künstlerischen Willen aber auf der gleichen Linie, Meinecke und Oncken. In ihre Reihe tritt nun Andreas, in dessen historischen Porträts verschiedenartige Elemente zu harmonischer Wirkung zusammenfließen. Neben Rankeschem Objektivitätsstreben spürt man Treitschkesche Wärme, und in seinen Charakteristiken leuchtet die ganze Farbenfülle Marcksscher Diktion und Ausdrucksfähigkeit.

Die bewußte Pflege des historischen Essays als eigene, selbstberechtigte Gattung durch die nachtreitschkesche Historikergeneration offenbart erst sein Wesen. Er ward Schaffensform einer Generation, die Gegenwartsfragestellungen oder Fragestellungen der jüngsten Vergangenheit an die Historie heranzubringen liebte, deren ästhe-

* Oldenbourg München 1922.

tisches Bedürfnis volle künstlerische Abrundung und geistige Durchdringung, Auflösung des Stoffes in der künstlerischen Form verlangte. Andererseits war er auch der Versuch, aus der erdrückenden Überfülle der Spezialarbeiten sich zu retten zu einer zusammenfassenden Überschau, die auch in Einzelerscheinungen die allgemeine Entwicklung widerspiegeln sollte. Und in der Kunst, im eng umgrenzten Einzelleben die Stimmungen und Strömungen einer ganzen Epoche hervortreten zu lassen, liegt die Hauptstärke der historischen Porträts von Willi Andreas. Neben dem Individuellen, das in seiner Irrationalität erlebt und gestaltet ist, steht stets scharf herausgehoben das Typische, klar begrifflich erfaßt. Auf der Folie der Geistigkeit der Zeit hebt sich das Porträt ab, bei allem Farbenreichtum mit klaren, bestimmten Strichen gezeichnet.

Ein Bild der ausklingenden Renaissance in Italien entwirft Andreas in Baldasare Castiglione, dem Verfasser des ‚Cortegiano'. Eine andere Lebensstimmung gegenüber der Hochrenaissance mit ihrem schrankenlosen, fast ins Übermenschliche gesteigerten Individualismus: der Wille zum Typischen, zum mit Bewußtheit geformten Schönen, das Streben nach harmonischer Vollkommenheit durch Bändigung alles Leidenschaftlichen und Erregten, das klassische Ideal. Und neben ihn stellt Andreas das Bild Bacons, die Renaissance im Norden Europas. Gerade die Zuspitzung auf einen bestimmten Sehwinkel, die Auswahl einer bestimmten Perspektive: Bacon als Staatsmann, läßt erst voll und scharf seine Züge hervortreten. Machtverlangen, reine Diesseitigkeit sind die Grundzüge des neuen Lebensgefühls. Wissenschaft dient Bacon nur wieder zur Beherrschung und Machtförderung, sie ist nicht Selbstzweck. Und selbst seine politische Utopie, die ‚Nova Atlantis', weist erstaunlich englische, realpolitische Züge auf. Es ist der besondere Vorzug des Essays, daß er die Behandlung einer Frage unter einer ganz bestimmten, dominierenden Fragestellung ermöglicht. Dieser Vorzug trat bereits beim Baconporträt Andreas' ans Licht. Noch stärker kommt er im ‚Pater Joseph' zur Geltung. Pater Joseph: der Kapuziner, Gründer und Leiter eines Frauenordens, der Schildträger einer skrupellosen imperialistischen Politik, das unbedingte und willige Werkzeug Richelieus. Das führt tief hinein in den gegenreformatorischen Geist und in die Psyche des französischen Katholizismus, die auch uns wieder zum Problem geworden ist. Im Zentrum der Persönlichkeit Pater Josephs steht das Religiöse in seiner auf Aktivität drängenden gegenreformatorischen Prägung wie bei Loyola. Seine Frömmigkeit trägt stark mystische Züge, aber nicht die einer kontemplativen, passivistischen. Sie drängt ins Politische und entfaltet dort schließlich alle ihre Energien. Im Hintergrund steht bei Pater Joseph immer der nie aufgegebene Gedanke eines Kreuzzuges der katholischen Christenheit. Aber dieser Kreuzzug erscheint nur unter der französischen Leitung möglich; wer also Frankreichs Feind ist, ist der Kirche Feind. So vereinen sich in ihm national-egoistische Interessenpolitik und Religiosität. Die Zeit, da der Staat das gesamte Dasein umfaßte, schöpferische Arbeit auf allen Lebensgebieten leistete in scharfer Anspannung und Konzentration aller Kräfte, die Zeit des Absolutismus, bildet den Hintergrund für das Bild Maria Theresias. Ihre Politik würdigt Andreas feinsinnig in behutsamem Abwägen der durch die Besonderheit des österreichischen Staates und seiner historischen Entwicklung bedingten Notwendigkeiten. Er markiert die absolutistischen Züge und die Symptome der Aufklärung im politischen Wirken der Kaiserin, insbesondere in feiner Analyse ihrer innerpolitischen Reformtätigkeit. Die von ihr zumeist inaugurierte und vorwärts gebrachte Reformgesetzgebung würdigt Andreas als geschlossenes Ganzes. Auch

Josephs II. Reformtätigkeit liegt innerhalb dieses Gedankenbereichs, doch er überhastete alles und es fehlte ihm der geschichtliche Sinn der Mutter; so scheitert er schließlich an seinem radikalen Rationalismus. Mitten in den politischen Problemen des neunzehnten Jahrhunderts stehen die beiden Aufsätze: ‚Marwitz und der Staat Friedrichs des Großen' und ‚Der junge Engels'. Im Staate Friedrichs des Großen wuchs Marwitz heran; das persönliche Treueverhältnis des preußischen Adels zum Monarchen war sein Ideal. Er verkannte die Eigenart des absolutistischen friederizianischen Staates, dessen Wesen Zentralisierung und Nivellierung war, Auflösung der alten sozialen Organisation. Neben den verletzten wirtschaftlichen Interessen reagiert in diesem altmärkischen Junker im Kampf gegen die Stein-Hardenbergische Reformgesetzgebung ebensosehr das Bedürfnis nach persönlich-menschlicher Bindung gegen die Entpersönlichung und Versachlichung des staatlichen Lebens. Der Staat war für Marwitz etwas Lebendiges, Konkretes, kein juristischer Begriff. Seine ständische Opposition bleibt getragen von staatlichem Verantwortungsgefühl, er sieht die tragenden Kräfte staatlichen Lebens von der Reform bedroht. Marwitz ragt als gewaltige Figur in der Ahnenreihe des deutschen Konservativismus. Aus einer ganz anderen Schicht kommt Engels, aus der scharfen Luft einer beginnenden Industrialisierung, die erfüllt ist von sozialem Kampf und wirtschaftlichen Nöten. Von rascher Auffassungsgabe, prägsam, allen Einflüssen offen, temperamentvoll, steht der junge Engels in einer Zeit, da unsere klassische Bildung mit den realistischen Mächten der werdenden Industrie sich auseinandersetzte. Aufs stärkste wirkte auf ihn die Begegnung mit der geistigen Großmacht der ersten Jahrhunderthälfte: Hegel. Ein Aufenthalt in England, die dort gewonnene Einsicht lassen ihn vollends die Grundelemente seiner späteren Lehre vorbilden: Klassenkampf und Revolutionstheorie. Dann verband er sich mit Marx. Der beiden Schaffen ist unlöslich verknüpft. Sie erst geben dem Sozialismus die für eine Massenbewegung nötige Basis in ihrer ökonomischen und geschichtsphilosophischen Theorie. Das mit feiner Einfühlung gezeichnete Bild von Engels, grundiert durch die sozialen und geistigen Strömungen um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, rundet und schließt die historische Porträtreihe von Andreas ab.

Dr. Clemens Bauer.

Philosophie

Weltanschauungsfragen. Wissenschaftlich ist der materialistische Monismus längst widerlegt. Aber noch immer predigen seine Apostel in Volksversammlungen und benützen das wiederauflebende metaphysische Bedürfnis, die wiedererwachende Sehnsucht nach Religion zur Verbreitung ihres Religionsersatzes. Auch hier ist die beste Abwehr der Angriff: Mitwirken am Aufbau echt religiösen Lebens. Doch auch die Kritik darf nicht fehlen. Was für die Wissenschaftler und wirklich Gebildeten fast selbstverständlich geworden ist, gilt es nun, den Massen, denen eine ‚populärwissenschaftliche' Literatur den Glauben an die Allmacht der ‚Wissenschaft' und an allerhand naturwissenschaftliche Hypothesen beigebracht hat, in einer für sie verständlichen und überzeugenden Form vorzutragen. Durch jene Pseudowissenschaft sind sie nun einmal rationalisiert; die irrationalistische Schwärmerei weiter ‚gebildeter' Kreise wird sie nicht aus ihren Irrtümern herausreißen können. Sie brauchen solidere Kost. Der wissenschaftlich begründete Kampf gegen die ‚Weltanschauung der Halbgebildeten' — wie Oscar A. H. Schmitz den Monismus treffend nannte — darf nicht ermüden, trotzdem die Sache für den Wissenschaft-

ler selbst längst abgetan erscheint, um der seelischen Not und Leere jener Massen willen. Aber er muß mit feinem Takt geführt werden, ohne aufdringliche apologetische Tendenz, lediglich an das starke Bedürfnis nach Belehrung anknüpfend. In dieser wirksamen Art packt Wilhelm Koppelmann die Sache an, der in seinem Büchlein ‚Weltanschauungsfragen, Grundlinien einer Lebensphilosophie‘ (Berlin 1920, Reuther & Reichard) versucht, in allgemeinverständlicher Form die Frage zu beantworten: ‚Ist der religiöse Glaube vereinbar mit moderner Wissenschaft?‘ Mit einer der Faßlichkeit der materialistischen Plattheiten ebenbürtigen Klarheit, in ständiger Fühlung mit der Naturwissenschaft, legt er dar, daß deren Hauptlehren — Deszendenztheorie und kopernikanisches Weltsystem z. B. nicht ausgenommen — nur hypothetische und ‚theoretische‘ Geltung haben und im Verlauf der Forschung jederzeit durch brauchbarere Hypothesen ersetzt werden können; daß sie in ihrem ‚anthropomorphen‘ Charakter nur dem Zweck der praktischen Naturbeherrschung dienen und daher keine absolute Erkenntnis liefern. Deshalb kann auch die Naturwissenschaft auf alle letzten Fragen, wie die nach Wesen und Ursprung der Welt und des Lebens oder nach der Art und Weise, wie unser Wille den Leib bewegt, keine Antwort geben. Diese Ausführungen behalten ihre Gültigkeit auch losgelöst von der kantisch-idealistischen Erkenntnistheorie Koppelmanns, welche ihn veranlaßt, selbst der Mathematik und dem Kausalprinzip anthropomorphen Charakter zuzuschreiben und die Philosophie nicht als Wissenschaft vom Sein, sondern nur als Wissenschaft von den Normen gelten zu lassen, eine Auffassung, die philosophisch nicht haltbar ist, da jede Norm wesensmäßig ein Sein, auf dem ihre Gültigkeit beruht, voraussetzt. Ganz im Einklang hiermit gibt er auch in der Ethik der formalen vor der materialen den Vorzug, wenn er auch immerhin diese überhaupt anerkennt und auch den kantischen Rigorismus ablehnt. Seine Widerlegung des Utilitarismus und Sozialeudämonismus sowie sein Eintreten für die absolute Gültigkeit ethischer Normen — auch in der Politik* — ist wiederum zur Abwehr des Materialismus wichtig. Die Bestimmung des Menschen liegt nach Koppelmann im ‚Ideal des „höchsten Guts", das ist eines Zustandes vernünftiger Wesen, in dem auf der Basis höchster Sittlichkeit höchstes Glück erblüht‘. Auf natürliche Weise und aus eigener Kraft kann der Mensch dieses Ziel niemals erlangen, son- sondern nur mit Hilfe eines persönlichen, göttlichen Weltlenkers. ‚Daß . . . der Mensch ohne Religion ganz auf sich selbst gestellt . . . innere Harmonie und Befriedigung erlangen könne, das ist einfach nicht wahr.‘ ‚Wie der Zweifel an der Möglichkeit einer göttlichen Weltregierung im Grunde aus dem Vorurteil entspringt, daß die empirische Wirklichkeit mit ihren Gesetzen einen absoluten Charakter trage, so wurzeln auch einige andere noch weiter verbreitete Zweifel in dem Kleben an einer rein diesseitigen Betrachtung der Dinge.‘ Es ist das Problem des Leides, zu dem der Verfasser manches Treffende zu sagen weiß, auf die solidarische Mitverantwortlichkeit aller hinweisend, sowie darauf, ‚daß es sich . . . in weitem Maße um von den Menschen selbst geschaffenes Elend handelt‘, und auf die Mehrdeutigkeit des Wortes ‚Glück‘. Meist meine man dies nur ‚im Sinne irdischen Wohlergehens. Versteht man unter Glück etwas anderes, Höheres . . ., so wird man es schwerlich beim Kriegsspekulanten und Lebens-

* Vergl. auch: Koppelmann. ‚Einführung in die Politik. Theoretische Grundlegung für die Aufgaben der Praxis‘ (Bonn 1920, Kurt Schroeder) — ein Buch, das allerdings weit abstrakter und formalistischer ist als die ‚Weltanschauungsfragen‘, weshalb der sitliche Wille, der es erfüllt, nicht recht wirksam wird.

mittelwucherer antreffen . . . Von einer höheren Warte betrachtet herrscht doch selbst im Diesseits mehr „Gerechtigkeit", als oberflächliche Beobachter anzunehmen geneigt sind'. Die Stellungnahme des tiefsten Glaubens, der das Leid als Geschenk Gottes dankbar und willig trägt, berücksichtigt der Verfasser nicht.

Überhaupt, zu den letzten Tiefen des Glaubens ist er nicht gelangt. Alle Einwände gegen ihn hat er recht gut abgewiesen, für den Glauben kann er nun aber nichts anführen als das ‚Gefühl' und die Tatsache der ‚Willensfreiheit'; nur zum Schluß leuchtet ganz unvermittelt die Person Jesu als Bürge eines ewigen Lebens auf. Koppelmann lehnt nicht nur jeden Gottesbeweis ab, auch der Gedanke der Offenbarung erscheint ihm fremd; kommt doch das Wort Offenbarung im ganzen Buch nicht vor. Und wie könnte man die Religion verstehen ohne diesen zentralen Begriff? Auch die Kantische Erkenntnistheorie, welche den Menschen zum ‚Gesetzgeber der Natur' macht, scheint uns letzten Endes mit der theistischen Weltanschauung nicht vereinbar. Gerade angesichts dieses in der Abwehr vieles Gute enthaltenden, im positiven Aufbau aber trotz christlicher Grundzüge unzulänglichen Versuches empfinden wir es besonders schmerzlich, daß wir eine mit dem heutigen Geistesleben in Verbindung stehende und dabei im eigentlichen Sinne christliche Philosophie noch nicht haben. —r.

Kunst

Christozentrische Kirchenkunst. Der Verfall der kirchlichen Kunst, ihr Herabsinken von der einstmaligen Führerstellung zu einer kulturell bedeutungslosen Aschenbrödelexistenz ist schon vielfach und auch unlängst wieder in diesen Blättern (Novemberheft 1922) mit allem Nachdruck festgestellt worden. Und allerdings konnte nur auf Grund einer rückhaltlosen kritischen Selbstbesinnung die notwendige feste Entschlossenheit zu positivem Neuaufbau gewonnen werden. Die von dieser Gesinnung getragene und nun schon vielerorts rührig vorwärts drängende katholische Kunstbewegung wird sich aber vor allem bewußt bleiben müssen, daß sie nur bei innigstem Ineinandergreifen künstlerischer und religiöser Lebenskräfte ihrem Ziel wirklich näher kommen kann. Eine einleuchtende Darlegung und Auswertung dieses Leitgedankens bietet das Buch von J. van Acken ‚Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk' (1922. Verlag A. Theben, Gladbeck in Westf.). Der Verfasser, der als Geistlicher im westfälischen Industriegebiet — jetzt Rektor am Barbarahospital in Gladbeck i. Westf. — schon mehrere Kirchenbauten neuzeitlicher Art zu veranlassen und als Bauherr zu leiten Gelegenheit hatte, kann also auf vielfache praktische Erfahrungen Bezug nehmen, und das verleiht seinen Auslassungen eine besonders beachtenswerte Bedeutung. Es wird denn auch diese neue ‚christozentrische Kirchenkunst' nicht nur als wirksames Schlagwort und theoretisches Ideal verkündet, vielmehr als ein durchaus konkretes Programm, das auch allen materiellen und technischen Voraussetzungen der Gegenwart sinngemäß Rechnung trägt. Im Anschluß an die in weiten Kreisen der gebildeten Katholiken lebendig gewordene ‚liturgische Bewegung' fordert der Verfasser zunächst und vor allem eine Anlageform des Kirchengebäudes, bei der Kern und Wesen des katholischen Kultus, die Darbringung des hl. Meßopfers, in möglichst eindrucksvoller Weise zur Erscheinung und Wirkung gelangen kann. In dieser ‚Meßopferkirche' wird der Hauptaltar nicht wie gewöhnlich im Grunde eines mehr oder minder tiefen Chorarms, sondern so aufgestellt sein, daß er durch die ganze Kirche hin bequem sichtbar bleibt. Seitenschiffe werden dementsprechend ganz wegfallen oder nur als schmale Zirku-

lationswege, für Prozessionen, für Aufstellung von Beichtstühlen u. dgl. angelegt sein. Durch eine besondere Übererhöhung des Raumes um die Opferstätte wird dieses virtuelle Zentrum des Ganzen sowohl im Innenbild wie für die äußere Erscheinung des Gebäudekörpers die gebührende Hervorhebung gewinnen. Daß von diesen Forderungen wenigstens die der vorgerückten oder zentralen Altaraufstellung schon in der altchristlichen und z. T. noch in der romanischen Zeit fast stets erfüllt war, und erst die Gotik — wie der Verfasser meint, aus ihrer allzu selbstverständlich gewordenen dogmatischen Weltanschauung heraus — auf solche nachdrückliche Demonstration des Kerngedankens der Kirche verzichtete, während dann die italienische Renaissance und namentlich die Barockzeit mit ihrer — wohl nicht nur ästhetischen — Vorliebe für zentralisierende Raumgestaltung, dem Begriff der katholischen Meßopferkirche wieder näher kamen, wird in einem historischen Überblick anschaulich dargelegt und dann, allerdings einleuchtend genug, darauf hingewiesen, wie sehr es gerade unserer Zeit not täte, die Fundamentalidee der ganzen Heilslehre aus den sie bisweilen allzu sehr überwuchernden und zersplitternden Abzweigungen rein und kraftvoll heraustreten zu lassen.

Wie dies im einzelnen Fall geschehen kann, illustrieren die dem Büchlein eingehefteten Entwurfsskizzen von Baurat Moritz in Köln, die bei allgemeiner Anlehnung an gewisse dem christozentrischen Ideal nahe kommende Planungen der vorgotischen und der barocken Baukunst, doch in neuschöpferisch freier Art durchgebildet sind und schon durch ihre ausdrucksvolle Schlichtheit wahrhaft vorbildlich genannt werden dürfen.

So viel ist jedenfalls klar: Wenn wir — wie es auch sonst den Anschein hat — in nicht zu ferner Zukunft uns zu der Formulierung eines wirklichen Stils zurückfinden sollen, so wird dieser, was den Kirchenbau betrifft, nur aus solcher künstlerischen Verkörperung des neuen liturgischen Gemeinschaftsgeistes Grundlage und Richtschnur gewinnen können. Freilich müssen wir dazu überhaupt erst wieder architektonisch denken, Architektur empfinden lernen, um die Gestaltung einer geistigen oder gefühlsmäßigen Idee im baulichen Gebilde zu erfassen und nachzuerleben. Dann aber wird auch die neu zu erkämpfende stilsichere Baukunst als Rückgrat aller anderen Künste deren einheitliche Entfaltung gewährleisten; dann werden die neue kirchliche Malerei und Skulptur mit samt der angewandten Kleinkunst von Paramentik und Altargerät sich wie in allen lebenskräftigen Kunstperioden der Vergangenheit als freie, aber doch dem Ganzen dienende, willig und zielbewußt sich einfügende Elemente in dem großen Einheitskunstwerk des Kirchenbaues zusammenfinden. Auch darüber, über die ganze Ausstattungs- und Ausschmückungsfrage und weiter über die Folgerungen, die sich aus der christozentrischen Grundidee auch für die Kirchenmusik wie für eine wahrhaft liturgische Durchführung der Liturgie u. a. m. ergeben, bietet der zweite Teil des Büchleins besonders anregende und beherzigenswerte Darlegungen. Wir verzichten aber darauf, dies in ein knappes Referat auszupressen, empfehlen vielmehr allen an dem großen Problem Interessierten die Schrift van Ackens zu persönlicher Lektüre, zumal dieses kleine Buch, zustande gekommen unter selbstloser Mithilfe auch des technischen Personals einer Gladbecker Druckerei und unter Ausschaltung des heute auch schon allzu zeitgemäß organisierten Buchhandels, — beim Autor selbst zu einem fast unwahrscheinlich billigen Preis bezogen werden kann.

Prof. Dr. Martin Wackernagel.

Musik

César Franck. Zu seinem 100. Geburtstag. In Beethovens Tondichtung, besonders in Werken wie die Missa solemnis und die letzten Quartette, die infolgedessen von dem ästhetischen Geist der musikliebenden Gesellschaft jener Zeit viel zu wenig beachtet wurden, sprach sich kosmisches Weltgefühl aus, das in Gott mündete und aus der Quelle kam, die der Ursprung unserer Kunst überhaupt ist: der christlichen Religion. Zwei unübertreffliche Meister des Orgelspieles wirkten um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, unbekümmert um das verächtliche Urteil ihrer Zeitgenossen, im rechten Sinne Beethovens, mit der Tiefe jenes Glaubens, in dem Liebe zur Kunst und Liebe zu Gott ein Einziges, Untrennbares sind, mit der herrlichen Kraft ihrer mystischen Sehnsucht. Während in der Stiftskirche St. Florian zu Linz Anton Bruckners inbrünstige Choräle und symphonische Improvisationen erklangen, rang mit gleicher religiöser Ergriffenheit auf der Orgel der St. Clothildenkirche zu Paris um den musikalisch-mystischen Ausdruck christlichen Weltgefühls ein Tondichter, dessen reichste Schöpfungen denen des großen Symphonikers gleichwertig sind: César August Franck.

Am 10. Dezember 1822 in der gotischen, von Vlamen bevölkerten Stadt Lüttich geboren, wurde er frühzeitig von seinem Vater zum Pianisten bestimmt. Mit zehn Jahren schon mußte der Knabe auf Befehl seines Vaters als musikalisches Wunderkind in den größeren Städten des Landes auftreten. Kaum zwölfjährig studierte er bei Beethovens Bonner Freund Reicha Kontrapunkt und Formenlehre und erhielt nach dessen Tod die Erlaubnis zum Besuch des Königlichen Konservatoriums. Um diese Zeit entstanden die ersten Kompositionsversuche. Einige Jahre später folgten drei Trios, die, abgesehen von der noch sehr schüchternen Harmonisation, schon im Keime die Verwandlungskraft der Themen andeuten, welche seine späteren Werke auszeichnet. Die Trios vermittelten ihm die dauernde Freundschaft Liszts sowie die finanzielle Unterstützung durch reiche Kunstgönner. Aber schon einige Jahre später — 1848 — versiegten die Spenden wieder, und überdies entfremdete er sich dem Elternhaus durch die seinem Vater nicht genehme Heirat mit der Tochter einer gefeierten Schauspielerin. Im schweren Kampf um die Existenz seiner Familie mußte er das große Opfer bringen: die Zeit. Mit Ausnahme zweier Morgenstunden, die er für sein musikalisches Dichten frei behalten konnte, und der kurzen Sommerferien war sein Leben an den herben Beruf des Stundengebens verpfändet. Nicht nur auf einige Jahre etwa, nein, noch nach seiner späten Anstellung am Konservatorium, fast bis ans Ende seines Lebens! Die Fülle seines unermüdlichen Schaffens beweist, wie er mit dem kostbaren Schatz der Zeit zu walten verstand. ‚Das Streben zwischen unzerbrechliche Schranken spannen zu müssen,‘ sagt Romain Rolland, ‚ist für die Kunst eine gute Zucht. Man kann sagen, daß das Elend ein Meister nicht nur des Gedankens, sondern auch des Stils ist; es hält Geist wie Körper zur Nüchternheit an. Wenn die Zeit bemessen ist, wird es zur Gewohnheit, nur das Wesentliche zu denken. Auf diese Weise lebt man doppelt, gerade weil man weniger Zeit zum Leben hat.‘ — ‚Das Bewahren des Geistes für den Gedanken‘ nannte César Franck jene künstlerische Selbstzucht, die aller Not zum Trotz jede innerlich freie Stunde zu erweitern und zu vertiefen weiß.

Der Abbé, der ihn getraut, verhalf ihm, bald nachdem seine Kandidatur am Konservatorium zum ersten Male, trotz bester Empfehlung, durch einflußreiche, neidische Berufsgenossen hintertrieben worden war, zur Organistenstelle in Paris. Nun stand César Franck jenes

Ausdrucksmittel zu Gebot, darnach seine Schaffenssehnsucht von früh auf gestrebt hatte: die Orgel. Auf dem ‚heiligen Instrument‘, wie er es nannte, dem ‚Gottesinstrument‘, erklangen nun die ungeschriebenen, leidenschaftlichen Improvisationen, Choräle und Fugen seiner nach christlicher Freiheit ringenden Seele. In der mystischen Dämmerung der St. Clothildenkirche entstand der Entwurf zu dem Oratorium: ‚Die Seligpreisungen‘, dem reinen Ausdruck seines Glückes in Gott; diesem frommen Werke frühen Beginnens und später Erfüllung, dessen großen Erfolg in der musikalischen Welt er nicht mehr erlebte. Ein heroisches Lebensschicksal füllt die Zeit aus, die zwischen der ersten, in jugendlicher Sehnsucht komponierten symphonischen Skizze ‚Die Bergpredigt‘ und dem letzten, endgültigen, sieghaften, aus dunkler Wucht zu lichter Klarheit und Reinheit aufjubelnden ‚Selig sind ...‘ des Oratoriums liegt.

In den ersten Jahren der Organistentätigkeit schuf er eine Anzahl hervorragender Orgelkompositionen, gewissermaßen Vorstudien zu einem Werke, das César Franck später in knapp sechs Monaten vollendete: ‚Die Erlösung‘. Es ist das große Bekenntnis seines aus erdendunkler Gebundenheit nach Unendlichkeit sehnenden Lebensgefühls. Er nannte das Werk eine symphonische Dichtung, ohne vielleicht jemals den schöpferischen Gegensatz völlig bewußt erkannt zu haben, der seine Komposition von den unter gleichem Titel erschienenen Werken zeitgenössischer romantischer Tondichter unterschied. Die symphonische Dichtung im allgemeinen ist die musikprogrammatische Gestaltung eines Bildungserlebnisses (Liszt, Berlioz, Strauß). Bei César Francks ‚Erlösung‘ aber gewinnt man schon nach erstmaligem Hören den Eindruck, daß die Musik als Ausdruck christlichen Weltgefühls schon im Geiste entstanden war, bevor die dürftig aufgeputzten Verse des Librettisten Blau als matter Text für Solo- und Chorgesänge zu den tiefergreifenden Tönen hinzukamen.

César Franck erzielte bei Aufführung dieser ‚symphonischen Dichtung‘ keinen Erfolg. Das lag zum Teil an den Vorurteilen, die dem Werk entgegengebracht wurden, zum Teil aber an der böswilligen Absicht der Aufführenden, die erbittert waren über die ihnen zugemuteten Schwierigkeiten einer sauberen Einstudierung. Franck selbst beachtete die Niederlage wenig. Sein unbesiegbarer, glaubensstarker Optimismus überwand mit Lächeln die Enttäuschung. Zudem gestaltete sich schon wieder Neues in ihm, drängte nach Ausdruck und erfüllte ihn mit neuen Qualen und neuem Jubel künstlerischen Schaffens. Seines Weges zum Ziele sicher, so daß er nunmehr ohne Schüchternheit niederschrieb, was in ihm klang und sang, entwarf er nach einigen Kompositionen für Klavier ein Klavierquintett, das in seiner thematischen Gestaltungskraft kennzeichnend für den Formungsreichtum des Meisters ist. Nicht Erfindungsarmut bedeutet es, wenn das Hauptthema darin in den vier Sätzen beibehalten bleibt; nicht das vom Intellekt gewollte Suchen nach einer in Musik transponierten psychologischen Formel wie bei Bizet, noch irgendeine Laune, Motive zur trivialsten Verzerrung umzuformen wie bei Berlioz' programmatisch überladener ‚phantastischer Symphonie‘, sondern bei César Franck ist das Thema der naive, ekstatische Ausdruck der Gläubigkeit, ja der Musik gewordene Glaube selbst, groß genug, um vier Sätze eines Werkes mit erhabenstem Inhalt zu füllen, gewaltig genug, um sich aus dunkler, ahnungsreicher Tiefe zu überirdischer Klarheit emporzuringen. In den ihm folgenden ‚symphonischen Variationen‘ für Klavier und Orchester, mehr noch in seiner Symphonie in D-Moll, der einzigen, die er schrieb — Gounod nannte sie ein ‚Zeugnis musikalischer Impotenz‘ —, ist diese thematische Ge-

staltungskraft zu einer neuen, meisterlichen Form gereift. Die reiche, auf Chromatik gegründete und von Richard Wagner, dessen Werke er sehr verehrte, beeinflußte Harmonisation war ihm so wenig wie Bruckner raffiniert angewandtes Klangeffektmittel, dessen so viele seiner Zeitgenossen sich skrupellos bedienten; seine auf langem Lebenswege innerlich gewordene Tonsprache ist in ihren tremolierenden Steigerungen ganz der Ausdruck eines erdenfernen, mystischen Rausches. Fast alles, was der Meister in den letzten zehn Jahren seines Lebens nach Vollendung seiner Seligpreisungen gestaltete, ist durchglüht von dieser tiefen mystischen Sehnsucht. Nicht nur die Oratorien, nicht nur die Orgelhymnen, Psalmen, Präludien und Fugen, sondern auch Werke wie die Violinsonate in A-Dur, die so oft gespielt und so selten im Geist ihres Schöpfers vorgetragen wird, deren Thema als fragende Sehnsucht beginnt und als selig jauchzende Verheißung schließt. Und vor allem ist hier noch eines Werkes zu gedenken: des einzigen Streichquartetts, das er erst ein Jahr vor dem Tode schrieb, selbst da noch von Zweifeln gequält, ob er es denn überhaupt könne und dürfe in Anbetracht dessen, was Beethoven durch vier Streichinstrumente auszudrücken vermochte. Ja, hätten ihn nicht dunkle Todesahnungen bedrängt, in Ehrfurcht vor Beethovens letzten kosmischen Gesängen hätte er diese Arbeit vielleicht nie vollendet. So aber bemächtigte sich seiner Seele plötzlich eine geradezu schmerzvolle Schaffenshast. Inbrünstig betete er, Gott möge ihn so lange gesund erhalten, bis er das Letzte, was in ihm klang und rang, gestaltet hatte. In heißem kritischem Kampfe mit seiner Kunst vollendete er das Quartett. Noch war er aber trotz zunehmenden körperlichen Siechtums nicht schaffensmüde geworden. Mit drei wundersamen Chorälen für Orgel, deren letzte Noten er auf dem Totenbette schrieb, schloß im November 1890 das Lebenswerk César Francks, mit dem frommen Jubel, jenes Ziel doch erreicht zu haben, das uns Goethes Verse verheißen:

„. . . . Alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh' in Gott dem Herrn.'

Zu Lebzeiten war César Franck wenig Erfolg beschieden. Erst in den letzten Jahrzehnten reifte seine reiche musikalische Saat. Als der in Güte, Liebe und Glauben nicht weniger große Mensch und Künstler gegen Ende seines Lebens von den schönen Erfolgen erfuhr, die — Ysaye, der berühmte Geiger, mit der Aufführung der A-Dur-Sonate in allen großen Städten Europas erzielte, sagte er voll bescheidener Verwunderung zu einem seiner Schüler: ‚Ei, seht doch! Nun fängt die Welt an, auch mich zu verstehen.' Heute huldigt nicht nur Frankreich, wo dieser Vlame als Begründer der jungfranzösischen Kompositionsschule angesehen wird, sondern die ganze musikalische Welt seinen Werken, in denen die Wahrheit ursprünglicher Gestaltungskraft über die bloße ästhetische Formenkunst siegte.

Friedrich Rießner.

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bauerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, wird keine rechtliche Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen.

Hochland

Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens / der Literatur u. Kunst · Herausgegeben von Karl Muth

Sechstes Heft 1922/1923 * Zwanzigster Jahrgang

März

Jos. Kösel'sche Buchhandlung München u. Kempten


DEUTSCHE PRÄZISIONSUHR
„ORIGINAL GLASHÜTTE"

Inhalt des März-Heftes

Hochland erscheint monatlich. Bezugsbedingungen: Bei allen Buchhandlungen und Postanstalten oder direkt beim Verlag Januar, Februar, März 1923 pro Heft M. 1000.–. (Postscheckkonto München 326)

Auslandspreise monatlich:

Argentinien . . . . –.90 Pes. Pap.	Frankreich . . . . 6.– Fr.	Portugal . . . . . . 9.– Port. Mr.
Belgien . . . . 6.– Fr.	Griechenland . . . . 12.– Drachm.	Rumänien . . . . . 60.– Lei
Brasilien . . . 3.– Mr.	Holland . . . . . . 1.50 fl.	Schweden . . . . . . 2.10 Kr.
Bulgarien . . . . 48.– Lewa	Italien . . . . 7.50 L.	Schweiz . . . . 3.– Fr.
Chile . . . . 3.– Pes. Pap.	Japan . . . . 1.70 Yen	Spanien und Länder spanischer Währung 3.– Pes.
Dänemark . . . . . 2.70 Kr.	Jugoslavien . . . . 27.– Dinar	Tschecho-Slowakei . 12. Kr.
England . . . . . . 3.– Sh.	Luxemburg . . . . . 6.– Fr.	Ver. Staat. u. Mexiko 0.60 Doll.
Finnland . . . . . . 15.– finn. Mk.	Norwegen . . . . . 3.– Kr.	

Infolge der leider immer noch anhaltenden Steigerung aller Herstellungskosten muß zu unserem Bedauern der Bezugspreis für das **Aprilheft** von Hochland auf **1250 Mark** erhöht werden. Wir hoffen, daß unsere Bezieher diese Zwangslage würdigen und uns trotzdem auch weiterhin das Durchhalten von Hochland ermöglichen werden. Der Preis des Maiheftes kann erst Ende des Monats bekanntgegeben werden.

Maria Caspar-Filser/Blutenburg 1916



Der polnische Völkerstaat

Von Karl C. von Loesch

Man hört vielfach das Wort: „Heute reicht der Balkan bis zur Ostsee.' Dieser Sentenz liegt ungefähr folgender Gedanke zugrunde: Der West- und Mitteleuropäer empfand gewisse Vorkriegszustände im Südosteuropa der letzten fünfzig Jahre als fremd, als abstoßend, als Europas unwürdig. Er nannte sie kurz balkanisch. Witzblätter und Operettenverfasser bemächtigten sich dieses Stoffes und schlachteten ihn aus. Sie zogen das, was vielfach tragisch war, — das Mißverhältnis zwischen den Ansprüchen der neu entstandenen Balkanstaaten und ihrer rasch wechselnden Machthaber, welche europäische Sitten und Unsitten äußerlich übernahmen und nachahmten, und den lokalen oft patriarchalischen Traditionen, ferner der gesamten Kulturhöhe oder -tiefe jener Gegenden — ins Lächerliche. Die ewigen innerpolitischen Revolutionen, die Bandenkriege zur Befreiung von unerlösten Volksteilen, und die häufigen Kriege in diesem Wetterwinkel Europas waren eine verdammt ernste Sache; Deutschland sah das alles durch die Perspektive berufsmäßiger Lustigmacher. Sein Blickwinkel verzerrte sich, und 1914 war die breite Öffentlichkeit durch die Ereignisse von Serajewo gründlich überrascht. Fragen wir uns heute, was nun eigentlich das Kennzeichen dieser Balkanverhältnisse war, so erkennen wir, daß es nicht nur die geringe Kulturhöhe und der jähe Sprung vom geschichtslosen Rajahvolke zur Staatsnation war, der sich in allerhand unliebsamen Nebenerscheinungen bemerkbar machte, sondern in noch höherem Maße die eigentümliche Verteilung einer national bunt gemischten Bevölkerung im Großbalkan. Keiner seiner Staaten war vor dem Kriege, wenn man vom Königreich Serbien absieht, national ungemischt. Was aber noch viel wichtiger ist: kein Balkanstaat war saturiert; denn es blieben nach Errichtung der Stammesstaaten im 19. Jahrhundert immer noch erhebliche Teile der Balkannationen außerhalb derselben und unter Fremdherrschaft. Diese verlangten nach Befreiung und bildeten das politische Ziel der Staatsmänner der Stammesstaaten. Jede Verschiebung im Gleichgewicht des Konzertes der Großmächte löste örtliche Kämpfe im Balkan aus, teils untereinander, teils gegen die Türkei. Als diese aus Europa im wesentlichen verdrängt war, schlug die Schicksalsstunde für Österreich-Ungarn. Der Weltkrieg entbrannte. Eine irgendwie befriedigende Lösung brachte er nicht. Im Gegenteil, denn nunmehr wurden in einer viel größeren, bis an die Ostsee reichenden Zone des östlichen Mitteleuropa eine Reihe neuer Staaten aus dem Zerfall Österreich-Ungarns und Rußlands und Teilen Preußens gebildet. Die Neuordnung schuf also auch hier etwa das Bild, wie es der Zerfall des europäischen Teiles der osmanischen Monarchie einige Jahrzehnte früher herbeigeführt hatte. Das Werk des Wiener Kongresses war somit nach etwa hundert Jahren gründlich zertrümmert worden. Zwischen dem Bottnischen und Finnischen Meerbusen, der südlichen Ostsee, einer Landlinie etwa von Putzig bis Triest, der adriatischen und ionischen Küste, den Ägäischen

Inseln und dem Schwarzen Meer und einer Landlinie, die etwa von der Krim über Smolensk und Petersburg bis zum Weißen Meere reicht, in dieser langgestreckten Zwischenzone, die das russische Osteuropa von dem germanisch-romanischen Europa scheidet, vollzog sich fast ohne Übergang und Vorbereitung eine Staatenbildung, wie sie Europa in so kurzer Zeit noch niemals erlebt hatte. Dieser schmale und lang von Norden nach Süden gestreckte Mischgürtel enthält Völkerbruchteile und zahlreiche kleine Völker in einer Mischung ohnegleichen, die mit verschwindenden Ausnahmen in der Geschichte meist nur eine sehr geringe Rolle gespielt haben. Galt der Balkan vor dem Kriege mit Recht als der Wetterwinkel Europas, so muß heute — wenn man von den zerstörenden Aspirationen der Franzosen absieht, welche aus Großmachtsucht auch ihrerseits dauernd Zündstoff legen — diese Zwischenzone und die in ihr neu gebildeten Staaten als ein Brandherd ohnegleichen bezeichnet werden. Denn die Staatenbaukunst der großen Vier in Paris hat es nicht vermocht, auch nur einigermaßen gefestigte Verhältnisse herzustellen. Einige Völker dieser Zwischenzone wurden von ihnen begünstigt und als Staatsvölker eingesetzt, zu Herren über andere Nationen, anderen wurde der Lebensraum unnatürlich beschnitten, wieder andere wurden überhaupt jedes staatlichen Eigenlebens beraubt. Der Grundsatz des Selbstbestimmungsrechtes der Völker wurde, obwohl man den Kampf unter diesem Zeichen geführt hatte, willkürlich außer acht gelassen. Das deutsche Volk ragt mit den östlichen Grenzstrichen seines geschlossenen Siedlungsgebietes und mit großen Sprachinseln in diesen Teufelsgürtel hinein. Zehn Millionen Deutsche wurden ‚Zwangsbürger' dieser neuen Staaten. Der größte derselben ist Polen. Es hat ungefähr 30 Millionen Einwohner und wurde deshalb neben der Tschechei und Frankreich Deutschlands ‚mächtigster' Nachbar. Dabei ist die Zahl der Deutschen gerade in diesem Staate sehr groß und ihre Klagen und Leiden haben nicht nur das Ohr der gesamten zivilisierten Welt, sondern auch Beachtung beim Genfer Völkerbund gefunden. Ja, manche ihrer Eingaben fanden dort sogar gerechte Entscheidung, die freilich in Polen mit Entrüstung und Hohn aufgenommen wurde.

Der alte polnische Staat war (neben dem ungarischen) der einzige, welcher den großen Umwälzungen, wie sie vom Jahre 1000 bis in die Gegenwart hinein in diesem Mischgürtel vor sich gingen, überhaupt einen längeren Widerstand entgegengesetzt hatte. Alle übrigen Völker des Zwischengürtels hatten auch irgendwann einmal eigene, wenn auch vielfach nur primitive Staaten besessen. Die meisten erlagen in der Türken- und Tatarenzeit oder sie verloren doch wenigstens wie Finnland ihre Selbständigkeit.

Warum gingen alle diese Staaten zugrunde? Waren die Eingriffe der Nachbarstaaten, waren die Anstürme der asiatischen Erobererscharen wirklich die Ursache? Doch wohl nicht. Sie waren nur der äußerliche Anlaß. Denn solchen Anstürmen und Versuchen ist jeder Staat ab und zu ausgesetzt gewesen. Zugrunde ging, wie zur Völkerwanderungszeit das römische Im-

perium, nur was morsch, was innerlich hohl geworden war. Völker bleiben, Staaten aber wandeln sich von Jahrhundert zu Jahrhundert oder sie vergehen, wenn ihnen die Fähigkeit, sich zu verjüngen, wenn der Nation die Fähigkeit zur Ordnung, Umordnung und Unterordnung fehlt. Jedes Zeitalter hat neue geistige und soziale Probleme, technische Formen, Verkehrsbedürfnisse usw. Staaten, die sich in ihrem Aufbau dem nicht anzupassen vermögen, werden in viel höherem Grade von innen her zerrissen, als von außen zerschlagen. Man sieht gewöhnlich nur die äußeren, kriegerischen Ereignisse, den Totengräber, und verkennt darob die wahre Ursache.

Als letzter Staat Zwischeneuropas ging also Polen im Jahre 1795 zugrunde und erstand unter den Fittichen des napoleonischen Adlers nur vorübergehend wieder. Die Teilungen von 1772, 1793 und 1795 hatten nur einem Scheinleben ein Ende bereitet. Etwa seit 1700 hatte nur noch die Schwäche und die Uneinigkeit der Nachbarn diesen Staat ‚aufrecht' erhalten, und zwar im Umfange der großen Erwerbungen im Norden, Osten und Südosten, welche seit dem 14. Jahrhundert die Grenzen Polens weit über das Stammesgebiet hinaus ausgedehnt hatten. Die Anarchie der polnischen Republik mit ihrer freien Königswahl war schon seit hundert Jahren ein Zustand, eine allbekannte politische Tatsache. Die sozialen Verhältnisse waren völlig zerrüttet; es war dem Adel gelungen, die ursprünglich freie Bauernschaft allmählich immer tiefer herabzudrücken.* Die Königsmacht wurde gleichzeitig auf ein Geringstes eingeschränkt. Alle Entscheidungen sollten bei den Parlamenten liegen, in denen nur der Adel Sitz und Stimme hatte. Dabei war aber die Parteizersplitterung groß. Da im 18. Jahrhundert sogar Einstimmigkeit bei allen Beschlüssen des polnischen Reichstags gefordert wurde, andererseits ein einzelner Edelmann durch das liberum veto jede Beschlußfassung verhindern konnte, schritt man zu sogenannten Konföderationen, d. h. freien Zusammenkünften der stimmberechtigten Reichstagsmitglieder, die zwar nicht die Kompetenzen des Reichstages hatten, immerhin aber, da die Einstimmigkeit nicht gefordert wurde, doch

* ‚Vor meinem Auge', so schreibt ein polnischer Chronist des 18. Jahrhunderts, Staszic, ‚stehen fünf Sechsteile des polnischen Volkes. Ich sehe Millionen unglücklicher Geschöpfe, halbnackt, bedeckt mit Fellen und rauhem Tuche, von Schmutz und Rauch entstellt, mit tiefliegenden Augen, kurzatmig, mürrisch, verkommen, verdummt; sie empfinden wenig, sie denken wenig, kaum erkennt man in ihnen die vernünftige Seele. Sie sehen Tieren ähnlicher als Menschen. Ihre gewöhnliche Speise ist Brot mit Spreu vermischt, den vierten Teil des Jahres über nur Kräuter. Sie trinken Wasser und Branntwein, sie wohnen in Erdhütten oder Wohnungen, die mit dem Erdboden fast in gleicher Höhe stehen: dorthin dringt keine Sonne durch, Rauch und Ausdünstungen ersticken darin den Menschen und töten ihn oft in kindlichem Alter. Erschöpft von der Tagesarbeit für seinen adligen Herrn, schläft dort der Hausvater zusammen mit seinen nackten Kindern auf faulem Stroh, auf demselben Lager, auf dem seine Kuh mit ihrem Kalbe steht und das Schwein mit seinen Ferkeln liegt.'

wenigstens irgendwelche Beschlüsse zustande brachten. Zur Königswahl mußte aber ein Beschluß gefaßt werden. Sie vollzog sich unter üblen Begleiterscheinungen. ‚Ein regel- und schamloser adliger Pöbel ließ sich', wie ein Zeitgenosse schreibt, ‚bei jeder Königswahl seine Stimme von den Nachbarstaaten abkaufen.' 1772 war dieser Zustand unhaltbar geworden und so verlor Polen mehr als ein Drittel seines damaligen — übergroßen — Umfanges und der Gesamteinwohnerschaft. Rußland erhielt den größten, aber ärmsten Anteil, die Woiwodschaften Livland, Polock, Witebsk und Mszislaw mit 2 Millionen Einwohnern; Österreich: Ostgalizien und Lodomerien mit $2^1/_2$ Millionen; Preußen: Ermeland, Marienburg, Pommerellen und Kulmerland, also alte preußische Gebiete, freilich ohne Danzig und Thorn, ferner Teile der Woiwodschaften Posen, Gnesen, Inowrazlaw und Brzesk, endlich das Netzegebiet mit freilich nur 600 000 Einwohnern. Die Zustimmung der Volksvertreter Polens herbeizuführen, kostete diesmal nur 15 000 Dukaten. Wenn man von Teilen Galiziens absieht, in denen die Polen in der Tat die Mehrheit der Bevölkerung bildeten, so war nur der ‚historische' polnische Staat beschnitten, die deutschen Teile Polens zu Preußen, die ostslavischen zu Rußland gekommen. Der stammespolnische Kern war fast unberührt, ja weite deutsche und ostslavische Gebiete waren noch immer dem Weißen Adler unterworfen geblieben.

Eine ‚patriotische Partei' in Polen setzte sich nunmehr sofort für die Wiederherstellung Alt-Polens ein. Sie arbeitete sogar im Jahre 1791 eine moderne Verfassung aus, die Rußlands Mißtrauen besonders darum erregte, weil in ihr Gedanken der damals ausgebrochenen französischen Revolution aufgenommen waren. Aber auch ein sehr beträchtlicher Teil des polnischen Adels war damit nicht einverstanden. Er bildete zu Targowiza eine Konföderation gegen die auf Betreiben der ‚Patrioten' vom polnischen Reichstag im Mai 1791 (angeblich von einer Minderheit) angenommene Konstitution, welche Polen in eine erbliche Monarchie umwandeln und das liberum veto abschaffen wollte. Als die Konföderierten russische Hilfe erbeten und in Gestalt eines Heeres erhalten hatten, verriet sogar der polnische König die Patriotenpartei. Er schloß sich nunmehr der Konföderation an und stimmte der Aufhebung der neuen Verfassung zu. Daher willigte auch ein neuer polnischer Reichstag in Grodno unter dem Einfluß russischer Reiter und Rubel in eine zweite Teilung ein. Rußland erhielt damals die Reste der Woiwodschaften Polock Minsk, Teile von Nowogorodek, Brest und Wilna, die Ukraine, Podolien und das östliche Wolhynien mit 3 Millionen Einwohnern, Preußen den Rest von Posen und Brzesc, Kalisch, Sieradz, Lenczyz, halb Rawa, Dobrzyn, Polock Wielun und Czenstochau mit 1 100 000 Einwohnern, teils Deutschen, größtenteils Polen. Dazu, was das Wichtigste war, Danzig und Thorn. Österreich hatte sich damals abseits gehalten, und so hofften die polnischen ‚Patrioten', wenn auch zu Unrecht, auf seine Hilfe, als sie gegen Preußen und Rußland losschlugen. Trotz gewisser Anfangserfolge zeigte sich rasch, daß dieser Versuch hoffnungslos war. Denn

der hohe Adel und das ‚bessere Bürgertum' hielten sich fern und blickten fasziniert nach Rußland. Die Bauern aber, denen die Patrioten die Aufhebung der Leibeigenschaft in Aussicht gestellt hatten und die, dadurch veranlaßt, die Sensen gegen die Russen ergriffen, sahen sich bald enttäuscht. Denn die Armee streckte die Waffen, und der polnische Staat hörte ziemlich ruhmlos auf zu bestehen. Rußland erhielt Kurland, Litauen und alle Gebiete bis zum Njemen und zum mittleren Bug mit fast 1,2 Millionen Einwohnern, Preußen die angrenzenden Gebiete mit Warschau, fast 1 Million, Österreich Krakau, Sandomir und Lublin mit der gleichen Einwohnerzahl.

Nach dem kurzen Zwischenspiel des Großherzogtums Warschau von Frankreichs Gnaden ordnete der Wiener Kongreß die polnischen Verhältnisse neu. Die Polen nannten das die vierte Teilung. Preußen verzichtete freilich auf Bialystok, Warschau, Plock, Wielun und Kalisch, so daß nunmehr die Prosna seine Grenze bildete. Österreich verzichtete auf Lublin und erhielt außer Galizien noch Tarnopol und die schlesischen Herzogtümer Auschwitz und Zlator. Krakau wurde eine selbständige Republik. Der Rest, zwei Drittel des historischen Polens mit der Hälfte seiner Einwohnerschaft, wurde dem ‚polenfreundlichen' Zaren Alexander zugesprochen, der den Titel eines Königs von Polen annahm, seinen Bruder Konstantin als Statthalter und eine liberale Verfassung einsetzte. Polen erhielt eigene polnische Beamte, Universitäten, Militär usw. Auch Preußen und Österreich verwalteten damals ihre polnischen Anteile durch polnische Beamte. Allmählich heilten die Wunden, welche das Zeitalter der napoleonischen Kriege geschlagen hatte. Die französische Julirevolution 1830 warf jedoch ihre Schatten nach Polen und ein blutiger Aufstand der polnischen Armee gegen ihren eigenen Kriegsherrn brach aus. Er endete mit einer völligen Niederlage. Kongreßpolen verlor begreiflicherweise seinen Charakter als eigenes Staatswesen im russischen Reiche. Es wurde in die russischen Weichselgouvernements umgewandelt. Auch jenseits der Prosna wehte seither ein schärferer Wind. Das geschlagene polnische Heer, dessen Reste rund 10 000 Mann betrugen, konnte immerhin durch Preußen nach Frankreich ziehen, vielfach unterstützt durch das liberale deutsche Bürgertum. Es bildete den Kern der polnischen Emigration in Paris, wohin sich nunmehr das Zentrum des politischen Willens der Polen verlagert hatte. Die scharfen Parteikämpfe innerhalb dieser polnischen Emigration zwischen ihrem aristokratischen und ihrem demokratischen Flügel sind bekannt. Sie arteten vielfach aus. Andererseits hatte aber — was meistens übersehen wird — diese Emigration auch sehr positive Seiten. Sie bildete die polnische Jugend, die ihr aus allen Teilen des ehemaligen Königreiches zuströmte, in französischen Hochschulen, sie verhinderte die völlige Sonderentwicklung der einzelnen Landesteile und hielt sie in den letzten Zielen zusammen. Von ihr gingen Ströme geistiger Bildung und willensmäßiger Befruchtung in alle drei Teile des ehemaligen polnischen Staates zurück. Vom Standpunkte der russischen, preußischen und österreichischen Regierung war sie der Brandherd jener revolutionären Umtriebe

des 19. Jahrhunderts, die teils in Aufständen, teils in Einzelattentaten jene Teile Europas nicht zur Ruhe kommen ließen. In diesem Aufsatze ist nicht Raum, alle Phasen dieser Entwicklung zu verzeichnen. Nur so viel muß gesagt sein: Als der Weltkrieg ausbrach, hatten die drei Teilgebiete Polens eine recht verschiedene Entwicklung durchgemacht. In Preußen hatten die Polen, beseelt von dem Geiste eines sehr realpolitisch denkenden Mannes und trefflichen Organisators, Marczinkowski, viel gelernt. Sie hatten eine glänzende wirtschaftliche und kulturelle Organisation geschaffen, sie hatten sich geschult am preußischen Staate, den sie leidenschaftlich haßten. Es ist kennzeichnend, daß die tüchtigere und härtere Art der preußischen Polen von ihren kongreßpolnischen und galizianischen Brüdern unangenehm empfunden wurde, daß sie nicht nur von ihnen im staatlichen Sinne, sondern auch wegen der menschlichen Eigenschaften, die jene aufgenommen hatten, geringschätzig als ‚Preußen' bezeichnet wurden. Die Fortschritte, die das Polentum unter der angeblich so harten preußischen Herrschaft machte, waren sehr groß, innerlich und äußerlich, trotz Schulpolitik, Ansiedlungskommission und Enteignungsgesetz, das nur in einem Falle zur Anwendung gelangt ist. So brachte man es fertig, zwei westslavische Stämme, die ethnographisch und historisch mit den Polen des früheren Königreiches teils gar nicht, teils nur in einem loseren Zusammenhange gestanden hatten als z. B. die Holländer mit den Deutschen des Reiches, in einem ziemlich weitgehenden Maße zu polonisieren, und zwar dank der schematischen preußischen Schulpolitik: die Kaschuben im nördlichen Westpreußen und die Oberschlesier. Wir erlebten hier das interessante Phänomen, daß mit Hilfe preußischer Staatsschulen - etwa seit 1848 diejenigen Knaben der vorgenannten Stämme, die aus dem Bauerntum zu höherer Bildung aufstiegen, vielfach nicht dem Staatsvolke zugeführt wurden, sondern einem dritten Volkstum: den Polen. Im russischen Anteil war die Entwicklung eine verschiedene gewesen. Die Ostprovinzen des historischen Polen, in denen Litauer, Weißrussen, Ukrainer, in den Städten reichlich mit Juden vermischt, die Unterschicht gebildet hatten, welche vom polonisierten Adel regiert worden war, wurden sofort in russische Verwaltung genommen. Hier wurde von vornherein jede polnische Regung hintangehalten. Daß es aber den Russen in hundert Jahren seit dem Wiener Kongreß nicht gelungen war, diese polnische Oberschicht der Ostgebiete zum Erliegen zu bringen, ist wohl eine Folge der allzuweit gesteckten Ziele russischer Staatspolitik. Sie wollte nicht nur die Polen, sondern auch das Volkstum der Unterbevölkerung zum Erliegen bringen, zugunsten eines großrussischen Staatsvolkes. Die Folge war, daß nichts dergleichen gelang; auch die großrussischen Bauerneinsiedlungen haben einen nachhaltigen Einfluß nicht auszuüben vermocht. Von den religiösen Unterdrückungsversuchen der Russen soll hier nicht die Rede sein. In Kongreßpolen, d. h. dem ethnographischen Polen, war dagegen anfangs, wie schon geschildert, eine liberale, d. h. polnische Verwaltung von den Russen eingesetzt worden. Dieser Versuch

Alexanders, der in seiner Art die Polen sogar liebte, mit und durch sie diese neuerworbenen Länderstriche zu regieren, mißlang. Die Aufstände und ewigen Unruhen führten schließlich zur völligen Russifizierung der Verwaltung. Das Russentum hat sich — was man nie vergessen sollte — stets auf die polnischen Bauern gestützt und ihnen (im Verhältnis zu den Zuständen des ehemaligen polnischen Reiches) durchaus menschenwürdige Daseinsbedingungen gebracht. Der soziale Fortschritt war also an die russische Herrschaft gebunden. Die Politik Alexanders und seiner Nachfolger hat noch in einem weiteren Sinne umgestaltend auf die wirtschaftlichen Verhältnisse eingewirkt. Er rief deutsche Tuchmacher und Weber ins Land und siedelte zahlreiche deutsche Bauern als Lehrmeister höherer Landwirtschaft an. Die Industrie von Lodz und Bialystok, die Bauernsiedlungen in Kongreßpolen und Wolhynien verdanken ihm ihre Entstehung. Dieser Vorgang entsprang dem gleichen Wunsche nach Kultivierung von Ödstrecken und nach Erziehung einer völlig verwilderten Bevölkerung, der Josef den Zweiten zur Ansiedlung der Deutschen, vor allem in Ostgalizien, und Friedrich den Großen zu großen Kulturwerken wie z. B. zur Trockenlegung und Besiedlung des Netzegebietes geführt hatte.

Wieder anders stand es im österreichischen Anteil. Hier waren die Polen niemals dem Drucke eines wirklichen Nationalstaates ausgesetzt gewesen. Die Zentralisationsbestrebungen in den Zeiten Josefs II. und in der Mitte des 19. Jahrhunderts wollten wohl der deutschen Sprache ein Übergewicht in der Verwaltung verschaffen, aber nicht etwa ‚germanisieren'. Denn daß zur Verwaltungssprache gerade die deutsche Sprache erwählt war, war wohl historisch bedingt, aber im gewissen Sinne nur eine Neben-, eine Zufallserscheinung. Wäre damals eine künstlich erklügelte Weltsprache wie das Esperanto bereits erfunden und — was wichtiger ist — so weit ausgebildet gewesen wie heute, so wären die Habsburger vielleicht dazu übergegangen, das Esperanto zur Handels- und Verwaltungssprache ihrer Monarchie zu machen. Mehr brauchten sie nicht. Man hatte ja Galizien eigentlich gar nicht so heiß ersehnt und es nur, als die beiden anderen Mächte zu teilen anfingen, genommen. Dies Land nördlich des Karpathenwalles, das ja auch in geopolitischer Hinsicht nur lose an die Monarchie angehängt war, bildete nur ein militärisch wertvolles Vorland. Es war geopolitisch und wirtschaftlich im Rahmen dieses von Gebirgen umrandeten Reiches noch fremder als die Lombardei und Venetien. Kurz, Wien ließ die Zügel schießen. Galizien und das diesem einige Jahrzehnte später noch einverleibte Krakau wurde polnisch und immer polnischer regiert. Ja, die österreichische ‚Herrschaft' ließ es in den letzten fünfzig Jahren zu, daß die ukrainische, jüdische und deutsche Bevölkerung in Ostgalizien östlich des San von den Polen scharf unterdrückt wurde. Gleichzeitig stieg der Einfluß der Polen in Wien immer höher.

Obwohl Galizien, und zwar gerade das östliche, ein sehr reiches Land ist, obwohl aus innerpolitisch-parlamentarischen Gründen außerordentliche

wirtschaftliche Aufwendungen vom Gesamtstaate Österreich in Galizien gemacht wurden, wollte das Land doch nicht blühen. Die Armut, der Schmutz und die Mißverwaltung Galiziens sind sprichwörtlich. Die Verwaltung war — gemessen an den Verwaltungen der übrigen Teile der Doppelmonarchie — rückständig und noch dazu korrupt. Während also in Preußen die Polen seit 1830, besonders aber seit den vierziger Jahren, immer mehr von der Verwaltung und den Staatsämtern ferngehalten wurden oder sich selbst ausschlossen, entwickelten sie trotzdem dort wirtschaftliche und kulturelle Fähigkeiten. Während in Rußland die harte Hand der russischen Verwaltung die polnische Intelligenz von der Leitung des Staatswesens ausschloß und sogar von der städtischen Selbstverwaltung fernhielt, blühte der Bauernstand auf und eine weltwirtschaftlich wichtige Industrie entstand. Galizien dagegen wurde von österreichischen Polen ganz selbständig verwaltet. Dies Versuchsland polnischer Verwaltungskünste stagnierte, und die Erfahrungen, die die Welt mit diesem Stück polnischen Eigenstaatslebens machte, waren alles, nur nicht ermutigend zu einer Vergrößerung.

Eine völlige Wendung zu einer unverhofft günstigen Entwicklung ihrer Träume brachte den Polen der Weltkrieg. Zwar wurden Kongreßpolen und Galizien Kriegsschauplatz und litten darunter stark. Aber nun buhlten die beiden Mächtegruppen um die Sympathie des Polenvolkes und seiner Führer, an der ihnen vorher wenig gelegen gewesen war. Zar Nikolaus versprach eine weitgehende Autonomie. Die Mittelmächte gingen noch weiter. Diese — nicht etwa die Polen nach irgendeinem Freiheitskampfe — errichteten einen neuen polnischen Staat in Kongreßpolen. Ihre Hoffnung, so ein polnisches Hilfsheer freiwilliger Mitkämpfer zu gewinnen, schlug freilich fehl, und als 1918 der Zusammenbruch offenbar wurde, wandte sich dieser neue Staat sofort gegen seine Väter und bereicherte sich an ihrem Unglück. Diese Feststellung soll nicht etwa die Polen der Undankbarkeit zeihen, denn Dankbarkeit, also ethische Gefühle, gibt es bisher nur sehr selten zwischen Völkern und niemals zwischen Staaten (dazu war das neue Polen ja nicht aus Liebe, sondern aus Verstandesgründen oder Unverstandesgründen gezimmert worden), sondern nur die eigentümlich glücklichen Umstände recht beleuchten.

Obwohl eine polnische Legion auch auf der Seite der Mittelmächte gefochten hatte, wurde das neue Polen von der Entente in die Reihe der ‚Sieger'staaten erhoben. Innerlich stand freilich die überwiegende Mehrheit der polnischen Intelligenz längst im Lager der Entente. Die Welt hatte, darüber kann kein Zweifel bestehen, für dieses in der Tat unglückliche Volk Partei genommen und empfand die Wiederaufrichtung Polens als einen Akt ausgleichender Gerechtigkeit. Friedensfreunde erhofften von der Anwendung des Nationalitätenprinzips auf die Polen nicht nur die Wiedergutmachung des historischen Unrechtes, das durch die polnischen Teilungen begangen worden war, sondern auch eine Stabilisierung der Verhältnisse im östlichen Mitteleuropa. Auch weite Kreise Deutschlands waren der-

selben Meinung. Sie alle wurden bitter enttäuscht. Die hochgespannten Erwartungen auf diesen Staat waren unerfüllbar, weil eine Reihe fundamentaler Tatsachen, welche seinerzeit schon zu den Teilungen geführt hatten, auch jetzt wieder außer acht gelassen wurde. Die Enttäuschung mußte um so größer sein, als über die ethnographische Zusammensetzung der für den neuen Staat beanspruchten Gebiete bodenlose Unkenntnis herrschte. An das Gute, das die geordnete Verwaltung Preußens und die Hebung des Bauernstandes in Rußland mit sich gebracht hatte, erinnerte sich die haßverblendete öffentliche Meinung nicht mehr. Die polnische Legende, eine zielbewußte, sogar wissenschaftlich sich gebärdende Propaganda, hatte es verstanden, einen Nimbus um diese Nation zu verbreiten, der politische Romantik für Geschichte und Geographie ausgab.

Die Verträge von Versailles und Riga regelten dementsprechend Polens neue Grenzen. Frankreichs Wünsche nach Schwächung Deutschlands wurden erfüllt. Nicht ein ethnographisches, sondern ein weit größeres Polen wurde geschaffen. Zufrieden war niemand, weder die Nachbarstaaten, denen zugunsten Polens Gebietsverluste auferlegt wurden, noch die Bevölkerung, die man nicht gefragt hatte, noch die polnischen Patrioten selbst. Diese hingen am utopischen ‚historischen Polen' vom Baltischen bis zum Schwarzen Meere. Ihre Wünsche wären nur befriedigt gewesen, wenn man dem neuen Staat eine Ausdehnung gegeben hätte, die das polnische Reich in den verschiedenen Zeiten seiner größten Machtfülle nach Ost und West, nach Süd und Nord je während des letzten Jahrtausends besessen hatte. Die Ausdehnung Polens vor der ersten Teilung 1772 genügte nicht. So wurden Teile Mittel- und Oberschlesiens zu Polen geschlagen, die seit 800 Jahren in keinerlei Zusammenhange mehr mit einem polnischen Reiche gestanden hatten und ihm damals auch nur in loser Form und auf kurze Dauer angegliedert gewesen waren. Hier wurde also, da von ‚historischen' Grenzen nach so langer Zeit ernsthaft nicht mehr gesprochen werden kann, das ethnographische Moment, aber nur einseitig zugunsten Polens, angewendet. Auf Polens Nachbarvölker dagegen das Selbstbestimmungsrecht auszudehnen — daran dachte niemand. Realpolitisch zu denken und sich selbst mit einem kleinen aber sicheren Fundament zu bescheiden, ist den Polen immer versagt gewesen. Und so lag vom ersten Tage an eine schwere Belastung auf dem neuen polnischen Staate, der im Osten, Norden und Süden seines Gebietes Grenzländer in sich aufgenommen hatte, deren Bevölkerung der Wunsch, dem polnischen Staate anzugehören, durchaus fern lag. Das Mißverhältnis zwischen dem historischen und politischen Polen war das eine Problem dieses Staates, die Zusammenfassung der so verschiedenartig entwickelten Landesteile ein zweites, die Bildung eines tragfähigen Beamtenkörpers und der wirtschaftliche Aufbau das dritte Problem. Die Überwindung der tiefen Parteizerklüftung, welche sich in den Streitigkeiten des alten Polen und der Emigration offenbart hatte, das vierte.

Fast viereinhalb Jahre sind seitdem vergangen. Ein rein polnischer Reichstag, in dem die Minderheiten so gut wie nicht vertreten waren, gab dem Staate die grundlegenden Gesetze. Mit Hilfe Frankreichs sind die russisch-bolschewistischen Heere zurückgeschlagen worden, und der reichste Teil des oberschlesischen Bergwerkreviers, das Preußen in den letzten hundert Jahren in unvergleichlicher Weise entwickelt hatte, wurde dem Gebiete der Republik hinzugefügt. Das Bündnis mit Rumänien, nahe Beziehungen zu den übrigen Staaten der kleinen Entente und der baltischen Küste wurden aufgerichtet. Der Handstreich des Generals Zeligowski, des polnischen d'Annunzio, setzte die Polen in den Besitz Wilnas, einer Stadt, in der die Juden überwiegen und deren Umgebung rein weißrussisch und litauisch ist. Der Völkerbund, der über das Schicksal Wilnas entscheiden sollte, hat untätig diesem Gewaltakt zugesehen. So stehen, abgesehen von Ostgalizien, dessen ukrainische, eingeborene Regierung von den Polen vertrieben wurde und dessen Verwaltung der Völkerbund vorbehaltlich einer späteren endgültigen Entscheidung in die Hände Polens legte, die Grenzen dieses Staates, der in Westpreußen sogar einen Korridor zum Meere erhielt, fest. Zahlreiche Erfolge haben Polens Staatsmänner zu verzeichnen. Äußerlich ist der Staat gefestigt und damit scheinbar eine dauernde Festigung des Deutschland zunächstliegenden Teiles des europäischen Mischgürtels eingetreten.

Liegt aber unter dieser Oberfläche ein fester Grund? Wird die polnische Nation, belehrt durch ihr früheres Unglück, erkennen, daß Selbstbeschränkung eine Voraussetzung für die Erhaltung eines Staates ist? Daß die nationale Frage im 19. Jahrhundert, welche den Polen die Staatlichkeit versagte, nunmehr andere Lösungen verlangt als in vergangenen Zeiten?

Nie hat es dem polnischen Volke an Talenten gemangelt; Patriotismus, Begabung, sogar Fleiß zeichnen oft den einzelnen Polen besonders der höheren Schicht aus. Die harte Schule in Preußen und die Ausnutzung der Möglichkeit französischer Bildung durch die Emigranten in Paris haben starke Förderung gebracht und die Polen weit über das Niveau der ostslavischen Völker gehoben. Weil die Polen dem preußischen und russischen Staate nicht dienen konnten oder nicht dienen wollten, hatten sie sich besonders auf landwirtschaftliche und technische Berufe geworfen und leisteten darin, auch in Inner-Rußland, sehr Gutes. Nahmen sie dort aber überhaupt Beamtenstellungen ein, so nur im östlichen Rußland und in untergeordneten Stellen. Auf höhere Posten gehobenes Beamtenpersonal besaßen die Polen nur in Galizien, dessen Verwaltung — wie schon oben gesagt — keineswegs mustergültig war. Trotzdem hat der neue polnische Staat auch nach Erwerbung Posens und Westpreußens in erstaunlich kurzer Zeit einen einigermaßen befriedigenden Verwaltungskörper hergestellt, der, wenn auch natürlich unter starken Reibungen, doch diejenigen Aufgaben löste, die an einen modernen Staat zu stellen sind, wenn man den heutigen Kulturzustand jener östlichen Länder berücksichtigt. Für den ehemals preußischen Anteil stellte diese polnische Verwaltung natürlich einen Rückschritt dar. Trotzdem können die Polen

mit einem gewissen Recht behaupten, den Beweis geliefert zu haben, daß sie fähig seien, ein modernes Staatswesen zu verwalten, eine Feststellung, die nicht für alle von Gnaden der Entente im Mischgürtel errichtete oder aufgeblähte Staaten ohne weiteres gilt. Ein hoher patriotischer Schwung hat die großen Schwierigkeiten aus der verschiedenartigen Entwicklung der einzelnen polnischen Anteile leichter überbrückt, als Kenner es vielleicht früher vorausgesagt haben. Der Gegensatz zwischen den Polen aus den einzelnen Gebieten ist nicht größer als der zwischen den einzelnen Stämmen des freilich vier- bis fünfmal größeren deutschen Volkes.

Andererseits zeigten sich aber innerhalb der polnischen Verwaltung bald sehr starke Mängel, die heute noch keineswegs abgestellt sind und die wir in einer Zusammenstellung aus polnischer Quelle den Lesern nicht vorenthalten wollen. Bereits im August 1921 schilderte der national-demokratische, also chauvinistisch-polnische ‚Dziennik Bydgoski' die Zustände folgendermaßen.

‚Der Staatsschatz ist erschöpft, weil man aus Parteirücksichten von den Bauern keine Steuer eingezogen hat. Mangel an Gleichgewicht im Staatshaushalt, weil man Milliarden für allerlei Parteipropaganda vergeudet hat. Fortwährender Notendruck, wodurch die Valuta fällt und Gewerbe und Handel zum Stillstand kommt. Mangel an Vertrauen, sogar bei den eigenen Bürgern im Lande, zum Werte des staatlichen Papiergeldes, wovon zuviel im Umlauf ist. Die Folge davon ist, daß jeder, der Bargeld besitzt, dies sofort in Gegenstände umtauscht, die zwar keine Zinsen abwerfen, aber realen Wert besitzen und selten in einem richtigen Verhältnis zu der dafür bezahlten Summe stehen. Spekulationswut und Wucher; sogar hohe Würdenträger, die hohe Staatsstellen bekleiden, schämen sich nicht, ihn zu betreiben. Hunderte von unnützen und lächerlichen Ämtern, die höchstens dazu ins Leben gerufen wurden, um den Mitgliedern der herrschenden Parteien Stellungen zu verschaffen und den Bürgern des Landes das Leben zu verekeln und gleichzeitig Unwillen gegen die eigene Regierung zu erregen. Tausende von unnützen und ganz unnötigen, faulenzenden Beamten, die noch dazu schlecht bezahlt sind und nur, um leben zu können, sich mit Unterschlagung und Wucher befassen müssen. Das Protektionssystem bei der Besetzung von Zivil- und Militärstellen, bei denen die Mitglieder der herrschenden Parteien bevorzugt werden und sogar die höchsten Stellen erhalten, ohne jede Qualifikation für diese Stellen zu besitzen. Mangel an produktiver Arbeit in der Volksgemeinschaft, Verminderung der Arbeitsleistung in den Fabriken, fortwährende Streiks ohne hinreichende Gründe dazu, Verhetzung zum Klassenhaß durch die Linkspresse, Propagierung sozialistischer und kommunistischer Ideen nicht nur unter den Arbeitern, sondern auch im Heere mit Wissen und Willen der Führer.'

Es sei vielleicht noch hinzugefügt, daß man die Bestechungsgelder der Beamten als einkommensteuerpflichtig erklärt hat, und daß die polnische

Valuta trotz der Erwerbung Oberschlesiens, trotzdem Polen als neuer Staat anerkannt wird, noch immer schlechter ist als die des Reiches.

Daraus müssen allerhand Folgerungen gezogen werden. Wenn wir vorher gesagt haben, daß das polnische Volk fähig war, überhaupt einen Staat zu organisieren, so ist auf der andern Seite keineswegs damit gesagt, daß diese Fähigkeit nun besonders groß gewesen wäre oder daß der neugegründete polnische Staat in irgendeiner Hinsicht vorbildlich wäre. Im Gegenteil. Er ist, aber er ist schlecht. Er unterhält eine für seine Verhältnisse ungeheure Heeresmacht, die 1921 ungefähr ein Drittel der Gesamtausgaben des Staatshaushaltes verschlang. 1923 sind die Kosten für dies Heer und für — vorwiegend strategischen — Eisenbahnbau auf mehr als die Hälfte aller Staatsausgaben gestiegen. Polens Heer ist, trotzdem der Staat noch nicht die Hälfte der Bewohner Deutschlands nach seiner Zersplitterung umfaßt, größer als das Deutschlands vor dem Kriege und fast sechsmal so groß als das Heer des jetzigen Rumpfdeutschland auf Grund des Versailler Diktates. Die polnische Heeresmacht ist also im Verhältnis zur Einwohnerzahl zwölfmal größer als die des Reiches. Warum unterhält Polen ein so ungeheures Heer? Aus zwei Gründen. Einmal fordert Frankreich, Polens Geldgeber und Gönner, eine so gewaltige Rüstung. Zum andern wünschen die polnischen Chauvinisten gleichfalls ein schlagfertiges Heer, um früher oder später die Grenzen Polens im Sinne des großen historischen Staatsumfanges wieder auszudehnen. Endlich verlangen die heutigen polnischen Staatsgrenzen, die ja bereits auf Kosten der Nachbarstaaten und -völker und gegen den Wunsch der einverleibten Grenzbewohner aufgebläht worden sind, in der Tat einen gewissen Militarismus. Wie sollte man sonst die unterworfenen Ostslaven niederhalten? Dazu kommen die Gefahren, welche ein nach einem andern sozialen System regierter Nachbarstaat wie Rußland mit sich bringt. Diese sind bei der Unzufriedenheit gewisser sozialer Schichten in Polen und der völkischen Minderheiten besonders groß. Denn der polnische Staat in seiner heutigen Ausdehnung umfaßt etwa 3 Millionen Juden. Diese Zahl ist unsicher. Eine klare Rechnung kann darum nicht aufgestellt werden, weil im ehemals österreichischen Anteil bei der Volkszählung, die in den Händen der (polnischen) Beamten lag, die Juden zu den Polen einfach hinzugezählt wurden, die Religionsstatistik aber gleichfalls Mängel hat. Die Ostslaven, d. h. die Weißrussen (Bialo-Ruthenen) und die Ukrainer zählen mindestens 7¹/₄ Millionen. Dazu kommen noch etwa über 100 000 Kaschuben in Westpreußen, die freilich im preußischen Staate bereits starker Polonisierung ausgesetzt waren und heute erst recht jedes Eigenlebens entbehren müssen, ferner im Soldauischen einige Masuren und Litauer zwischen Wilna, Lida und Grodno, über deren Zahl genaue Angaben nicht gemacht werden können. Man muß sie auf einige Zehntausend schätzen; 50 000 dürfte zu hoch gegriffen sein; dann Tataren, Rumänen und andere Völkersplitter. Die Zahl der Deutschen ist von Wilhelm Volz in seinem sehr lesenswerten Büchlein: ‚Die wirtschafts-

geographischen Grundlagen der oberschlesischen Frage', Georg Stilke, Berlin 1921, auf 2 1/2 Millionen errechnet worden, und zwar vor der Abtretung Ost-Oberschlesiens* mit seiner starken deutschen Minderheit. Volz stützt sich teils auf polnische Quellen, teils auf die preußische Statistik von 1910. Wenn wir nun einerseits den Zuwachs an Deutschen in Oberschlesien berücksichtigen, andererseits uns klar sind, daß durch eine mehr oder minder unfreiwillige Abwanderung aus dem genannten preußischen Anteil die Zahl der Deutschen seit 1918 stark gesunken ist, so kommen wir vielleicht zu dem Ergebnis, daß 9 % heute das richtige Verhältnis angeben. Wenn wir das Verhältnis der Juden nun mit 10 %, das der Weißrussen und Ukrainer mit 25 %, die übrigen Minderheiten mit 1 %, insgesamt 45 %, einsetzen, so erhalten wir für die Polen selbst einen Anteil von 55 % der Gesamtbevölkerung, gleich 16 Millionen echter Polen. Polnische Quellen kommen naturgemäß zu andern Ergebnissen. So errechnete ein polnisches Flugblatt 66 % für die Polen, natürlich unter Einbeziehung zahlreicher Ostslaven und aller westslavischen Völkersplitter, und beispielsweise nur 6 % für die Deutschen. Mag dem sein, wie ihm wolle. Absolut feststehend ist, daß noch nicht einmal zwei Drittel der Bevölkerung auch bei der für die Polen günstigsten Rechnung von Nationalpolen gebildet wird, daß wahrscheinlich aber die Zahl der Polen nur wenig mehr als die Hälfte der Gesamtbevölkerung ausmacht. Die polnischen Kernländer sind Westgalizien, Kongreßpolen und der Teil Posens, der der ehemaligen Grenze Rußlands benachbart war. Bezeichnend ist aber auch, daß es kaum ein Gebiet in Kongreßpolen, ja überhaupt in ganz Polen gibt, in dem die Polen völlig geschlossen 98 % oder 99 % der Bevölkerung bilden. So gemischt ist dies Land in seiner Bevölkerung. In einem einzigen Distrikt erreichen die Polen 97 %. Überall anders bleiben sie darunter. In den Grenzgebieten, besonders in dem östlichen und dem Korridor, verdünnt sich die polnische Schicht immer mehr. Es ist bezeichnend, daß es den Polen bei der letzten Sejmwahl nicht gelang, in Wolhynien auch nur einen einzigen polnischen Abgeordneten durchzubringen. Die Stimmung der Minderheiten war dem polnischen Staate von vornherein abgeneigt. Die Politik, die er einschlug, trug nur dazu bei, sie noch schlechter zu machen. Deutschen Lesern sind die Leiden der Deutschen in dem ehemals preußischen Anteil zur Genüge bekannt. Die Deutschenverfolgungen hatten einen doppelten Zweck: die im Lande verbliebene deutsche Bevölkerung einzuschüchtern, alles Deutsche herabzusetzen, alles Polnische zu heben und

---

Volz rechnete damals folgendermaßen:

	Gesamtzahl	Polen	Deutsche	Juden	Ruß-Ruthenen	Versch.
Kongreß-Polen	12,619.000	9,400.000	690 000	1,900.000	610.000	19.000
Preuß. Anteil .	2,960.000	1,250.000	1,600.000	?	—	110.000
Galizien . . .	7,970.000	4,670.000	90.000	?	3.200.000	10 000
Ostpolen . . .	4,623.000	350.000	120.000	700.000	3,400.000	53.000
	28,162.000	15,670.000	2,500.000	2,600.000	7,210.000	194.000
		= 55,6 %	= 9 %	= 9 %	= 25,6 %	= 1 %

den Deutschen den Aufenthalt in diesem Staate so zu verleiden, daß sie freiwillig Feld und Haus räumten. Mit dieser Politik haben die Polen bei einem erheblichen Teil der deutschen Bevölkerung, besonders der ehemaligen Beamtenschaft, nur allzu große Erfolge erzielt.

Zur ‚Sicherung' dieser seiner gegen jede Vernunft erworbenen Grenzgebiete beginnt der polnische Staat nun, diese mit Nationalpolen zu kolonisieren. Man nennt diese Bodenraubpolitik zu Unrecht ‚Bodenreform'. Großgrundbesitzer, Bauern und Pächter der Minderheiten werden durch Legionäre und von fern her herangeholte polnische Landarbeiter ersetzt, und zwar systematisch in allen Grenzgebieten, nicht nur im deutschen Siedlungsbezirk. Bereits am 17. Dezember 1920 nahm der polnische Landtag in Warschau ein Gesetz zur Beschlagnahme der ehemals staatlichen, der kirchlichen und der privaten Güter in den östlichen Gebieten Polens und ihrer Aufteilung unter die polnischen Soldaten an. Der ‚Kurjer Poranny' bezeichnete den Zweck desselben folgendermaßen: ‚Der polnische Kolonist in den Ostgebieten soll nicht nur Pflüger dieser Erde, sondern auch ihr Verteidiger sein. Die Kolonistenabteilungen sollen neben der wirtschaftlichen Wiederherstellung der landwirtschaftlichen Produktion auch die nationalpolitische Rolle der Verteidiger der Grenzgebiete durch das polnische Element übernehmen.... Man muß die Kolonisierungsaktion schnell und energisch in Angriff nehmen und jede schädliche und laute Polemik unterlassen. Die ganze Aktion muß binnen drei bis vier Jahren in radikaler Weise durchgeführt werden, wobei die polnische Bürgerschaft den Kolonisten mit Geld, Errichtung von Schulen, Aufklärung usw. helfen soll.'

1921 wurden nach einer polnischen Regierungserklärung 8000 Soldaten zur Kolonisierung bestimmt. Da der vorbezeichnete Bodenvorrat jedoch nicht ausreichte, wurden aus Privatbesitz 410 Güter in einer Gesamtfläche von 196 143 ha enteignet, weitere 120 000 ha sollen nachfolgen. Von diesen 410 Gütern waren, wie es Biberowytsch in der letzten Nummer der ‚Deutschen Rundschau' mit zahlreichen Beispielen belegt, nur 9% polnischer Besitz, der Rest gehörte den Minderheiten. Nach Meldungen der polnischen Zeitung ‚Glos Wolynski' parzellierte außerdem noch die Parzellierungsgenossenschaft der polnischen Landwirte in Warschau in der Zeit vom 1. Mai bis 1. Dezember 1921 in den Bezirken Dubno, Horochol, Kreminec und Luck 18 Güter mit einer Fläche von 6216 Deßjätinen, und gab zu, daß davon 77% in polnische und nur 23% in ukrainische Hände übergegangen seien. In sieben Monaten seien allein in Wolhynien 107 702 ha Boden mit polnischen Einwanderern besetzt worden, außerdem seien ehemaligen Soldaten 23 588 ha zur Bewirtschaftung ‚übergeben' worden.

‚So verfuhr', sagt Biberowytsch, ‚der polnische Staat mit dem Boden, den er teils aus russischem Staatsbesitz, teils aus Beschlagnahme bei Klöstern, Grundbesitzern usw. erwarb. Aber man schreckte auch vor einem Diebstahl nicht zurück. Besonders übel spielte man jenen ukrainischen Bauern mit, welche infolge kriegerischer Ereignisse, Zerstörungen usw. nach

dem Innern Rußlands transportiert worden waren.' Diese ukrainischen Heimkehrer fanden bei der Rückkehr auf ihren Höfen polnische Neuansiedler, welche nicht mehr weichen wollten, und den Heimkehrern als Grund dafür angaben: „Hier ist (jetzt) Polen!' Die polnischen Behörden förderten diese ungesetzliche Beraubung mittelbar. Denn sie halfen den Heimkehrern nicht zu ihrem Rechte, sondern schikanierten sie in jeder Weise. Die gequälte Bevölkerung ist hier und da zur Selbsthilfe geschritten und hat die polnischen Eindringlinge verjagt. Zum Beispiel brachen wegen der militärischen Parzellierung der Güter des berühmten Klosters von Potschajiw Unruhen aus.

Die Unzufriedenheit ist groß und hat bei den Wahlen zu einem vollen Mißerfolge der Polen geführt. In Ostgalizien, das den Polen keineswegs noch de jure — leider aber de facto — vom Völkerbundrate ‚zur Verwaltung' ausgeliefert ist, ruht seitdem der Kleinkrieg nach irischem Muster nicht mehr. Die Landbevölkerung nahm geschlossen gegen Polen Stellung und vollzog an gekauften Verrätern, wie z. B. dem mit polnischen Stimmen gewählten ‚ukrainischen' Professor Twerdochlib, Volksjustiz. Auch andere, die es, durch allerhand Versprechungen verlockt, wagten, den ehemaligen Präsidenten Pilsudsky auf seiner Durchreise durch Ostgalizien zu begrüßen, ‚verunglückten' beim Heimwege. Aber das sind Folgeerscheinungen. Planmäßig haben die Polen Tausende getötet oder eingekerkert. Die Saat ist nun im Aufgehen.

Die Ereignisse des ausgehenden Jahres 1922 waren besonders kennzeichnend für den Charakter des polnischen Staates. Seine Verfassung war durch einen Reichstag (Sejm) angenommen worden, der vorwiegend aus Abgeordneten polnischer Nationalität bestand. In vielen Gebieten dieses Staates hatte man, als der erste Sejm gewählt wurde, Wahlen nicht ausschreiben können oder wollen. So kam es, daß dieser erste Sejm dem Staate einen nationalpolitisch einheitlichen *polnischen Charakter* aufzudrücken vermochte; er deckte alle Maßnahmen der Regierung, welche den Minderheiten abträglich waren und dahin wirkten, den Staat durch planmäßige Schwächung der Minoritäten zu einem wirklich polnischen zu machen. Mit größter Spannung wurden daher die auf den 5. November angesetzten Wahlen erwartet und ein Wahlgesetz angenommen, welches durch Wahlgeometrie und schikanöse Anordnungen die kleinen Parteien zugunsten der großen stark zurücksetzte. Der Zweck dieser Maßnahme war klar. Die Minderheiten, besonders jene, welche nicht völlig geschlossen, sondern vermischt mit Polen wohnten, sollten nicht in der Lage sein, die ihrer Kopfzahl entsprechenden Abgeordneten im Sejm und im Senat zu erhalten. Diese Rechnung erwies sich als falsch; denn die schlimmsten Folgen wurden durch taktische Gegenmaßnahmen vereitelt. Das Ergebnis der Wahlen wurde vielmehr zu einem Erfolge der Minderheiten. Es bewies der Welt, daß Polen kein Nationalstaat, sondern ein Völkerstaat ist. Hatten im ersten polnischen Sejm die Minderheiten von 450 Abgeordneten nur 22

(10 Juden, 7 Deutsche, 5 Litauer) erhalten, also nur 5 v. H., so brachten sie es jetzt auf 84 (fast 20 v. H.) und erreichten im Senat sogar 24 v. H., trotzdem die Absichten des Wahlgesetzes in vielen Bezirken Erfolg hatten, die Deutschen z. B. in Rypin, Bialystok und Posen unvertreten blieben, trotzdem litauische Abgeordnete diesmal überhaupt nicht durchdrangen und die Ukrainer und die Deutschen in Ostgalizien, über deren Schicksal staatsrechtlich ja noch nicht entschieden ist, sich deshalb der Wahl enthielten. Die dort gewählten 5 ‚Ukrainischen'-Abgeordneten können daher auch nicht als Vertreter ihres Volkes ohne weiteres angesehen werden, da sie wohl zum Teil mit polnischen Stimmen gewählt wurden.

Nachfolgende Zusammenstellung, die daher auf völlige Zuverlässigkeit auch keinen Anspruch erhebt, gibt trotzdem ein Bild der heutigen Verteilung der Kräfte, das freilich mit einiger Vorsicht gedeutet werden muß.

Die polnischen Parteien.

	Neuer Sejm	Neuer Senat	Zusammen
1. Rechtsblock	169	51	220
2. Zentrum	7	—	7
3. Staatl. Vereinigung der Ostgebiete	1	—	1
Gesamte Rechte	177	51	228
4. Volkspartei (Witos, Bauerngruppe)	71	17	88
5. Wyzwolenie (Gruppe Kleinbauern)	48	8	56
6. Sozialisten	41	7	48
7. Nationale Arbeiter	18	3	21
8. Oekon. (Bauern-) Gruppe	4	—	4
9. Aeginski-Gruppe	2	—	2
10. Kommunisten	2	—	2
11. Wilnaer Volksrat	1	—	1
Gesamte Linke	187	35	222
Die Minderheitsvertreter			
12. Juden	33	12	45
13. Deutsche	17	5	22
14. Ukrainer	20	5	25
15. Weißrussen	12	2	14
16. Russen	2	1	3
Gesamtzahl der Minderheiten	84	25	109
Gesamtzahl	448	111	559

Fast ebenso wichtig wie das starke Anwachsen der Stimmen der Minderheiten, die sich großenteils, um die Nachteile des polnischen Wahlgesetzes auszugleichen, für die Wahl zu einem Minderheitenblock zusammengeschlossen hatten, ist der Zusammenbruch des polnischen Zentrums, welches vorher das Zünglein an der Wage zwischen rechts und links bildete. (Praktisch können die wenigen nunmehr verbliebenen Zentrumsabgeordneten der Rech-

ten zugerechnet werden und taktisch sind an ihre Stelle die Minderheiten gerückt). Im Sejm stehen 177 Abgeordnete der Rechten (Korfanty-gruppe) 187 Abgeordnete der Linken gegenüber. Im Senat ist das Verhältnis umgekehrt: 51 zu 35. Da ein Zusammengehen von rechts und links ausgeschlossen war, legte nunmehr der polnische Staatspräsident Pilsudski sein Amt nieder. Er glaubte unter diesen Verhältnissen nicht mehr regieren zu können. Darum mußten Senat und Sejm zur gemeinsamen Wahl eines neuen Staatschefs zusammentreten. Für diese Wahl sind Debatten verboten. Erreicht im ersten Wahlgang kein Kandidat die absolute Mehrheit, so muß derjenige Kandidat, der die wenigsten Stimmen erhielt, ausscheiden. Die Wahl muß so lange wiederholt werden, unter jedesmaliger Ausscheidung dessen, der die wenigsten Stimmen erhielt, bis eine absolute Mehrheit erzielt ist. Die Linke ging bei der Präsidentenwahl nicht geschlossen vor, sondern stellte je nach Parteigruppierung eigene Kandidaten auf. Ebenso die Minderheiten, welche sich auf einen Kandidaten geeinigt hatten. Die Rechte dagegen stimmte geschlossen für den Grafen Zamoyski, der als Aristokrat für die Linke völlig unannehmbar war. Obwohl sie im ersten Wahlgang bereits 222 Stimmen erzielte, vermochte sie doch nicht durchzudringen; denn sie erhielt im fünften und letzten Wahlgang auch nur einen Stimmenzuwachs von sieben Stimmen. Graf Zamoyski unterlag schließlich dem Kandidaten der Bauernpartei Wyzwolenia, dem früheren Minister Narutowicz, der vom zweiten Wahlgang an von den Minderheiten unterstützt wurde und schließlich mit 289 Stimmen die absolute Mehrheit erhielt.

Was nun folgte, ist für das polnische Staatswesen außerordentlich kennzeichnend. Die Erfolge der Minderheiten und der links gerichteten Parteien waren von der nationalistischen Presse schon von Anfang an mit verbissener Wut und allerhand Drohungen kommentiert worden. Man empfahl, die Wahlen, besonders in den östlichen Grenzgebieten, zu annullieren. Man drohte damit, daß die polnische Volksseele sich keine Regierung gefallen lassen würde, die die Unterstützung der Minderheiten fände. Unmittelbar nach der Präsidentenwahl marschierten Hunderttausende durch die Straßen der Hauptstadt und schrien: ‚Nieder mit dem Judenpräsidenten Narutowicz! Es lebe das polnische Polen!‘ Man zog vor die Wohnung des Führers der von Frankreich ausgebildeten polnischen Armee, des Generals Haller, eines ehemaligen österreichischen Offiziers und Führers der Ultrachauvinisten. Haller trat auf seinen Balkon und sprach die verhängnisvollen Worte: ‚Leget nicht die Hände in den Schoß! Kämpfet!‘ Die drei Parteien der Rechten erklärten, daß sie jede Verantwortung für den weiteren Lauf der Staatsmaschine ablehnen müßten und einer Regierung, die durch einen von Juden, Deutschen und Ukrainern gewählten Staatspräsidenten berufen werde, jede Unterstützung versagen müßten. Tags darauf sollte der neugewählte Staatspräsident feierlich eingesetzt werden. Die Krawalle nahmen ihren Fortgang. Juden, Minderheitenvertreter und

Sozialisten wurden beim Eintritt in das Parlament geprügelt. Der Staatspräsident wurde bei seiner Auffahrt zur feierlichen Einsetzung insultiert, unter Johlen des Pöbels und mit Schmutz bedeckt erreichte er das Abgeordnetenhaus, und nur mit knapper Mühe konnte die Zeremonie vollzogen werden. Die Arbeiter schritten zu Gegendemonstrationen und Blut floß in den Straßen. Dabei war Narutowicz keineswegs ein ausgesprochener Parteimann, sondern er hatte sich immer von den Kämpfen der Tagespolitik zurückgehalten, und nur die Tatsache, daß seine Wahl mit Hilfe der Minderheiten zustande gekommen war, machte ihn in den Augen der Rechten unmöglich. Am 16. Dezember, drei Tage nach dieser Wahl, war sein Schicksal vollendet. Er wurde von dem Kunstmaler Niewiadowski bei Eröffnung einer Kunstausstellung ermordet. In dem rasch durchgeführten Prozeß erklärte dieser, er habe seinen ursprünglichen Plan, Pilsudski zu töten, aufgegeben, als dieser die Wiederwahl nicht mehr annahm, und darum als ‚echter Pole' den neuen Staatspräsidenten, der mit den Stimmen der Minderheiten gewählt sei, gemordet.

Kurz zusammengefaßt wird das Ergebnis dieser Betrachtung folgendermaßen lauten müssen: Aus breiten Stücken des europäischen Mischgürtels ist dank einer Verkettung glücklicher Umstände dem polnischen Volke, das sich nicht aus eigener Kraft wieder zu erheben vermochte, ein Staat zurechtgemacht und ein Gebiet überantwortet worden, dessen Grenzen die natürlichen des ethnographischen Polen nach Westen, Norden, Osten und Südosten weit überschreiten. Der Wunsch Frankreichs nach einer Hegemonie in Europa und die Maßlosigkeit polnischer Wünsche verursachten dies in die Augen springende Mißverhältnis zwischen Umfang des Staatsgebietes Polens und seiner Fähigkeit, es zu verwalten und die ‚Untertanen' zufrieden zu stellen. 18 Millionen Polen beherrschen 12 Millionen durchaus unzufriedene Minderheiten. Um dies Mißverhältnis auszugleichen und ihren viel zu umfangreichen Staat zu sichern, vergewaltigen die Polen ihre Minderheiten politisch, kulturell und wirtschaftlich. Deren Mißstimmung nimmt immer mehr zu. Denn die geringe Begabung der Polen auf staatlichem Gebiete, ihre wirtschaftliche Hilflosigkeit ließ trotz des Erwerbs Oberschlesiens und des Korridors die polnische ‚Siegerstaats'valuta noch stärker als die deutsche abfallen. Die Fiktion, Polen sei ein Nationalstaat, wird trotz der letzten Sejmswahlen, die das Gegenteil beweisen, aufrecht erhalten. Die Parteigegensätze innerhalb der Polen sind stärker als irgendwo anders in Europa. Der polnische Reichspräsident Narutowicz wurde von einem andern Polen ermordet, weil er mit den Stimmen der Minderheiten gewählt worden war.

Aus alledem folgt, daß der heutige polnische Militär- und Gewaltstaat eine völlig unbefriedigende Lösung der Probleme des europäischen Völkermischgürtels gebracht hat. Alle diejenigen, die dem unglücklichen, durch vier Teilungen zerrissenen Volke Sympathien entgegengebracht hatten, und welche das Vertrauen hegten, die Polen würden, belehrt durch ihre eigene Geschichte, in Zukunft mit Mäßigung und Gerechtigkeit ihren Staat

aufbauen, sind enttäuscht worden. Das heutige Polen ist eine Gefahrzone ohnegleichen: in Ostgalizien schwelt das Feuer unter der Decke, es kann jeden Augenblick auflodern und alle polnischen Randgebiete des Ostens in Brand setzen. Das übergroße polnische Heer und der Zwist im Innern sind zudem eine außenpolitische Gefahr. Kriege sind oft von Staatsmännern, die die inneren Schwierigkeiten anders nicht meistern zu können glaubten, begonnen worden. Endlich verelenden wichtige Wirtschaftsgebiete Europas unter dem polnischen Regiment. Die unnatürliche, übergroße Ausdehnung des neuen polnischen Staates veranlaßte dessen Staatslenker — ganz gleich, welcher Partei sie angehörten — zu Maßnahmen, welche nicht nur in den Augen der unterdrückten Völker, sondern auch der ganzen Menschheit ein Ärgernis und eine Schande sind. Darüber sind sich weitblickende Männer aller Nationen klar. So brachte die polnische Arbeiterzeitung ‚Robotnik' in Warschau im vergangenen Jahr einen Aufsatz des französischen Professors Séalles aus Paris, welcher die Ereignisse der ersten drei Jahre neuer polnischer Staatlichkeit zusammenfaßt. Er sagt: ‚Diese kurze Zeit genügte, um die Sympathien, die Polen infolge seines langen Martyriums genoß, zerfließen zu lassen. England verbirgt sein Mißvergnügen nicht. Polen sollte ein Faktor des Gleichgewichts sein und wurde ein Faktor der Anarchie. Es schwächt seine innere Einheit: Indem es fremde Völker sich einverleibt, schafft es Zwiespalt innerhalb seiner Grenzen.' Dieses Bild ist düster, aber Séalles begründet es mit dem Hinweis darauf, daß für die Staaten, welche Polens Grenzen heute umgeben, der Bestand dieses Staates eine offene Wunde bedeutet, die jederzeit zur schwersten Gefahr werden kann.

Neue Einblicke in die Entwicklung der christlichen Religion / Von Joseph Wittig

I.

Letzten Sommer kamen zwei Bücher in meine Bibliothek, die zunächst einander ganz fremd zu sein schienen und auch mir im Innersten fremd bleiben wollten, obwohl ich sie auf alle Ferienfahrten mitnahm und voll Begier, etwas von ihnen zu lernen, die Betrachtungen des einen über Religion und Christentum und die streng fachwissenschaftlichen Mitteilungen und Untersuchungen des anderen über eine neuentdeckte Schrift des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts immer wieder von Anfang bis Ende las. Tiefe Ehrfurcht vor Gott und der Wahrheit fand ich in beiden. Damit war die erste Verbindung gegeben. Schließlich einigten sich beide in der Frage an mich: Ist die Entwicklung der christlichen Religion eine legitime? Beide sprechen von ‚pia fraus', meinen damit aber nicht einen gewöhnlichen Betrug in frommer Absicht, sondern einen geschichtsnotwendigen Prozeß, der von dem einen in philosophisch-großzügiger Verallgemeinerung, von dem anderen in philologisch-gewissenhafter Behandlung eines Einzelfalles dargestellt wird. Es sind die Bücher von Houston Stewart Chamberlain, Mensch und Gott,* und von Karl Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des zweiten Jahrhunderts.**

Vielleicht ist es ein Unrecht gegen diese beiden Bücher, daß ich nur jene eine Frage aus ihnen heraushöre und alles andere, was sie sagen, dieser einen Frage unterordne, alles andere nur als Spiel und Arbeit des Geistes betrachte, dieses eine aber als den Lebenskampf des Geistes. Aber es sei einmal offen gesagt, daß ein großes Mißtrauen gegen die Legitimität der Lehrentwicklung unserer Kirche unser ganzes Volk ergriffen hat, soweit es denken und fragen gelernt hat. Es wird zurückgehalten, es drängt sich nur in Nikodemusnächten auf die Lippen, wenn kein anderer zuhört als nur der vertraute Freund; es wird durch ein kluges Wort besänftigt, es wird zerdrückt durch tapfere Treugesinnung gegen die Kirche, aber es lebt immer wieder auf. Es ist nicht nur eine Not unter den Menschen, die in Seminar und Universität, wie man sagt, ‚den kindlichen Glauben verloren haben'. Auf einsamster Bergstraße ging ich mit Menschen, die unter ihr litten, mitten in einem Lande, dem der Glaube an Christus und sein heiliges Evangelium noch tägliches Erlebnis ist. Es beginnt eine Flucht vor dem entfalteten Glauben zu dem unentfalteten, heilig verschlossenen. Man verachtet die Rose, als wäre sie eine Papierblume, und wartet glaubend bei der Knospe. Es beginnt eine Flucht aus den Kirchen, in denen der

---

* Verlag von F. Bruckmann A.-G. München 1921.

** Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 3. Reihe, 13. Band, Leipzig bei Hinrichs 1919.

katholische Glaube gepredigt wird, wie ihn die Theologen der vielen Jahrhunderte aus dem Samenkorn des Evangeliums großgezogen haben, eine Flucht in die kleinen Gemeinschaften, die weiter nichts für sich haben als die Hoffnung derer, die sich getäuscht fühlen und von nun an wieder in der einfachen, unentwickelten Sprache der Evangelien reden und glauben wollen.

Da nutzt kein Beweis; da ist alle pädagogische Rücksicht, an die man die Prediger der christlichen Lehre dem Volke gegenüber immer wieder zu binden versucht, nur von Schaden, weil sie den Eindruck der Unehrlichkeit und Unwahrhaftigkeit nur noch verstärkt. Da nutzt nur noch die einfachste Wahrheit und die allertreueste Liebe, ohne Rücksicht auf irgendwelche Dinge, die dem glaubenwollenden Herzen außerhalb und fern geworden sind. Da kann ein offenes, freies Zugeständnis alles retten, ein unverstandener Beweisgang und eine berechnete Klugheit aber alles zerstören.

Diese Menschen rufen nach einem Apostel, der ihnen die Lehre des Heils bringt, nicht wie sie nach der religiösen Sehnsucht anderer Jahrhunderte und anderer Länder geprägt ward, sondern in solcher Einfachheit und Unmittelbarkeit, wie der Gottessohn wieder zu ihnen reden würde. Komme aber keiner mit berechneter Volkstümlichkeit oder mit berechneter Anpassung an den Geschmack der Gebildeten! Er würde als Redner verherrlicht, aber als Lügner verworfen werden. Es komme nur einer, der nichts anderes hat als Wahrheit und Wahrhaftigkeit, diese aber so stark, daß sie ihn zum Bekenntnis zwingen.

Der Philosoph Chamberlain bildet sich nicht ein, solch ein Apostel zu sein. Er glaubt, alt genug zu sein, um eine gewisse Zuständigkeit zu haben, über die Begriffe Gott und Mensch zu reden. Daraus ist ein Bekenntnisbuch geworden, in dem er sich selber einige der beseligendsten Herzenserfahrungen durch Gestaltung vergegenwärtigen will. Folgen wir seinem Gedankengange!

Die Begriffe Mensch und Gott, beide Gedankengestaltungen, die der Menschengeist geschaffen hat und die eine erstaunliche Menge von Verschiedenheiten in sich zusammenfassen, hängen eng zusammen. Steigt die Vorstellung von der Menschenwürde, so wird zugleich die Vorstellung von Gott eine würdigere. Geht die Menschenwürde verloren, so geht auch Gott verloren. Sobald der Mensch sich von den anderen Dingen unterscheidet, muß er Gott denken und in ihm den Anker auswerfen, um sich in ihm weiter vorwärts zu bewegen. Gott ist also der erste echte Menschengedanke, muß aber über dem Menschengedanken stehen, muß unbegreiflich sein, so wie die ersten Lehrer der Kirche mit aller Klarheit lehren, bis die fortschreitende Entwicklung der Theologie die Begriffe vermehrt und damit die Unbegreiflichkeit mindert, die von den Mystikern im Gegensatz zu dem ‚Rationalismus der Scholastik' immer wieder von neuem gelehrt und von Kant zu einer moralischen Pflicht gestempelt wird. Alles Begreifenwollen hat uns von Gott entfernt. Aber der erste, ursprüngliche und notwendige Gedanke muß in jedem Menschen leben, der sich als Mensch erkennt: Gott ist das Wesen über dem Menschen, das gute Wesen, der Vater im Himmel, der bei bösen Gedanken und Taten freundlich streng mahnt und bei guten hilft und

stützt. ‚Dieser Gott ist mir seit früher Jugend stets gegenwärtig; immer war mir zu Mute, als stünde ich auf seinem offenen Handteller und könnte darum, was auch geschehe, nie in den Abgrund stürzen.‘ Er ist zu unterscheiden von dem allseitig begreifbaren Wüstengott der Juden, der uns von Kindesbeinen an unsere Vorstellung von Gott vergiftet hat. Die Dreieinigkeit ist ein wahrheitsträchtiges Symbol, ihre Erkenntnis ist ‚altarisches Gut‘, durch Schulformulierung ‚verdorben‘.

Mit fast gleicher Denknotwendigkeit, wie die Begriffe Mensch und Gott geworden sind, taucht zwischen ihnen auf die Gedankengestalt des Mittlers oder vielleicht zunächst die einer vermittelnden Handlung. Wege der Vermittlung waren Mystik, Magie und Glaube, aber selbst der höchste von ihnen, der Weg des Glaubens, zeigte nichts als leere Bilder, solange nicht der wahre Mittler auf Erden erschienen war.

Der Mittler kam: Jesus von Nazareth. Ein Wahnwitz ist es, seine Geschichtlichkeit zu leugnen. Zwar besitzen wir in den Evangelien nicht ein Geschichtswerk in dem Sinne, den wir heute diesem Worte beilegen. Aber keinem noch so begabten wissenschaftlich vorgebildeten Geschichtsforscher wäre es möglich gewesen, ein Buch zu schaffen, das an Inhalt und weltumspannender Wirkungsgewalt dem Buche auch nur von ferne gleichgekommen wäre, das wir besitzen. Die Vorsehung konnte kein passenderes Gefäß für die Mitteilungen finden, auf die es hier ankam. Jede Annäherung an protokollarische Genauigkeit hätte die wirkliche Wahrheit entstellt und ihres pulsierenden Inhalts beraubt. Hier kommt es auf Raum, auf Luft, auf Resonanz an; jede Absichtlichkeit, jedes menschliche Weiseseinwollen hätte alles ausgelöscht. Kein Mensch ist mehr berufen, das ‚Leben Jesu‘ zu schreiben; alle Versuche, dies zu tun, sind als fehlgeschlagen zu beurteilen; die Evangelien sind und bleiben ein unerreichbares göttliches Wunderwerk.

Sie lassen uns immer wieder neu erleben die Persönlichkeit Jesu. Da Jesus in Bildern redete, ist seine Ausdrucksweise unmittelbar allen Völkern und Zeiten verständlich. Was er sagt, ist wie geschaut, nicht wie gedacht. Darum vermag er Erkenntnisse zu vermitteln, die das logische Denken übertreffen; er vermag zwischen dem Menschen und dem Unbegreiflichen zu vermitteln. Seine ganze Botschaft besteht aus zwei reinen Gottesgedanken: ‚Gott ist unser Vater‘ und ‚Gottes Reich ist gegenwärtig‘. Werden diese zwei Gedankengestalten aus ihrer Stellung im Mittelpunkt verrückt oder gar uns ganz entrückt, so geraten alle übrigen Lehren des Heilands in einen schiefen Augenwinkel. Eine solche Verrückung bedeutet die Verlegung der Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses in den Mittelpunkt der Lehre Jesu. Chamberlain leugnet die innerste Wahrheit dieses Geheimnisses nicht, nennt es aber nicht die Lehre Christi. Die betreffenden Stellen der Evangelien seien ursprünglich anders gelesen worden.

Auch die Offenbarung einzigartiger Sohnschaft stand nicht im Mittelpunkt der Lehre Jesu. Jesus will vielmehr die Sohnschaft allen Menschen geben, die an den Vater glauben.

In seinen Mitteilungen über Gott beschränkt sich Jesus fast ausschließlich auf das Bild ‚Vater‘ und deutet höchstens einige im Vaterbegriff eingeschlossene Eigenschaften an: Güte, Barmherzigkeit, Fürsorge. Alles, was wir sonst über Gott aussagen, was wir ihm an Vollkommenheiten beilegen, beschränkt ihn in Wirklichkeit und zieht ihn zu uns Menschen herab, indem es ihn in die Grenzmauern unseres Verstandes einschließt.

In der Erkenntnis des ‚Vaters' besteht das neue Leben, das neue Reich. Es ist Gegenwärtiges, nicht Zukünftiges. Es umgibt uns heute schon. ‚Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist vom Tode ins Leben gelangt' (Mt. 5, 24). Chamberlain weist auf kleine Wortverschiebungen hin, die dem Theologen und Prediger so leicht passieren und doch so gefährlich sind.

Jesus macht wenig Wesens von der Sünde. Erst bei Paulus beginnt die Atmosphäre der Sünde, der Sündenvergebung und der Erlösung von Sündenschuld. In der Folge nahm die Sünde einen zunehmend breiteren Raum in der Gedankenwelt der christlichen Kirche ein, bis dann schließlich ‚durch Augustin das Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit die ausschließliche negative Grundstimmung der Christenheit geworden ist' (Harnack, Dogmengeschichte[4] 1, 71). Auch was Jesus von dem Gegenteil der Sünde, vom guten Werke, sagt, kann leicht zu nahe an den Mittelpunkt seiner Lehre verschoben werden. ‚Ihr richtet nach dem Fleische, ich richte niemand' (Joh. 8, 15). Chamberlain denkt bei dieser Stelle an Kants Wort: ‚Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter („nach dem Fleische") bezogen werden.' Unsere landläufige Auffassung der ‚Sünde' als einer gegebenen und leicht zu beurteilenden Tatsache wird durch das Wort Christi wie durch das Echo des Philosophen über den Haufen geworfen.

Die Berichte der Evangelien über Jesus zeichnen seine wahre Gestalt, wie ihn die Evangelisten sahen und glaubten. Sie sahen in ihm den von Israel erwarteten Messias; sie sahen die Weissagungen der Propheten an ihm erfüllt. Mit ihrem Glauben wächst ihre Mitteilung und mindert sich die Naivität der schlichten Beobachtung, nicht aber ihre Wahrhaftigkeit. Das Wachstum des Glaubens läßt sich weiter beobachten auf den Apostelwegen Pauli und Johannes'. Bis Johannes reicht das Vertrauen Chamberlains, selbst wenn er meint, es in Einzelheiten beschränken zu müssen. Er sieht in allem die reine Widerspiegelung der Erscheinung Jesu Christi auf Erden: bei den drei ersten Evangelisten unmittelbarer und naiver, bei Paulus und Johannes wurzeltiefer und glutvoller, bei allen aber wahr und rein, bei allen mit einem Höchstmaß an unbewußt gestaltender Kraft der Eingebung.

Nun aber beginnt der andere Ton: Der erste Schritt zur Kirche ist für Chamberlain die erste Entfernung von der Religion Jesu. Den Aposteln und Evangelisten gestattet er, daß sie uns berichten, was sie glaubend sahen und vernahmen. Jetzt, da die Kirche beginnt, glaubend zu lesen und weiterzugeben, spricht er von Entfernung, Irrung, Irreführung. Aber hier frage ich schon gleich: Handelt es sich nicht auch jetzt noch um das ‚Unbegreifliche', das nur vom Glauben erfaßt und beschrieben werden kann? Wer für die Zeit der Evangelisten so schön vom Glauben reden kann: — daß er getreuer und reiner das Unbegreifliche widerspiegeln kann als die ausgebildetste Methodik der Geschichtschreibung —, der sollte dem Glauben nicht hundert Schritt weiter die Gefahr dieser Methodik auferlegen! Wenn der Glaube zu Zeiten des Johannes in Jesus den ‚Heiligen Gottes' und einige Jahrzehnte später den Christus, den Messias, sah, so ist dies eine Änderung der Blickrichtung, des Schaubildes, nicht aber des Blickes; und wenn er das Ge-

sehene verkündet, so ist dies eine Erweiterung der Verkündigung, nicht aber eine Untreue gegen das eigene Wesen des Glaubens. Der Glaube ist souverän. Er leuchtet, wie er will. Und sein Wille ist göttliche Notwendigkeit.

Es läßt sich nun beobachten, wie Chamberlain Schritt für Schritt von seinem in der Betrachtung der Evangelien gewonnenen Begriff des Glaubens abweicht. Zuerst läßt er statt seiner ‚geschichtliche Notwendigkeit' wirksam sein, ist aber noch geneigt, sie eine ‚gottgewollte' zu nennen. Eine solche gottgewollte Notwendigkeit steht noch sehr nahe dem souveränen Glauben, denn Gottes Willen ist einer. Aber noch im selben Satze heißt es, daß jene ‚geschichtliche Notwendigkeit' vielleicht eine nur durch menschliche Beschränktheit bedingte sein kann. Und bald, bald vermag er sich die Weiterentwicklung nur noch als Werk nicht nur der Beschränktheit, sondern der abgefeimten Klugheit der von Standes wegen betrügerischen Priesterklasse zu erklären, bis er endlich selbst wieder den beseligenden Glauben an den Vater und an das Gottesreich findet und die Zeit zur Bildung einer neuen Gemeinschaft gekommen glaubt. Diese neue Gemeinschaft wird sich wieder zu Gottesdiensten versammeln. Richard Wagners Spiele werden solche Gottesdienste sein. In ihnen ist der entscheidende Schritt zur Vermählung der Kunst mit der Religion getan; in ihnen ist der Preis der Erlösung, in ihnen Glauben, Gnade, Liebe, Hoffen, Entsagen, Aufopfern.

Es mag mir erspart sein, zu allen Einzelheiten Stellung zu nehmen. Ich erinnere mich an den Besuch einer Wagneroper, an die Ergriffenheit aller in dem weiten, festlichen Raum. Mein Glaube jubelte auf: Die Geheimnisse Gottes sah ich in dem Spiel in wunderbarer Schönheit und Klarheit. ‚Das ist ein Gottesdienst derer, die der Kirche fremd geworden sind,' dachte ich. ‚Das ist eine Gnade Gottes für die Heimatlosen.' Aber es war mir, als müßten alle, wenn sie so empfänden wie ich, nun in großen Scharen zum Dome wallen, um im Hochamt die Wirklichkeit zu finden nach dem Spiel.

Nein, von Einzelheiten kann ich nicht reden. Viele Worte Chamberlains sind mir tief zu Herzen gegangen, viele muß ich aus rein fachwissenschaftlichen Gründen ablehnen. Chamberlains Buch ist ein Bekenntnis, und rein aus diesem Grunde bin ich ihm dankbar — und erwidere es mit meinem Bekenntnis: Alles Klare und Beseligende, was Chamberlain von seinem Glauben an den ‚Vater' und an das ‚Gottesreich' sagt, war mir schon Glaubensbesitz seit früher Jugend, und ich verdanke es nicht irgendwelchem kirchenfernen Suchen, sondern eben gerade — der katholischen Kirche. Dieser positive Besitz ist mir nicht zuschanden geworden durch die ‚negative Grundstimmung der Christenheit', durch das Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit, weil die katholische Kirche so reich ist, daß sie jeden Verlust mit neuem Gewinn ersetzt. In der katholischen Kirche ist der Sünder, wenn er Buße getan hat, seelisch reicher als der Unschuldige und Gerechte, wenn etwa noch welche wären, die sich dafür hielten.

Es ist immer eine heikle Sache, die katholische Kirche von außen zu

schildern. Einer, der sich wie Chamberlain des Unbegreiflichen bewußt geworden ist und ausdrücklich sagt, daß es hier auf Raum, auf Luft, auf Resonanz ankommt, also auf das Geheimnisvollste in Architektur, Malerei und Musik, der sollte die katholische Kirche nicht nach einigen Gebrechlichkeiten beurteilen. Wer hat das Unbegreifliche in verhülltem Kelch getragen von den Tagen des wurzeltiefen und glutvollen Johannes bis zu den beseligenden Erkenntnissen Chamberlains? Die Mystiker haben aus diesem Kelche reinen Wein getrunken. Chamberlain weiß es. Er frage sie: ‚Wer reichte euch diesen Kelch?' Und nach der Antwort besinne er sich noch einmal, was er schreiben soll! Er schreibt:

‚So verfährt die Kirche, die angebliche Hüterin der Heiligen Schrift, sie, die denjenigen, der an der unmittelbaren göttlichen Eingebung jedes Wortes des Neuen Testamentes zweifelt, in den Bann tut: Sie selber greift unbedenklich in den Text hinein und scheut sich nicht, sogar dem Heiland erfundene Aussprüche in den Mund zu legen, auf welche sie dann ihre Zwangslehren und die beherrschende Stellung der Priesterschaft gründet! . . . Für uns ist es von entscheidender Wichtigkeit, derartige Tatsachen in ihrer Bedeutung zu erfassen; denn sie wiederholen sich Schritt für Schritt — wurde doch schon von ältesten und besonders heiligen Kirchenvätern die „pia fraus", der „fromme Betrug", unverhohlen angeraten. . . . Die Kirche bekundete immer einen geradezu erstaunlichen Grad von weltlicher Klugheit und Menschenkenntnis; immer richteten sich ihre Beschlüsse nach dem Geschmack und den Bedürfnissen der großen Mehrzahl der mäßig Begabten; dadurch gewann sie die Welt.'

Was ist das für eine Verkennung, was für eine grobe, rein äußerliche Auffassung der historischen Vorgänge! Weiß Chamberlain nicht, daß die historischen Geschehnisse nicht allein und nicht ganz und gar auf menschliche Willkür zurückzuführen sind, daß vielmehr das von ihm erkannte ‚Unbegreifliche' wirksam ist? Wenn nun die Kirche das alles, was uns heute so verwerflich erscheint (wenn es so war!), aus der Macht des ‚Unbegreiflichen' heraus, aus ihrem Glauben heraus getan hat! Würde Chamberlain dann in dieser Weise richten mögen — er, der das Wort Kants von dem Verborgensein der Moralität der Handlungen aus seiner Feder fließen läßt? Er urteilt ‚nach dem Fleische', ‚nach dem empirischen Charakter', und sagt doch selbst, daß dies ein falsches Urteil ist.

So kommt es, daß ich ihm in vielem recht geben und doch im ganzen widersprechen muß. Ich selbst bin Priester jener Kirche, gewiß nicht besser als alle anderen, auch nicht viel dümmer. Ich wehre mich dagegen, daß alles, was ich aus dem Glauben heraus gesagt und getan habe, auf Rechnung meiner Klugheit gesetzt wird. Der Glaube aber, der sogar unabhängig ist von seinem eigenen Träger, unterwirft sich keiner fremden Verantwortung. Ich selbst kann mit meinem Glauben nicht rechten. Er ist mein Herr, nicht bloß mein Freund und gar nicht mein Diener. Wenn ich ihn zu menschlicher Klugheit gebrauchen will, gebraucht er meine menschliche Klugheit und tut, was er will; und dies kann mitunter dasselbe sein wie das, was ich will.

Das Unbegreifliche des Glaubens, das Unbegreifliche seiner Wirksamkeit,

seine souveräne Unabhängigkeit — sogar von der Heiligen Schrift, viel mehr noch von jedem sittlichen Kanon geschichtlichen Werdens —, dies alles hat Chamberlain außer acht gelassen bei seiner ‚psychologischen Einsicht' in das Wesen des kirchlichen Priestertums (nicht nur des katholischen!). Sein Urteil bleibt mir aber wertvoll, weil ich erkenne, daß das große Mißtrauen gegen die Kirche aus gleicher Urteilsweise hervorgewachsen ist. Er schreibt:

‚Ein jeder Beruf drückt dem Manne, der ihm lebenslänglich hingegeben ist, einen besonderen Stempel auf, teilt ihm bestimmt geartete Kraft und zugleich bestimmte Beschränkungen mit, flößt ihm gute Eigenschaften und auch schlechte ein. Bei keinem Beruf fällt das mehr in die Augen als bei dem geistlichen, der sich dermaßen tief in das ganze Wesen einzuprägen pflegt, daß man einen Priester oder Pastor auch verkleidet sofort erkennt. Kein Beruf hat so viele Helden und Heilige hervorgebracht wie der geistliche; edel geartete Männer werden durch ihn gleichsam aus der Zeitlichkeit losgelöst und wirken schon hier auf Erden sub specie aeternitatis — unter dem Zeichen der Ewigkeit. Die Summe von Selbstaufopferung, von Hingebung in Werken der Barmherzigkeit, die tagtäglich seit zweitausend Jahren in Gehorsam gegen die Gebote des Christenheilands dargebracht wird, läßt sich gar nicht ermessen. . . . Beklagenswert ist es, daß gar manche Menschen hiervon keine Ahnung zu haben scheinen und daher ungerecht über den geistlichen Stand urteilen, woraus des weiteren sich die Unfähigkeit ergibt, diese eine Quelle des mächtigen Einflusses jenes Standes richtig in Anschlag zu bringen. Leider aber übt dieser Beruf auf minder edelbegabte Gemüter einen weniger günstigen Einfluß aus: er erzieht sie zu Heuchlern und zu Machtgierigen; es ist nicht nötig, dies hier näher auszuführen, ein jeder wird durch Geschichte und Erfahrung hinreichend belehrt sein. Dasjenige, worauf ich die Aufmerksamkeit lenken möchte, liegt tiefer und erfordert daher feinere Beobachtung: Dieser Beruf, der sich in den Dienst der höchsten Wahrheit zu stellen unternimmt, beeinflußt alle, sowohl die edel wie die unedel Beanlagten, in einer Richtung, die den Sinn für reine Wahrhaftigkeit mehr oder weniger trübt. An dieser Tatsache läßt sich nichts ändern; es handelt sich um unentrinnbare Notwendigkeiten des Menschengemütes. Ich wüßte mehrere Ursachen zu nennen, die hier am Werke sein mögen: erstens die unwahre (?) Grundannahme, daß die Kirche eine Schöpfung Gottes, nicht der Menschen sei; zweitens die Zwangslage, lebenslänglich Glaubenssätze bekennen, vertreten und lehren zu müssen, die alle Vernunft übersteigen und folglich, wohl betrachtet, bar jeder (?) Faßbarkeit sind; drittens die Verpflichtung, in Hunderten von Fragen sich andauernd selber zu überreden, man sei von den Dingen überzeugt, von denen man in Wirklichkeit nicht überzeugt ist, sondern bestenfalls sich gern überzeugen möchte. . . . Für das Gewissen mag es da manche Ausreden geben, wie z. B. die Unsicherheit aller Textfragen, ferner der mehr als tausendjährige Gebrauch, auch die Scheu davor, den Laien zu beunruhigen, und namentlich der sehnsuchtsvolle Wunsch, es möchte — den erdrückenden (?) Gegenbeweisen zum Trotz — dennoch stimmen, was alles jeden Geistlichen, selbst bei einem von Haus aus aufrichtigen Gemüte, in eine schiefe Lage der Wahrhaftigkeit gegenüber bringt. . . . Was ich fühlbar machen möchte, ist, daß in alle Dinge, die von der Kirche ausgehen, von den größten bis zu den kleinsten, ein Beisatz von pia fraus sich einzumischen pflegt. Das erschwert Angriff sowie Verständigung ungemein.'

Von den Evangelien hatte Chamberlain geschrieben, daß die Vorsehung

kein besseres Gefäß hätte finden können für die Mitteilungen, auf die es hier ankam. Sollte das Finderglück der Vorsehung zu Ende gewesen sein, als es galt, die Evangelien auch jenen Völkern weiter zu übermitteln, für die sie zunächst nicht geschrieben waren und die sie auch noch nicht lesen konnten? Hier ist der Glaube an Gottes Vorsehung auf einmal zu Ende. Wer ermöglicht es dann dem kritischen Philosophen, heute überhaupt noch die Evangelien zu lesen? Sogar jene Texte hat ihm die Kirche in irgendwelchen ihrer Klöster aufbewahrt, auf Grund derer er jetzt die ‚verderbten' kirchlichen Texte revidieren kann. Tatsächlich war die Kirche und ihre Geistlichkeit nach dem Urteil aller ernsten Historiker das geeignetste Instrument, ‚das die Vorsehung finden konnte', um die Verkündigung Jesu über die tollen Zeiten des Untergangs der alten Welt hinweg zu den neuen Völkern zu retten. Es ist auch in keinem einzigen Falle nachweisbar, daß die Kirche absichtlich oder sogar ‚unbedenklich' irgendeine Stelle im Evangelium geändert hätte. Starke Veränderungen haben einzelne Häretiker vorgenommen, wie z. B. Marcion und Tatian, und von diesen Veränderungen sind manche auch in jene Texte eingedrungen, welche bei den Lesungen in katholischen Kirchen gebraucht wurden. Es spricht nichts dagegen — was die Kirche auch ausdrücklich gesagt hat —, daß die Kirche bei Textverschiedenheiten, die nicht gleich durch die heutige ausgebildete Textkritik beglichen werden konnten, sich immer für jenen Text entschieden hat, von dem sie wußte, daß er ihrem Glauben entsprach. Der kirchliche Glaube, nicht berechnende Klugheit, hat nicht bloß den Kanon geschaffen, d. h. bestimmt, welche Bücher überhaupt zur Hl. Schrift gehören, sondern er war auch der große Textrezensent der Hl. Schrift. Hier von pia fraus reden, heißt den Glauben schmähen, heißt nicht an den Glauben glauben, nicht an seine Souveränität über Schrift und Kirche glauben. Schrift und Kirche machen nicht den Glauben, sondern sind Produkte des Glaubens, den Christus als neuen Lebensodem dem Plasma der Menschheit eingehaucht hat.

Ob und wie weit der in steter Entfaltung befindliche kirchliche Glaube und die mündliche Überlieferung auf die ursprünglichste Textgestalt der heiligen Schriften zurückgewirkt und eingewirkt haben, läßt sich im einzelnen noch nicht genau sagen. Es ist denkbar und wird von der Kirche zugestanden werden, sobald es genügend sicher festgestellt ist. Es könnte sich nur um die Zeit vor dem Jahre 200 handeln, da uns von da an die Textgeschichte so weit bekannt ist, daß wir für die Folgezeit jene Frage für wesentliche Punkte verneinen können.

Für die Zeit vor 200 ist aber noch die schärfste und verständigste Beobachtung erforderlich. Daß die göttliche Offenbarung mit der letzten Schrift des letzten Apostels abgeschlossen sei, war damals noch keineswegs allgemein bewußt. Noch bis in die mittleren Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts lebten Lehrer, die als Apostel, Evangelisten und Propheten bezeichnet und verehrt wurden. Einzelne ihrer Schriften wurden von einigen Kirchen den heiligen Schriften gleichgestellt und zugerechnet. Von Mund zu Mund gingen

Worte Jesu, die von den Evangelisten nicht aufgezeichnet waren. Was wäre es für ein Unrecht gewesen, wenn sie einer oder der andere seinem eigenen Evangelienexemplar beigeschrieben hätte? Noch Justin der Martyrer und Philosoph († 166) nennt die Evangelien ‚Denkwürdigkeiten', die also einer Bereicherung aus dem Schatz des überlieferten Wissens um Jesus und die Apostel keineswegs sicher verschlossen waren. Der ganze tatsächliche Besitz der Gemeinden an Lehre, Liturgie und Recht galt als echtes, unverdorbenes Erbe der Apostel. Ohne pia fraus, aus redlichstem Glauben heraus, konnten Schriften über diese Dinge als Apostellehre, Apostelunterricht bezeichnet werden. Daß man später meinte, die Apostel selbst hätten sie verfaßt, tat weder den Aposteln noch dem Glauben noch den beschriebenen Dingen Eintrag, ja nicht einmal unserer angebeteten historischen Akribie. Es war ein Keimen und Wachsen und Wuchern aus dem Glauben heraus, so voll frischen Lebens, daß es einem ordentlich an die Nerven geht, wenn eine vertrocknete Gelehrtenhand dort jäten will.

Der Glaube der Gemeinde ist aus Apostelmund. Das war eine so lebendige Überzeugung des Urchristentums, daß manche Männer ohne Bedenken die einzelnen Sätze dieses Glaubens in den Mund der Apostel legten und sie im Namen der Apostel niederschrieben, als hätten es die Apostel selbst getan. War das Fälschung, war das zum mindesten Fiktion — pia fraus? Oder war es nur eine der uns unbegreiflichen Funktionen des Glaubens?

Es fallen mir hier einige Vorgänge aus dem frühen Mittelalter ein, die eine solche Funktion des Glaubens einigermaßen verständlich machen können. Es sind Funktionen des Rechts, die auch der Kirche als Fälschung oder Fiktion angekreidet werden und es nach dem ‚empirischen Charakter' — aber nur nach diesem — auch sind: Deutsche Klöster hatten durch Schenkung und Kauf große Ländereien erworben. Urkunden darüber waren nicht ausgestellt worden oder waren verloren gegangen. Nun sollten alle Ländereien, deren rechtliche Erwerbung nicht urkundlich nachgewiesen werden konnte, vom Reiche eingezogen werden. Da gingen die Mönche flugs an die Arbeit und stellten solche Urkunden her. Sie taten dies mit einer Geschicklichkeit, die wir heute noch bewundern. Waren sie Fälscher? Sie fälschten nicht das Recht, sondern schützten es, indem sie ihm die unrechtmäßig verlangte geschriebene Autorität schufen. Ähnlich war es, als die fränkischen Bischöfe alte bischöfliche Sonderrechte, z. B. daß alle bischöflichen Rechtssachen vor das Forum des Papstes gehören, gegen ihre Bestreiter zu verteidigen hatten. Der Hinweis auf unvordenkliches Herkommen war nicht schlagkräftig. Sie mußten, wenn sie heiliges Recht erfolgreich schützen wollten, eine Antwort geben auf die Frage: ‚Wo steht es geschrieben?' Da begann eine heimliche Arbeit in ihren Kanzleien, und bald konnten sie eine ganze Sammlung von päpstlichen Briefen aus wunderbar alter Zeit vorlegen, in denen es eben richtig ‚geschrieben stand'. Waren sie Fälscher? Sie haben nicht das Recht gefälscht, denn das Recht war legitim entstanden. Sie haben neue Beweise

geschaffen, die insoweit gute Beweise waren, weil sie damals überzeugten. Das Recht verlangte damals solches Vorgehen und trieb die Menschen dazu. Denn auch das Recht ist ein Tyrann, ist souverän wie der Glaube. Zu ähnlichem Vorgehen hat der Glaube seine Bekenner und Verteidiger schon im christlichen Altertum öfters gedrängt. Wir nehmen meistens an, daß nur Häretiker diesem Drange gefolgt seien. Sie wollten, was sie glaubten, durchaus zum allgemeinen Glauben machen. Auch sie stießen auf die Frage: ‚Wo steht es geschrieben?' Da schufen sie geschriebene Autoritäten. Diesen geschichtlichen Vorgängen verdanken wir die große Masse unechter Väterschriften. Ein Mystiker, der vielleicht wirklich Dionysius hieß, erkannte den Einklang der neuplatonischen und der christlichen Mystik. Sein Glaube war wunderbar reich geworden, sein Schauen überselig. Wenn nun aber dieser Glaube, der den einen Mann ergriffen hatte, auch die ganze Kirche ergreifen wollte, mußte die Frage beantwortet werden: ‚Wo steht es geschrieben?' Es stand nicht so geschrieben in den heiligen Schriften, und auch bei den Vätern stand nicht alles geschrieben. Aber der Mystiker war überzeugt, daß schon Paulus und seine Schüler hätten so schreiben können. Darum schrieb er so einige Bücher, als hätte sie Dionysius von Athen, der ‚Areopagite', geschrieben. War er ein Fälscher? Er fälschte nicht den christlichen Glauben, denn die ganze Christenheit freute sich über seine Bücher und fand in ihnen ihren unverfälschten Glauben. Er hatte seinem Glauben nur eine geschriebene Autorität unterbreitet, die für jene Zeit vollauf genügte. Wohl über tausend Jahre bewährte sich diese Autorität. Denn die Bücher hatten nicht nur diese äußere Autorität, sondern sie hatten *die innere Autorität des Glaubens*. Es ist bekannt, wie stark sie mit dieser äußeren und inneren Autorität unsere deutsche Mystik beeinflußt haben. Niemand würde wünschen, daß diese Bücher ungeschrieben geblieben wären.

Wie hat sich die Kirche zu dieser eigentümlichen Funktion des Glaubens gestellt? Sie hatte nicht die Mittel, die Herkunft der künstlich geschaffenen Autoritäten zu erkennen. Sie ist keine philologische Kommission. Sie sah nur auf den Glauben, und so weit sie ihn als ihren eigenen Glauben erkannte, begrüßte sie ihn. Aber sie berief sich doch auf die fingierte Autorität, nahm also teil am Fälscherwerk! Ja — nach dem ‚empirischen Charakter'. Tatsächlich berief sie sich auf die innere Autorität jener Bücher, auf die Autorität des darin lebenden Glaubens.

Der Glaube bleibt unabhängig von seinen Beweisen. Mag er falsch oder richtig bewiesen werden, er nimmt weder teil an der Falschheit noch an der Richtigkeit der Beweise. Denn in seinem inneren Wesen steht er über allen Beweisen. Er kann äußerlich leiden unter falschen Beweisen, innerlich bleibt er davon unberührt.

Man kann nun sagen: Es war doch etwas Unrechtes um diese künstlich geschaffenen Autoritäten. Aber besser wird man fragen: War nicht etwa *die Ursache* dieser Erscheinung etwas Unrechtes, nämlich die Frage: ‚Wo steht es geschrieben?' Unrecht mag es von den Mönchen gewesen sein, daß

sie jene Kauf- oder Schenkungsurkunden herstellten. Aber zugrunde lag das sichere Unrecht des Reiches, daß es altes Eigentumsrecht abhängig machte von dem zufälligen Vorhandensein einer Urkunde. So liegt das Grundunrecht in unserer Angelegenheit darin, daß man den Glauben durchaus bewiesen haben will, und zwar nicht allein aus seinem inneren Leuchten, sondern aus seinen Projektionen auf die Fläche des Geschriebenen. Die Frage: ‚Wo steht dies geschrieben?' oder ‚Wie läßt sich dies beweisen?' darf nur eine ganz demütige Dienerin und Apostolin des Glaubens sein, nie aber seine Richterin. Das ist sie aber geworden schon in den Tagen Christi, und ist es geblieben bis auf unsere Tage — zum Schaden unserer reinen Erkenntnis der souveränen Unabhängigkeit unseres Glaubens von irgendeinem irdischen oder irdisch gewordenen Worte und Beweise.

Es ist nicht falsch, daß die Kirche bis zu einem gewissen Grade auf jene Frage eingeht. Selbst Christus wies sie nicht immer zurück, aber er leitete seine Apostel schon an, zu glauben ohne Beweise. ‚Selig, die nicht sehen und doch glauben.' Daß wir dieses Wort so wenig beachten, daß wir keine Fortschritte auf diesem Wege über den Apostel Thomas hinaus gemacht haben, das ist der Grund für all das Elend der unzureichenden Beweise und der ganzen pia fraus, die, nach ihrem ‚empirischen Charakter' als solche beurteilt, das tödliche Mißtrauen unserer Zeit gegen die Kirche und ihre Priesterschaft verschuldet hat. Aus Bekenntnis und Verkündigung, den einzig würdigen Äußerungen unseres Glaubens, ist eine krankhafte Beweissucht geworden, die andere nicht zu gewinnen vermag, statt dessen aber unseren eigenen Glauben schmälert, indem sie ihn auf das Beweisbare oder wenigstens auf das irgendwie Beweisbare einengt. Das ist das Sterben des Glaubens.

II.

Alle diese Dinge muß man wohl erwogen haben, um die neuentdeckte Schrift des 2. Jahrhunderts, die uns Karl Schmidt in einer vorzüglichen Ausgabe zugänglich gemacht hat, recht beurteilen und in der eigenen Seele richtig einordnen zu können. Umgekehrt gewinnt man durch diese Schrift überraschend neue Einblicke in die Wirkungsart jener eigenartigen Funktion des Glaubens, und zwar schon für die Zeit, in welcher das Christentum eben die Schwelle des apostolischen Zeitalters überschritten hatte. Schon damals hatte der Glaube den Zauberschlüssel *Γέγραπται*, ‚Es steht geschrieben', so notwendig, um eingelassen zu werden, daß wie von selbst neue geschriebene Autoritäten, Offenbarungen, apostolische Bücher entstanden, in denen es eben ‚geschrieben stand', was für die Gemeinde der Glaube war.

Karl Schmidt hat dem Texte eine Sorgfalt gewidmet, als wäre es einer der kostbarsten und heiligsten Texte. Satz für Satz, Wort für Wort hat er philologisch und theologisch durchbetrachtet und nach allen Seiten besehen, gewissenhaft — ich möchte sogar sagen fromm, wie es ein be-

schaulicher Mönch mit Bibeltexten tut. Es genügt ihm, daß es eine Schrift ist aus den ersten Jahrzehnten unseres Glaubens, um ihr alles anzutun, was man einer Schrift an Liebe und Mühe antun kann — zwei Jahrzehnte lang. So arbeiten Philologen und Theologen, nach Chamberlain die Verderber der Religion Jesu, im Dienste der Glaubenswahrheit! Dem gegenüber erscheint die Methode Chamberlains unendlich leichtfertig. Aber ich sehe ein, daß hier zweierlei Maß notwendig ist. Ich will es mit den Philosophen nicht verderben.

Will mich auch nicht lange mit den textlichen Fragen aufhalten.* Durch Übersetzer und Abschreiber ist der Text an vielen Stellen verdorben und macht in der überlieferten Gestalt einen ziemlich naiven Eindruck, als sei er ‚irgendein Apokryphon', aus irgendeiner mystizistischen Schusterwerkstatt hervorgegangen, klingt fast wie die ‚Himmelsbriefe'. Aber man merkt doch bald, daß ein ganz kluger, aber auch tief gläubiger griechischer Theologe dahinter steckt. Karl Schmidt meint, daß der Text kurz vor dem Jahre 180 geschrieben wurde. Aber genauere Beobachtungen haben ergeben, daß er schon vor 148, also ziemlich nahe am apostolischen Zeitalter, verfaßt sein muß.** Es ist die Zeit, in der die vier Evangelien zwar schon zu einem ‚Buch' zusammengefaßt, aber noch nicht als Bundesbuch der Christenheit (Neues Testament) erkannt und noch nicht als solches dem Bundesbuche Israels (dem Alten Testament) gegenübergestellt waren***, oder vielmehr die Zeit, in der die ersten Anzeichen einer solchen Auffassung der Evangelien und der Apostelbriefe bemerkbar sind, da die fortschreitende Trennung des neuen Gottesvolkes von Israel ein neues Bundesbuch notwendig machte. Die neuentdeckte Schrift verrät gleich am Anfange, daß sie wohl dieses ‚Buch' sein will. Es muß also irgendwelche Hoffnung bestanden haben, daß sie wirklich dieses Buch, das Neue Testament, werden könnte. Ich gebe hier kleine Teile im Wortlaut wieder, weil doch nur wenige Menschen das dicke, gelehrte Werk von Karl Schmidt in die Hand nehmen werden. Die Schrift beginnt:

‚Das Buch (Testament; in der Nachschrift Buch des Bundes genannt), welches Jesus Christus seinen Jüngern offenbart hat und wie Jesus Christus das Buch wegen (in Sachen) des Kollegiums der Apostel, der Jünger Jesu Christi, das Buch für alle, offenbart hat. Simon und Cerinth, die falschen Apostel, über diejenigen es geschrieben ward, damit sich niemand ihnen anhänge, denn es ist in ihnen eine List, mit welcher sie die Menschen zum Untergang bringen. Das Buch ist geschrieben worden, damit ihr standhaft seiet, nicht wanket, nicht in Verwirrung kommet, nicht von dem Worte des Evangeliums abweichet, das ihr gehört habt. Wie wir gehört, im Gedächtnis behalten und für alle Welt auf-

---

* Einen kurzen Bericht darüber bietet Rauschen-Wittig, Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterschriften, Freiburg 1921, S. 32 f.

** Vgl. Cladder, Theologische Revue 1919, Sp. 452 f.

*** Vgl. Hochland, Juni 1921, S. 265, 267.

gezeichnet haben. Wir empfehlen euch unsere Söhne und Töchter in Freude, im Namen Gottes, des Vaters, des Herrschers der Welt, und Jesu Christi. Die Gnade mehre sich über euch!'

‚Johannes, Thomas, Petrus, Andreas, Jakobus, Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Nathanael, Judas Zelotes und Kephas, wir schreiben an die Kirchen des Ostens und Westens, Nordens und Südens, indem wir euch verkünden und mitteilen, was unseren Herrn Jesum Christum betrifft, wie wir geschrieben haben, wie wir ihn hörten und berührten, nachdem er von den Toten auferstanden war, und wie er uns Großartiges, Erstaunliches und Wirkliches offenbart hat.'

Für das Bundesbuch ist die Form eines ‚Briefes der Apostel' gewählt. Das in Wien aufgefundene Blatt einer lateinischen Übersetzung des Buches trägt auch das Wort Epistola. Darum nennen manche die Schrift ‚Epistola Apostolorum'. Beobachtenswert ist es, daß an der Spitze der auch sonst eigenartigen Apostelliste nicht Petrus steht, sondern Johannes. In dem nun folgenden Abriß des Lebens Jesu nach den vier Evangelien (aber unter auffallenden Abänderungen) ist am Anfange ganz ersichtlich der Prolog des Johannesevangeliums über die Präexistenz des Gottessohnes nachgeahmt. Eingefügt ist ein christologisches, angehängt ist ein trinitarisches Bekenntnis:

‚Gott der Herr, der Sohn Gottes, wir glauben, daß er das fleischgewordene Wort ist, in Mariens, der heiligen Jungfrau, Leib getragen, vom Heiligen Geist, nicht aber durch fleischliche Lust, sondern durch den Willen Gottes erzeugt, in Bethlehem eingewindelt und offenbart, erzogen und reif geworden, indem wir es sahen.' (Darauf folgt die Erzählung eines apokryphen Evangeliums: ‚Und als derjenige, der ihn lehrte, ihm sagte: Sprich Alpha, da antwortete er und sprach: Du sage mir zuerst, was Beta ist.' Die Geschichte vom zwölfjährigen Jesu im Tempel, die auf andere Weise die göttliche Frühreife des Knaben darstellt, ist hier gar nicht angedeutet. Dann werden die hauptsächlichsten Wundertaten Jesu, zuerst die Hochzeit zu Kana, berichtet. Unvermittelt folgt das trinitarische Bekenntnis):

‚Dies ist das Symbol unseres Glaubens an das große Christentum und dies: An den Vater, den Herrscher des Weltalls, und an Jesum Christum, unsern Erlöser, an den Heiligen Geist, den Paraklet, an die heilige Kirche und an die Vergebung der Sünden.'

Aus diesen beiden ‚getrennten' Bekenntnisformen ist erst ein halbes Jahrhundert später die Urform unseres ‚Apostolischen Glaubensbekenntnisses' zusammengefügt worden (wahrscheinlich unter Papst Zephyrin, 198/9—217). Sie waren echte Naturgewächse des ersten kirchlichen Glaubens und blieben es auch nach ihrem Zusammenwachsen, hatten ihr Recht und ihre Wahrheit in sich, waren wahrscheinlich geformt worden bei Eucharistie und Taufe, und jetzt kommt einer, der diese souveränen Prägungen unter das menschliche Gesetz des *Γέγραπται* stellt. Er macht eine ‚heilige Schrift' und treibt die freien, legitimen Kinder des Glaubens hinein, damit er oder, wie er sich einbildete, die Kirche nach ihm eine Berufungsinstanz haben könne: ‚Es steht geschrieben' oder ‚Die Apostel haben das Bekenntnis geschrieben'. Sein Glaube hat ihn dazu getrieben, sein Wunsch, dem an sich auf Erden heimatlosen und rechtlosen Glauben eine erste irdische Schutzrüstung, eine

Maria Caspar-Filser/Felizitas



erste Rechtsurkunde zu geben. Glaubte er selbst, daß die Apostel solches geschrieben hatten und daß er nicht Neuerer, sondern Erneuerer sei? Ich möchte, so eigentümlich dies auch aufgenommen werden könnte, diese Frage bejahen. Denn ich habe es erfahren, daß die Psyche des gläubigen Menschen, nicht nur des beschränkten, sondern eines sehr klugen, derartig beschaffen sein kann. ‚Das wird schon so geschrieben gestanden haben, das muß ja so geschrieben gewesen sein! Die Schrift ist uns nur verloren gegangen.‘ So widerlegte ein sehr kluger und verehrenswerter Pfarrer meine Zweifel gegen das *Γέγραπται*. Ist aber weder böse Absicht noch zufällige Beschränktheit eine ausreichende Erklärung derartiger Vorkommnisse, so muß der Glaube diese unbegreifliche Funktion zu eigen haben. Wer mag mit ihm rechten? Er ist eine souveräne Macht. Wir lachen jetzt über den Zauber des *Γέγραπται*, machen uns aber vor der Zukunft auf andere Weise lächerlich, indem wir vom Glauben sogar die Legitimierung durch weltliche Wissenschaft und durch Kulturerfolge, ja sogar durch politische und wirtschaftliche Fähigkeit (Inferiorität der Katholiken als Beweismittel gegen den Glauben) erwarten und verlangen. Den Glauben so zu haben, daß er all dieser Mittelchen irdischen Ausweises nicht mehr bedarf, das allein ist seiner würdig.

Nach dem Trinitarischen Bekenntnis und einer Ermahnung zur Festigkeit und Treue, kommt der Verfasser noch einmal auf Cerinth und Simon, die gekommen seien, um die Welt zu durchwandern, und gibt dann unter Kombination der vier Evangelien, aber unter öfterer Abweichung von ihnen, einen Bericht über Tod und Auferstehung Christi. Schon hier betont er, daß Christus dem Fleische nach auferstanden sei, was die damalige ‚Glaubensphilosophie‘ der Gnostiker leugnete. Man sieht deutlich, daß ihm die Berichte der Evangelien nicht genügten, um die Fülle seines Glaubens zu fassen, und daß er einen apologetisch fähigeren Bericht für notwendig hielt. Nicht nur Thomas, sondern auch Petrus und Andreas legen die Hände in Jesu Wundmale und prüfen die Fußspur.

‚Denn es steht im Propheten geschrieben: Die Erscheinung eines Gespenstes hat keine Fußspur auf der Erde.‘ ‚Wir aber haben ihn befühlt, damit wir wahrhaftig erkännten, ob er im Fleisch, und wir fielen auf unser Antlitz, indem wir bekannten unsere Sünden, daß wir ungläubig gewesen. Da sprach der Herr, unser Erlöser: Erhebet euch, und ich werde euch enthüllen das, was oberhalb des Himmels, und das, was im Himmel, und eure Ruhe, die im Himmelreich. Denn mein Vater hat mir die Macht gegeben, euch hinaufzuführen und die, welche an mich glauben.‘

Da zeigt der Mann, daß er nicht das Leben im Glauben, das Gotteskindsein auf Erden als Himmelreich empfand. An Stelle der Freude, im Himmelreich zu sein, war die von vielen Bedingungen abhängige Hoffnung getreten, ‚einmal in den Himmel zu kommen‘.

Nun nimmt der Brief die literarische Form einer Apokalypse an: ‚Was er aber offenbart hat, war dies.‘

Ich will hier nur einige dieser Offenbarungen herausheben. Nicht bei allen erkennen wir gleich den Zweck, so z. B. bei der ersten: Christus sei, angetan mit der Weisheit und Kraft des Vaters, in Gestalt eines Engels unbemerkt an den Engeln und Erzengeln vorbei durch die Ämter, Herrschaften und Fürsten hindurchgeschritten, dann in der Gestalt Gabriels der Jungfrau Maria erschienen. ‚Ihr Herz nahm auf, sie glaubte und lachte. Darauf ging ich, das Wort, in sie hinein und ward Fleisch. Ich war also mein eigener Bote, und in der Gestalt eines Engels tat ich so. So pflege ich zu tun. Darauf ging ich zu meinem Vater zurück.'

Fast unvermittelt fährt nun der Auferstandene fort: ‚Ihr aber feiert den Gedenktag meines Todes.' Hier will der Verfasser wieder etwas durch ein *Γέγραπται* festlegen. Es begann damals der Osterstreit der Kleinasiaten mit der übrigen Kirche. In diesem Streite handelte es sich nicht nur um den Termin des Ostertages, sondern auch um den Charakter des Festes: Die Kleinasiaten feierten den Todestag des Herrn, die übrige Kirche den Auferstehungstag. Unwillkürlich wird man dabei an den Streit zwischen Katholiken und Protestanten um die Feier des Karfreitags erinnert. Jene Worte klingen wie die Einsetzung des kleinasiatischen Osterfestes. Sie werden verbunden mit der Weissagung von der Gefangennahme Petri, bei dessen Befreiung der Engel Gabriel tätig ist. Der Name Gabriels ist die Verbindung zwischen jener sonderbaren ersten und dieser zweiten Offenbarung. Die erste hat also nur den Zweck, zu zeigen, daß in dem rettenden Gabriel Christus selbst verborgen war: ‚So pflege ich zu tun.' Der kleinasiatische Ostertag ist hiernach durch eine rettende Tat Christi geweiht. Um diesen Ostertag handelt es sich dem Verfasser also ganz besonders. Denn die Jünger fragen noch, ob sie wirklich den Trank des Passah wiederum vollbringen sollen. Der Herr bejaht diese Frage: ‚Ja, bis ich vom Vater mit meinen Wunden (mit den meinetwegen Getöteten) zurückkehre.'

An diese Ankündigung der Wiederkunft knüpfen die Jünger, sich an die Annahme der Gabrielsgestalt erinnernd, die Fragen, in welcher Gestalt es Christo bestimmt sei, wiederzukommen, und wann er wiederkommen werde. In der Antwort legt sich Christus nach dem koptischen Texte auf das Jahr 150, nach dem äthiopischen Texte auf das Jahr 180 fest (woraus sich ergibt, daß die Urvorlage der äthiopischen Übersetzung zwischen 150 und 180 entstanden ist; sie hat die Zahl geändert, da sie sich durch die Wirklichkeit als falsch herausgestellt hatte). Ehe der Auferstandene die Frage nach der Gestalt, die er bei der Wiederkehr haben werde, endgültig beantwortet, gibt er noch eine ganze Anzahl von Aufklärungen (über seine Ähnlichkeit mit dem Vater, über Erlösung, Liebesgebot, Himmelreich, Gemeindefriede), auf die es dem Verfasser auch sehr anzukommen scheint. Dann endlich formt er die Hauptantwort so, wie sie sich am besten im Kampfe gegen den alles spiritualisierenden Gnostizismus verwenden ließ: ‚Ich habe euer Fleisch angezogen, in dem ich geboren, gekreuzigt, be-

graben und auferstanden bin durch meinen Vater, der im Himmel, damit erfüllet werde die Prophezeiung des Propheten David über meinen Tod und meine Auferstehung . . . Denn ich habe ja durch die Propheten gesprochen.'

Das ist alles Abwehr gegen die Bestrebungen jener Zeit, Altes Testament und Prophetie zu verwerfen, die Wirksamkeit Christi auf seine irdische Lebensdauer einzuschränken, d. h. die Präexistenz Christi zu leugnen, die körperliche Auferstehung zu verwerfen. Die vorhandenen Evangelien und apostolischen Schriften boten insbesondere nicht genügend Beweismaterial für die Lehre von der allgemeinen Auferstehung im Fleische. Die Großgemeinschaft der Christenheit hatte aber den Glauben an diese Lehre, also hatten die Apostel diese Lehre gepredigt, also durfte der Verfasser die Apostel so schreiben lassen. So etwa war wohl die unbewußte Schlußfolgerung des Verfassers. Sein Glaube war der Diktator und diktierte. Daß er alles dies mit berechnender Klugheit (fraus) getan hätte, kann man nicht annehmen, wenn man das naturwüchsige Durcheinander seiner Ausführungen beobachtet.

Der Auferstandene spricht: ‚Wahrlich, ich sage euch: Wie der Vater mich von den Toten erweckt hat, so werdet auch ihr im Fleische auferstehen.'

Darauf sagen die Apostel: ‚Großartig ist das, was du uns hoffen läßt und sagst.' Und er antwortet: ‚Glaubet, daß alles, was ich euch sage, geschehen wird!' Darauf die Apostel: ‚Ja, o Herr.'

Sie wollen aber noch viele Einzelheiten über die Auferstehung wissen, und der Auferstandene freut sich ihrer Fragen.

Eine dieser Fragen, deren Beantwortung der Verfasser in den Mund Christi legt, ist die, ob der Glaube genügt, um der Verheißungen Christi teilhaftig zu werden, also eigentlich die Frage nach der Souveränität des Glaubens über den menschlichen Willen, eine bis jetzt noch ungelöste Frage, von deren Beantwortung doch unser ganzes Erziehungswesen abhängt. Der erste Gnadenstreit spielt sich ab! Die Pädagogen unserer Zeit werden sich einmütig auf die Seite des Verfassers der neu entdeckten Schrift stellen, da der Glaube an die entscheidende Macht des Willens nie mit einem so lebhaften und selbstsicheren Ja beantwortet wurde wie in unserer Zeit. Das Urchristentum bis auf die Zeit des Pelagius hielt sich an das Wort Pauli, daß Gott alles in allen wirkt, und daß der Mensch nichts hat, was er nicht empfangen. Man wußte, daß alle Aktivität im Glauben beschlossen sei, und daß der empfangene Glaube aus sich selbst heraus tatenreich und werkfruchtbar ist. Man war fern der törichten Formulierung, daß der Glaube ohne Werke genüge, denn das ist kein Glaube. Die Sola-fides-Theorie des christlichen Altertums hatte den Sinn: der Glaube allein bringt die Werke des Vaters hervor. Der Glaube, nicht das armselige menschliche Wollen, ist der Produzent des Lebens, des Wirkens. Der gute Wille dient ihm wie ein verstehender Knecht. Die dem Verfasser bekannten heiligen Schriften predigten ganz einmütig diese Auffassung, und zwar ohne ge-

nützende Abwehr der in ihr liegenden Gefahr eines quietistischen Determinismus und Fatalismus. Nach dieser Richtung hin mußten also die heiligen Schriften ergänzt werden. Deshalb tritt in dem neuen Bundesbuche zur Predigt des Glaubens in aller Schärfe die Predigt der Willensentscheidung. Sünde und Gericht und Strafe, die in den Evangelien überstrahlt sind von der erlösenden Kraft des Glaubens, von der verzeihenden Barmherzigkeit des Vaters, von der wunderbaren Liebe Christi zu den Sündern, von der Treue der Sünder gegen Christus, erscheinen hier wieder unter dem kalten, scharfen Lichte der absoluten Willensfreiheit. Wenn man von einer ‚ausschließlich negativen Grundstimmung' der mittelalterlichen Christenheit (siehe oben S. 583) sprechen könnte, oder das, was an diesem Worte richtig ist, bis an seine Quellen zurückführen wollte, so fände man in der Epistola Apostolorum ein ergiebiges Forschungsgebiet: Hier ist einer der Anfänge! Der Glaube erklärt auf einmal sein Ungenügen: die Abhängigkeit seines Wirkens von der Willenstat. Richtig wäre es gewesen, wenn der Verfasser geschrieben hätte: ‚Der Glaube ist in seinem Wesen Willenstat, aktiv, die Werke des Vaters vollbringend, die Gebote erfüllend. Wer die Werke des Vaters nicht tut und Christi Gebot nicht erfüllt, der zeigt, daß sein Glaube nicht der Glaube ist; sein Ende ist dem Verderben bestimmt.' So wollte er wohl schreiben, aber er schrieb:

‚Wer aber an mich glauben wird und trotz seines Glaubens in meinem Namen mein Gebot nicht befolgt, dem wird das zu gar keinem Nutzen. Umsonst hatte er das bevorzugt, was ihm vorzüglich erschien. Sein Ende ist dem Verderben bestimmt, der Strafe und dem großen Weh, denn er hat mein Gebot übertreten . . .'

Und wir sagten ihm: ‚O Herr, werden denn die Gläubigen den Ungläubigen gleich?'

Und er sagte uns: ‚Wenn sie in meinem Namen glaubend, den Sündern gleich handeln, so haben sie getan, als ob sie gar nicht glaubten' . . .

Und wir fragten ihn: ‚O Herr, wird dies allen geschehen?'

Er erwiderte uns: ‚Wie? Wird denn ein gerechtes Gericht den Sündern und den Gerechten zuteil werden?'

Wir sagten ihm: ‚Wird man dir an jenem Tage nicht sagen: Du hast die Gerechtigkeit und die Sünde geleitet (gewollt?), die Finsternis und das Licht, das Böse und das Gute unterschieden'?

Darauf sprach er: ‚Ich werde ihnen antworten, indem ich sage: Dem Adam wurde die Gewalt gegeben zu wählen, was er wollte, und er wählte das Licht und streckte seine Hände aus, nahm es, verließ die Finsternis und entfernte sich von ihr. Ebenso hat jeder Mensch die Macht, an das Licht zu glauben, d. i. an das Leben des Vaters, der mich gesandt hat. Und wer an mich geglaubt hat, wird das Leben gewinnen, wenn er das Werk des Lichtes getan hat. Wenn er aber nicht geglaubt hat, daß es Licht geworden ist, und weilt im Dunkeln, so ist er weder imstande, etwas zu seiner Rechtfertigung vorzubringen, noch kann er das Gesicht emporrichten und den Sohn, der ich bin, anschauen . . . Nun sehet, wie jeder die Macht hat zu leben und zu glauben.'

Der Verfasser der Epistola öffnet also weit die Tore zur mittel-

alterlichen Sünden- und Gerichtstheologie, aber es ist wohl zu merken, daß die von ihm gelehrte Willensfreiheit nicht nur nicht eine schrankenlose, sondern sogar eine sehr eng begrenzte ist: Der Mensch kann wählen zwischen Licht und Finsternis, Glaube und Unglaube; er hat also nur die Verantwortung für diese Wahl, nicht die unbeschränkte, drückende Verantwortung für eine jegliche Handlung, sondern wieweit er sie im Glauben oder im Unglauben getan.

Besonders deutlich wird das Wesen und Wollen des merkwürdigen Buches in der Paulusfrage. Das Verhältnis Pauli zu den Uraposteln, diese eigenartige Berufung, dieses selbständige Wirken des Nachapostels war der ersten Kirche ein großes Problem. Die apostolische Kirche konnte nur das annehmen, was in legitimer Sukzession von den ‚Zwölfen' herkam. Das Apostolat Pauli wurde darum in manchen Kreisen abgelehnt. Der griechische Theologe, der die Epistola Apostolorum geschaffen hat, bringt alles in Ordnung. Da er den Paulus nicht zum Urapostel machen kann, stellt er ihn in legitime Sukzession von den Uraposteln. Er wird ihnen von Christus offiziell angekündigt; er wird von ihnen geweiht und beauftragt:

‚Und sieh, ihr werdet einem Manne begegnen, dessen Name ist Saul, was bedeutet Paul. Er ist Jude, dem Gesetz gemäß beschnitten. Und er wird meine Stimme vom Himmel mit Schrecken, Furcht und Zittern vernehmen. Und seine Augen werden erblindet und durch eure Hand mit dem Zeichen des Kreuzes beschattet werden. Tut ihr ihm alles, was ich euch tat: Übertraget es den anderen . . ., werdet ihnen zu Führern, und alles was ich euch sagte und ihr über mich schriebet, erzählet ihnen, nämlich daß ich das Wort des Vaters bin und der Vater in mir ist. So sollt ihr auch jenem Manne sein, wie es euch gebührt. Belehret und erinnert ihn an das, was in der Schrift über mich gesprochen und erfüllt worden ist, und er wird nachher den Völkern zum Heil.'

Auch kleinere Unstimmigkeiten zwischen dem Wort des Evangeliums und der tatsächlichen Entwicklung sucht der kluge Theologe auszugleichen. Man gebrauchte damals schon die Anreden Lehrer, Meister, Vater als Titel, obwohl Christus im Evangelium dies untersagt. Da gibt der Theologe, der die Unterscheidung von Rat und Gebot noch nicht kannte, den Aposteln folgende Worte in den Mund:

‚O Herr, warest du es denn nicht, der gesagt hat: Nennt niemand auf Erden Vater und Meister, denn nur einer ist euer Vater und euer Lehrer, nämlich der im Himmel? Jetzt sagst du, daß wir gleich dir vielen Kindern zu Vätern werden sollen und Lehrern und Aposteln!'

Und er antwortete und sprach zu uns: ‚Ihr habt richtig gesprochen. Wahrlich, ich sage euch: Alle, die auf euch hörten und an mich glaubten, werden das Licht des Kreuzes (Taufe?) empfangen, und durch mich werdet ihr Väter und Meister werden . . . Väter werdet ihr genannt werden, weil ihr ihnen liebevoll und barmherzig die Dinge des Himmelreichs offenbart habt und daß sie von meiner Hand die Taufe des Lebens und die Vergebung der Sünden empfangen werden . . .'

Ich fragte jüngst daraufhin zur Probe einen alten geistlichen Herrn, der nicht nur die Gebote, sondern auch die Räte des Evangeliums einhielt, ob er es nicht für ungehorsam gegen den Befehl oder Rat Christi hielte, wenn er sich von den Klosterschwestern ‚geistlicher Vater' anreden ließ. Er gab mir schier die gleiche Antwort: ‚Ich lasse mich nicht Vater nennen, aber ich bin es doch eben durch väterliche Leitung und durch die Sakramentenspendung.' Und er war überzeugt, daß dies ganz nach dem Sinne Christi sei. Es handelt sich also auch hier nicht um eine Fälschung (weder in gemeiner, noch in frommer Absicht), sondern um ein pädagogisches Hilfsmittel. Es mußte ‚geschrieben stehen'!

Ein kaum lösbares Rätsel ist es, warum in der Epistola die Parabel von den klugen und den törichten Jungfrauen sehr ausführlich und fragenreich behandelt wird (in drei Kapiteln des äthiopischen Textes!). Einige Kapitel vorher hatten die Apostel schon ihrer Trauer um die verlorenen Sünder Ausdruck gegeben und gefragt, ob denn niemand den Herrn für sie anflehe. Dieses Motiv kehrt hier wieder. Die Apostel sagen: ‚O Herr, deiner Herrlichkeit geziemt es, auch den törichten Schwestern Gnade angedeihen zu lassen.' Der Herr schneidet ihnen aber die Rede ab: ‚Dies ist nicht eure Sache, sondern desjenigen, der mich gesandt hat, und ich stimme mit ihm überein.' Einigen Aufschluß geben vielleicht die Namen der Jungfrauen: Die wachenden Jungfrauen heißen Glaube, Liebe, Gnade, Friede und Hoffnung, die schlafenden Jungfrauen aber Wissen (Gnosis), Einsicht, Gehorsam, Langmut und Mitgefühl. Waren jene fünf die Tugenden der Glaubenden (Katholiken), diese fünf aber die Tugenden der Wissenden (Gnostiker), dann hätten die drei Kapitel den Zweck, den Gnostikern aus dem Munde Jesu das Schicksal der schlafenden Jungfrauen androhen zu lassen. Aber abgesehen davon, bieten die gewählten Namen eine sehr feine und lehrreiche Wertbemessung der genannten Tugenden. Die Religion des Verfassers wollte sein: Glaube, Liebe, Gnade, Friede und Hoffnung gegenüber einer Religion des Wissens, der Einsicht, des Gehorsams, der Langmut und des Mitgefühls. Wir mischen ja diese zehn Tugenden noch tüchtig durcheinander und gewinnen daraus unseren Katholizismus. Deshalb klingt uns jene Unterscheidung sehr willkürlich. Aber ich glaube, es kommt einmal eine Zeit, die eine solche Unterscheidung und Gegenüberstellung besser versteht als wir!

Nur schweren Herzens kann ich mich enthalten, den Gedanken dieses Glaubensdichters weiter nachzugehen. Glaubensdichter sind immer auch Glaubenszeugen gewesen. Ich weiß, daß es die Theologen überraschte, als Karl Schmidt nachwies, daß der Verfasser der Epistola nicht etwa irgendeiner verirrten Sekte, sondern der katholischen Kirche angehörte und offenbar in ihrem Dienste schreiben wollte. Da er nach der vulgären Auffassung ein Fälscher ist, hätten wir ihn gern den Gnostikern überlassen, die ja eine ganze Masse von apokryphen Evangelien, Apostelgeschichten, Apostelbriefen und Offenbarungen fabriziert haben. Aber er kämpft ja gerade gegen die

Gnosis! Freilich ist hier und da Sprache und Gedanke gnostizistisch beeinflußt und gefärbt. Aber das ist meist das Schicksal der Kämpfer, daß sie voneinander abfärben, bis dann schließlich der Unterschied in der Farbe nicht mehr gar zu groß ist. Wir müssen schon damit rechnen, daß auch in unserer Kirche, und zwar schon in den ersten Zeiten, solche ‚Fälschungen' oder Dichtungen — ich glaube, gezeigt zu haben, daß es sich um etwas Tieferes handelt — entstanden sind. Karl Schmidt geht freilich viel zu weit, wenn er das Werk des einzelnen — auch wenn er, wie es scheint, Bischof war — gleich in Bausch und Bogen der katholischen Großkirche zur Verantwortung anrechnet. Die katholische Kirche hat es nicht in ihren Bücherbestand aufgenommen. Kein Kirchenschriftsteller beruft sich darauf. Wohl war es, nach den nachweisbaren Übersetzungen zu schließen, in alle Kernländer der katholischen Kirche gedrungen und infolgedessen ganz natürlich nicht ohne Einfluß auf die Glaubensvorstellungen einzelner Übersetzer, Abschreiber und Leser geblieben. Ja, die katholische Kirche hat sogar, wenigstens in einem Falle, den Verfasser einer ähnlichen Schrift, der apokryphen Paulusgeschichte, mit der Absetzung vom Priesteramte bestraft, obwohl er sich darauf berief, daß er nur aus Liebe zum hl. Paulus so gehandelt habe. Aber der Verfasser der Epistola hatte denselben Glauben, der auch uns anweist, die Berichte der Evangelien nach seinen Gesetzen und in seinem Lichte zu lesen, zu deuten und zu predigen. Er wählt eine Form, die heute im amtlichen Leben nicht mehr statthaft ist: Er projiziert seinen Glauben in das geschichtliche Werden und schildert dies dann, wie er es in seinem Glauben sieht. Dadurch unterscheidet er sich gar nicht einmal so sehr von uns kritischen Modernen, denn auch wir schreiben, wenn wir ehrlich sind, eben immer nur so, wie wir glauben und wie wir sehen. Wir wählen nur meist eine andere Form, vielleicht die der kritischen Untersuchung oder Abhandlung, wie etwa Karl Schmidt und Harnack, vielleicht die des philosophischen Essays, wie etwa Chamberlain in dem oben besprochenen Buche. Sogar die Evangelisten konnten nicht anders schreiben, als wie sie glaubten und sahen. Nur hatten sie nach der Lehre der Kirche ein durch göttliche Inspiration erleuchtetes Glauben und Schauen. Die Abschreiber, Übersetzer und Harmonisierer der Evangelien schrieben ab, wie sie im Glauben lasen, übersetzten, wie ihnen der Glaube die Worte der anderen Sprache eingab, harmonisierten nach der Harmonie ihres Glaubens. Sie konnten gar nicht anders. Nur stand ihre Arbeit an dem Gottesbuche nach der Lehre der Kirche unter dem besonderen, erleuchtenden Schutze Gottes. Was die gläubigen Schreiber in den ersten christlichen Jahrhunderten schrieben, abschrieben, übersetzten, harmonisierten und kommentierten, war nicht das zeitliche Buch, das im Augenblick der Bearbeitung so und so viele Jahre alt war, sondern es war das Dokument des ihnen gegenwärtigen, lebendigen Glaubens und sprach nichts anderes als die Sprache des Glaubens.

Heute sind wir freilich sehr ungehalten und empfindlich, wenn nun die Abschrift nicht ganz genau der Urschrift entspricht, — wenn der unter-

des weiter entfaltete Glaube die Übersetzung beeinflußt hat, wenn die historischen Vorgänge nach den Idealen des Glaubens und nicht nach der Wirklichkeit gezeichnet sind. Das kommt daher, daß wir nicht nach dem Glauben suchen, sondern nach seiner einmaligen historischen Offenbarung und Erscheinung, nach einer einzelnen Lesart. Was der Glaube einmal so im Vorübergehen auf der Erde verloren hat, ein Fetzlein von seinem Gewande, eine Fußspur im Sande, das suchen wir und wollen weiter nichts, und wir suchen es auch nur, weil es auf der Erde ist. Denn wir sind doch eben wissenschaftlich. Unterdes ist der Glaube machtvoll und majestätisch weitergeschritten; die Gläubigen eilen ihm nach, sehen ihn in steter Gegenwärtigkeit, immer neu, immer lebendig.

Jene Männer suchten gläubig nach dem Glauben; alles andere war ihnen gründlich gleichgültig. In die Geschichte sahen sie nur deshalb hinein, um in ihr den Glauben zu finden, und zwar in seinem ganzen Reichtum und in seiner ganzen entfalteten Schönheit. Sahen sie nur eine Spur, so sahen sie doch gleich den ganzen Glauben über dieser Spur, trugen immer wieder die lebendige Gegenwart in die tote Vergangenheit und machten sie dadurch ganz wunderbar lebendig.

Wir sollen sie nicht tadeln und des Trugs bezichten, auch wenn wir froh sind unserer anderen Aufgabe: die irdischen Projektionen des Glaubens, geschichtliche Tatsachen und Dokumente, nach den Forderungen der Objektivität, wie wir sie als Menschen dieser Erde verstehen, zu erforschen. Wir können dabei gläubig sein wie jene Männer. Wir dürfen nur unseren Glauben nicht abhängig sein lassen von Schrift und Geschichte, nicht so abhängig, daß er der Autorisation von Schrift und Geschichte bedürfte, um in uns zu leuchten und uns zu Inwohnern der übergeschichtlichen Welt zu machen. Solange wir freilich die Souveränität des Glaubens nicht erkennen, werden wir, ob gläubig oder ungläubig, die historischen Tatsachen ‚fälschen' und färben, der eine im Dienste des Glaubens, der andere im Dienste des Unglaubens. Einstweilen stehen wir, ob katholisch oder protestantisch, ob gläubig oder ungläubig, mit unserem Beweisenwollen noch ziemlich auf derselben Stufe wie der Verfasser der Epistola Apostolorum; wir haben nur das ‚literarische Genus' geändert. Glücklicherweise läßt sich die souveräne Macht des Unbegreiflichen weiter nicht stören durch unsere Bemühungen, sondern wirkt weiter und schlägt an die Gestade der Menschheit, bald Ebbe, bald Flut, ganz nach ihren innersten Gesetzen, und wirkt dort am stärksten, wo sie am wenigsten bewiesen ist. Ihre Wirkungsweise ist aber nicht Verstand, sondern ist Liebe.

Die Papstfahrt durch Schwaben
Erzählung von Peter Dörfler

(Schluß.)

Wenn ein Maler lange Zeit mit Hingabe seiner ganzen Seele an einem Bild gepinselt und ihm eine so vollkommene Gestalt gegeben hat, daß er sich selber über sein Werk wundert, so wirft er die Pinsel auf einmal weg, eine eigene Furcht überkommt ihn, er möchte durch einen einzigen weiteren Strich verderben, was in süßer Reife vor ihm steht. So lebte in dem Papst ein gewaltiges Bild seines Augsburger Besuches, von der Schönheit der vom Frühling wie ein alter Baum mit Blüten überstreuten Stadt, dem rührend großartigen Andrang des Volkes, der ehrfürchtig ergebenen Haltung seiner Führer und der einträchtigen, durch keinen Mißton gestörten Mitfeier aller Stände und Bekenntnisse. Sein Herz war warm und hochgestimmt, er kannte das menschliche Herz und wußte, daß es keine Verklärung lange ertragen kann. Und er wollte die so große Stadt in seinem Gedächtnis als ein Tabor mit sich nehmen. Schon um 7 Uhr las er am Montag die Messe und drängte dann zur Abreise. Beatissime pater — seligster Vater, diese zwei Wörtlein waren ihm alltäglich geworden wie eine Formel, ein Kompliment, aber hier wurden sie ihm durchwärmt und lebendig, als wären all diese andrängenden Menschen in Wahrheit seine Kinder und er der seligste Vater durch ihre Liebe, ihr Wohlverhalten und ihre Eintracht. Noch einmal mußte er auf den rotdamastenen Balkon, noch einmal war der Fronhof von Menschen besetzt wie eine Wiese mit Gras. Er sang sein: Adjutorium nostrum in nomine Domini, und sein Segen wurde zur Bewegung schmerzlich abschiednehmender Hände. Viel hab' ich euch gegeben, mehr habt ihr mir gegeben. Wer viel spendet, empfängt auch viel, wer sich hingibt, erfährt nie das vae soli!

Der Student, in neuem Reiseanzug, ernst bewegt und kühn blickend, stand vor dem zweiten Reisewagen und gab dem Geschichtschreiber dieser denkwürdigen Fahrt, dem tausend Dinge fragenden Monsignore Dini, knappe Auskunft, während er sinnend auf die bewegt schwatzenden Märzenfräulein hinhorchte, die glücklich waren, ‚das Glückskind' noch einmal aufgespürt zu haben und durch den jungen Herrn mit dem Gefolge des Papstes bekannt geworden zu sein. Seine Gedanken schmolzen die beiden in eins zusammen und machten aus ihnen das Bild der fernen unschuldsvollen Schwester: Philomele.

Und noch deutlicher wurde sie vor ihn geführt, als der väterliche Freund de Rossi tröstend bemerkte: ‚Hörst du die Amseln im Garten — nunmehr wird dir die Nachtigall singen, und wie der Philomele Gesang alle Sänge übertrifft, die an Vogelkehlen zittern, so Romas Schönheit aller Städte der Welt Schönheit!'

Der Arzt ahnte nicht, welche Wunde er schlug, als er heilen und laben wollte. Er wußte nichts von der nordischen Philomele, ihrer Gold-

krone, ihrem Blauauge und ihrer süßen Kinderrede, die mehr war als jedes Lied der Welt. Tränen überschimmerten des Jungen Augen. Noch einmal stand das schlichte Edelkind gegen die stolze Königin Roma. Aber demütig und ergeben, wie es ihrer Seele Gesetz war, trat sie rasch zurück. Ihre Augen erblindeten. Die Schwestern traten vor und zeigten ihm mit flinken Zungen die Herrlichkeiten der sieben Hügel.

Als Balthes sich verabschiedet und in den Wagen gesetzt hatte, lehnten sie Schulter an Schulter, umschlangen einander, wie Trauerengel über Gräbern, und seufzten dem Entschwindenden nach: ‚Ihm gönnen wir diesen Herrlichen, ihm, dem Herrlichen! Es wäre wider die Natur, wenn ein solcher Strom nichts in seinen Wellen mit sich forttrüge. Oh, er zerrt und reißt ja an all den Blüten und Bäumen, die am Ufer stehen! Wie spüren auch wir die Erschütterung! Warum hat er nicht bei uns Hütten gebaut!‘

Es ging zum Klinkertor hinaus. Klemens Wenzislaus, der Kurfürst, und der Papst saßen sich gegenüber. Von den Stadtwällen herab die Kanonen und von den Türmen die Glocken ließen den Erdboden von ihrem Schall erdröhnen. Und jeder Mund wünschte schallen zu können wie eine Glocke oder Kanone. Und doch stand das ganze Volk stumm im Gedränge. Den Evviva gewöhnten Papst hatte dies Schweigen im Anfang seiner Reise gedrückt. Aber nun wußte er längst, daß die Deutschen still in sich versinken, wenn sie starke Liebe bewegt.

Die Wolken spielten mit der Sonne. Sie spielten wie weißhemdige Kinder mit der Mutter, umarmten sie bald, als wollten sie die Gute ersticken, bald verhüllten sie ihr mit dunklem Tuch das Gesicht: Rate, wer es getan! Sie entfernten sich manchmal weit von ihrem Antlitz und zerstreuten sich auf der blanken Himmelswiese, dann wieder stürmten sie mit trutzigen Mienen, entzweit und böse herbei, den Tränen nahe und voll Drohen. Aber die holde Mutter brachte sie alle zum Frieden, sie umsäumte sie mit Byssus und Lämmerwolle, wärmte und liebkoste sie, und das Haus der Erde hatte Ruhe, die Blüten schlossen sich auf, die Saaten und grünen Wiesen spielten das Spiel des Himmels mit, indem sie einander Sonnenflecken und Schatten zuwarfen. Auch die Bauernhäuser bekamen von oben ihr besonderes Spiel- und Festkleid. Zwar hatten ihnen die Landleute selbst überall schöne weiße Tünchschürzen angezogen, sie mit dicken Strohhüten versehen, die zierlichsten Prügelbeugen um sie gebaut und sogar Blumenstöcke an ihre Fensterscheiben gesteckt. Aber festlich vermögen ein Haus erst Sonne und Wolken zu machen. Es lag aber in der Tiefe des um Wertach und Sinkel breit geweiteten Tales und am Waldhang hin Dorf an Dorf, Schloß an Schloß, immer eines schmucker als das andere. Zwischen ihnen breiteten sich schwellend grüne Wiesen und Saaten wie schwere, faltenlose Teppiche aus, so grün und makellos, als seien sie erst diesen Morgen aufgerollt worden. Die Sonne bürstete mit ihren goldenen Fingern leise und behende über sie hin. Die Häuser

mit ihren strohblonden Dächern, ihren blühweißen Tünchen, ihren dunkelroten Bretterwänden, um sie her die Blütenballen der Birnbäume und die rotgesprenkelten Kronen der Apfelbäume schienen von sorgfältig ordnenden Händen auf diese samtenen Teppiche aufgereiht worden zu sein wie kostbares Porzellan auf den Samtdecken eines Prunkzimmers. Zwischen ihnen lief die Hochstraße dahin, breit und hell, in sanften Schwingungen. Noch diesen Morgen waren ihre Gräben zur rechten und linken mit den Sternen der Gänseblümchen übersät gewesen. Aber diese lagen nun alle, von breiten Bauernschuhen zertreten, auf dem Rasen; andere, große, festliche Sterne blühten plötzlich in diesen Gräben und an diesen Rainen auf: die goldenen Teller der Reginakappen. Soweit das Auge aufwärts und abwärts an der rechten Seite der Hochstraße blicken konnte, nickte und wogte der dichtgewebte Saum der blitzenden Reginakappen, der schwarzseidenen Bänder um Wangen und Kinn der schwäbischen Mädchen und Frauen, das seidene Geblüm der Schürzen, das Knospenwerk der Silberschnüre an den Miedern, die großen Blumen der Halstücher und das Geschimmer der vor Erwartung, vor Bangen und Freude blitzenden Augen. Und auf der anderen Seite der Hochstraße, wie in den Kirchenbänken von ihnen getrennt, drängten sich in endloser Kette die Buben, Burschen, Männer und Greise, die Silberknöpfe an den roten Leibchen; die Gulden und Taler schienen sich auch des Frühlings und dieses Festes nach langen Winternächten zu freuen. Die Zipfelmützen krochen wie Mäuslein unter den steifen Hüten hervor und huschten um Schultern und Wangen. Die blauen Mäntel säumten feierlich das lichte Gewoge. Und immer aufs neue schoß in diese zwei Ketten in langen Strängen der Einschlag von Seitenpfaden und Feldwegen her.

Schon in frühen Morgenstunden gab es an der Straße von Augsburg nach Füssen kein Plätzchen mehr, an dem das Spalier ganz abgebrochen wäre. Aber wo sie durch ein Dorf kam, da blühten neben den Bäumen rote und weiße Kirchenfahnen an langen Stämmen empor, da standen wie große Blumenvasen die Ministrantenbuben in weißen Chorhemdchen und roten Röcken, schöngestickte Rauchmäntel mit schweren Goldquasten wallten über breite Schultern frischrasierter Dorfgeistlicher mit braunen Gesichtern und rosigen Bäcklein. Prozessionskreuze, von stämmigen Männern getragen, Bruderschaftsstandarten und Zunftzeichen hoben an schlanken Stangen ihre Schildereien über die Menge. Den nächsten Dörfern vor Augsburg lieh die Stadt noch etwas von ihrem Reichtum. Ihre berühmten Glocken breiteten hier auf der freien Ebene den Glanz ihres Wohlklanges, noch viel himmlischer, in verduftenden und wonnesam verklingenden Wellungen aus, als zwischen den engen Gassen und hohen Giebeln. Aber weiter hinaus siegten doch die eifervollen Dorfglocken, die dem Papst mit überschnappenden Stimmen zuschrien, wenn er auf die wehenden Silbertöne der Augsburger Glocken allzu bewegt hinhorchte. Die Satteltürme und gespitzten Türme schwankten und zitterten unter der Gewalt der geschwungenen

Glocken, und aus den Schallöchern heulte und kreischte es hervor, als hätten die Türme das Angstfieber wie all die Redner, die vor den Papst getreten waren. Aber schon an der Dorfgrenze erschwachte es und läutete wie die Glöckchen zuckerner Osterlämmer über die Falten der Felder hin.

Die zwei Kavalleriekompanien, die den Zug noch an die Grenze des Stadtgebietes begleitet hatten, salutierten und nahmen Abschied, in Göggingen beurlaubte sich die Churfürstliche Garde und in Inningen die Kreiskavallerie. Und nun hätte der Papst die rasselnden Wagen stillehalten und allen Dörfern Schweigen gebieten müssen, um noch einmal die ohrumzaubernden Laute der großen Domglocke zu hören. So aber war Augsburg schon ganz Erinnerung, und er schaute in schmerzlicher Bewegung zurück; doch das Land, die Dorfschaften, die Täler waren glücklich, daß sie ihm nun allein und ganz aus ihren Schätzen ein Fest spenden durften. Leider, sie konnten nicht recht zu Worte kommen. Der Wagen raste der nächsten Poststation in Schwabmünchen entgegen, raste dem Ziele des heutigen Tages und dem Ende der Schwabenfahrt, der hochstiftischen Grenzstadt Füssen zu, als wäre hier nichts als eine zu überwindende Entfernung.

Doch jetzt senkte der eilige Pilger, vor dem immer noch die Pracht der Reichsstadt gestanden war, endlich seinen Blick auf den Weg und das Land, das ihm nur als Mühsal vorgeschwebt war. Die ländliche Pracht drang mehr und immer mehr durch die Schleier seiner großstädtischen Unaufmerksamkeit. Die weithingedehnten Gevierte der dunkelgrünen Weizenäcker, die rosig überhauchten und silbern wehenden Roggenfelder, das zart hervorsprossende Gelock des Hafers und dieses Osterlammläuten, diese in Weiß und Braun leuchtenden, schmuckvollen Dörfer begannen seinen schönheitgewohnten Blick zu fesseln, sein Gemüt zu ergreifen. Welch ein Land! Immer noch saftvoller und fetter leuchten die Wiesen, und wahrhaftig, hier leuchten sie wirklich, sie brennen! Was ist doch das für ein neuaufgebrochenes Gold, das die smaragdene Fülle ablöst? Ah, der Löwenzahn ist aufgeblüht und macht ganze Anger zum goldenen See, und hier flutet das geschmolzene Gold über eine sanfte Erdwelle in lachendem Glanze als ein Strom nieder. Welch ein Land! In jedem Dorf, wie eine Glucke unter ihren Kücklein, eine stattliche Kirche, daneben Kapellen, Bildstöckchen mit der Schmerzhaften Mutter, Kreuze mit allen Marterwerkzeugen des Herrn, kunstvoll geschnitzt. Und diese gottgesegneten Fluren, überall Ordnung, Sorgfalt, saubere, ja festliche Häuser und Hütten! Gern hätte er den Postmeister gebeten, in gelassener Fahrt durch das Tal der Wertach schlendern zu dürfen. Aber hinter jedem neuen Dorf breitete sich dasselbe Gewebe von Feldern und Wiesen, und jedes neue Dorf war noch schmucker und behäbiger. Und dieser ganz ungeheuerliche Zustrom von Menschen, diese kindliche Rührung der festlich Geschmückten! Der Doktor de Rossi neigte sich zu Monsignore Dini hinüber, mit einem Schmunzeln in seinem hageren Gesicht. Er legte die Linke, um den Schall von Balthes

abzulenken, an den Mund: ‚Reverende, sehen Sie, selbst die Misthäufen sind in diesem Land Schmuckstücke und sauber aufgebaut!‘ Er nahm die Hand weg. ‚Oh, und dieses endlose, dieses wonnige Grün, es ist, um darein zu zerfließen! Doch still, was gibt es da vorn?‘

Auf einmal erhob sich der Papst im geöffneten Wagen, so, als wollte er die ganze Runde überschauen, sehen, ob denn dieses wonnige Grün wirklich kein Ende nehme. Und er wandte sich, hierhin und dorthin grüßend, staunend, in glückseliger Bewegung, winkte und streckte die Arme aus und rief: ‚Terra benedicta!‘ Und wieder und wieder: ‚Terra benedicta!‘ Die in den Wagen und die am Weg horchten auf. Was sagt der Heilige Vater? Terra benedicta? Die Bauern, die Frauen fragten, was das heiße? Aber die Priester waren verlegen, als sie es übersetzen sollten. War es nur ein Segenswort? Du Land da draußen, sei gesegnet! Oder kam ihm dieses frühlingberauschte Land wie ein Gottesgarten vor, ein Schoßkind Gottes, erschien es ihm gar, da es so makellos in der Unschuld seiner Saaten, im hochzeitlichen Kleid der Sonne, in der Kindlichkeit seiner Freude und im Schoße seiner Kirchen dalag, frei von dem Aussatz und den Gebresten der übrigen Welt? Rührte ihn der Anblick des Zarten, Sprossenden, wie einen der Anblick eines unschuldigen, seiner selbst unbewußten Kindes, eines spielenden Lammes oder eines Nestes voll zwitschernder Flaumvögel rührt? Verglich er und dachte an ungesegnete, unselige Länder?

Weiter gegen Süden stürmte der heimverlangende Vater, wie Weihrauchwolken wogten hinter ihm die Staubschwaden der Straßen; auch jenen, die ihn eben noch von einer Höhe, vom Wipfel einer Tanne aus gesehen hatten, entschwand er aus dem Gesichtsfeld. War er denn wirklich dagewesen? Die Leute standen zusammen und erzählten einander von ihm, so, als hätte ihn jeder allein gesehen, und jeder hatte ihn wirklich anders gesehen und war erst zufrieden, wenn er das Zeugnis von der Wahrheit des geschauten Bildes aus dem Munde des andern vernahm. Ach, wie ein Blitz war er gekommen und entschwunden! Hatte er denn nichts zurückgelassen? Die Seligkeit im Herzen und das Weh des raschen Scheidens und was denn noch? Es war ihnen, als müßten sie Spuren des glückseligen Besuches irgendwo auf der Straße auflesen, irgendwo in der flimmernden Sonne erhaschen können. Sie liefen da- und dorthin wie Suchende und fragten und haschten und ergriffen als etwas Wunderbares das: Terra benedicta. Dieses Wort ging mit ihnen in die Dörfer und Gehöfte. Gesegnet, gesegnet ist unser Land! Gesegneter, reiner, schöner als je ist unsere Heimat und diese ganze Au Gottes. Das Wort wurde zur Kette und zu Ketten, dehnte sich, schimmerte und wurde schwer und geheimnisvoll, wurde ein Talisman und Schatz und kam so zurück, als eine Reliquie des Papstbesuches, in die Stadt Augsburg. Als hier die Herzen trauerten, daß die feurige Wolke des Wunderbaren so schnell am Himmel ihres Lebens verschwunden sei, fingerten sie an dem Terra

benedicta herum, wirrten das Wort und entwirrten es und wußten selig, daß der Vater ihnen mehr als Gold und Silber zurückgelassen habe.

Unterdessen feierten sie weiter oben und immer wieder weiter oben Sonnenaufgang und das Fest, das Augenblicke dauerte und nie mehr vergessen werden sollte.

Kein Fuhrwerk war heute unterwegs, das Lasten geführt hätte, kein Pflug, der gen Acker gegangen wäre, kein Dienstbote arbeitete, kein Webstuhl klapperte. Gottesfriede lag über den Gauen, und nur, wer von ferne her an die Augsburger Straße kommen wollte, strengte sich an und eilte. Verfeindete Nachbarn, die jahrelang sich nur die Borsten zugekehrt und einander angeschwiegen hatten, fanden sich wieder, da sie gemeinsam als Brüder vor den ehrwürdigen Vater eilten, redeten, als hätten sie nie getrotzt. Vielen aber war bei aller Freude angst und wehe. Sie argwöhnten, dieses unerhörte Ereignis möchte eine Ankündigung des nahen Jüngsten Tages sein und hinter dem Papste drein möchte derjenige erscheinen, der da kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. War es darum, daß ein Weiblein, als der Heilige Vater an ihren Stand heranfuhr, unablässig auf die Brust klopfte und betete: ‚Jesus, dir leb' ich, Jesus, dir sterb' ich, Jesus, dein bin ich tot und lebendig. Amen!'

Bei Schwabmünchen und bei Hurlach sammelten sich die von allen Seiten zuströmenden Menschen wie Heerscharen. In der Umgegend waren selbst die Wiegen leer, da die Mütter Erbarmen mit den Säuglingen hatten, daß sie bei dem Fest nicht dabei sein sollten, das sich nimmer wiederholen würde, und bei dem allein die Toten ruhig auf den Friedhöfen weiterschliefen — wenn nicht . . . wenn nicht der und jener recht hatte, dem ganz andere Dinge von den Toten der Friedhöfe und von denen der Fluren bekannt waren.

Da war nochmals eine Reichsstadt, das kleine Kaufbeuren, das nur einen guten Arm voll Häuser umschloß. Aber ihr Stolz ertrug es nicht, daß der Papst nur so an ihr vorbeifahren sollte. Augsburg war nicht katholischer als sie; hört er den Gruß der paritätischen Augusta an, so soll er dem paritätischen Kaufbura auch ein Wort gönnen. Die Stadt darf sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen, ihren Namen endlich wieder einmal in die Blätter der Geschichte einzugraben. Sie hat auch eine stattliche Bürgerwehr! Und sie sandte ihm eine Kompanie Grenadiere zu Pferd an die Grenze entgegen. Sie hat auch einen guten Lateiner. Der Syndikus der Stadt, Herr Hartlieb, führte die Abordnung des Rates und kredenzte ihm oberländisches Latein, rauh und rassig, wie die Berge des Allgäus, die hier an der Stadt ihre Tatzen auf die Täler setzen. Die Monsignori mußten lächeln, als der lateinisch-glatte Fluß mit soviel Kieselgeröll daherkam und die Kehllaute wuchtig und mißlautig aus den Lippen des Sprechers kollerten; auch der Wind dieser Berge blies und zischte darein: ‚Dominus noschter . . . Ckaufburam . . . Auguschta Vindelickorum!' ‚Hu, Barbarismen, Germanismen, hu!' Aber der Papst, der

doch so ein empfindsam klassisches Ohr hatte, sah mit tiefem Wohlgefallen auf den martialischen Sprecher und auf die Wucht der männlich selbstbewußt dastehenden Deputation. Ihn rührte der herbe Ernst des Sprechers und die germanische Kraft der Männer, die er sah. Das Latein des Herrn Syndikus roch mehr nach Kraut und Lunte als nach Lampe und Tinte. Die kriegerischen Gestalten und Laute überraschten ihn nicht, ja fast wunderte er sich, daß sie nicht in Harnisch und Stahl daherklirrten. Denn als er sein Terra benedicta gesprochen und sich eine Zeitlang in bucholischen Gefühlen ergangen hatte, war der Finger seines Begleiters, der feine, beringte Finger des Kurfürsten auf einmal emporgeschnellt und hatte ihm den purpurnen Wall des zur Linken lang hingestreckten Lechrains gewiesen. ‚Hie, Welf!' lächelte er und erzählte ihm, daß der Lechrain besetzt gewesen sei mit den Burgen der Welfen bis hinab vor die Tore Augsburgs, hier sei die Kraft und das Mark dieser Titanen gewachsen, die viel getrotzt und ertrotzt. ‚Hie, Ghibelline!' — er wies westwärts und südwärts. ‚Über diesen Bergen, wo sie sich wieder senken und dem Rhein Freipaß geben, wuchsen die Staufen; die zwei Titanen lagen nebeneinander in der Wiege, wuchsen heran, verfeindeten sich und fuhren wie Blitze in die Welt hinaus!'

An die Wirrsale der Geschichte mußte er mit erschauderndem Erinnern denken, und ihre Geister kamen aus dem Hades und belebten sich am Anblick ihrer einstigen Heimat und Wiege wie die Schatten des Odysseus, als sie Blut tranken. Aber er rüttelte sich zur Sonne der Gegenwart empor und freute sich, daß das Klirren der Waffen um ihn her nur ein Laut in den festlich bewegten Akkorden eines liebend zu ihm aufblickenden Volkes war. Da segnete er mit bewegten Gebärden und Worten, segnete und wünschte ihnen, daß sie nie durch ein Welf und Ghibelline auseinandergerissen würden.

Die Wagen holperten über die rauhen Straßen und walddunklen Bühel des Ostallgäus. An dem Oberdorfer Sommerschloß, das sich die Augsburger Bischöfe vor die weite Front der Alpen hingestellt, vorbei glitten sie in die herben Gelände, wo hagere Wiesen noch immer umsonst vom Prinzen Frühling geküßt und alte Schneewehen, graublau und von Tannadeln überrieselt, dalagen, gleich den Drachen, die der heilige Mang in der Gegend rigsum einst gefunden und erlegt. Dünner war in diesem dünnbevölkerten Alpgau die Kette der Landleute an den Straßengräben. Aber sie riß nicht einmal ab, wo der Weg tief unten einen Tobel durchschnitt und oben über einer abschüssigen Wand Tannen und Gestäude in dichtem Walle wehrten. Hier schlang sich die Kette der Buben und Burschen in das Buschwerk, hoch in die Wipfel der Tannen weiter. Da saßen sie und winkten, wiegten sich und sahen mit Behagen, wie die Wagen in langsamer Fahrt, den steilen Steig hinan, ihren Blicken sich länger darbieten mußten als den am bequemen Rain Harrenden. Einmal, als der Heilige Vater glaubte, zum erstenmal wie in seinem Gemache abgeschlossen zu sein, bog ein Jäger die Haselstaude auseinander, die hoch am Hang des Hohlweges Äste und

Wurzwerk aus dem Nagelfluhgestein wehen ließ, und schaute mit erstaunten und mißtrauischen Mienen auf die vielen Kutschen. Es war ein Waldmensch mit rotem, buschigem Bart, gewaltsam verkrümmter Nase und einem wohl sieben Schuh hohen Leib. Einen Augenblick sah er aus, als lauere er feindselig und auf die günstige Gelegenheit zum Angriff spähend, dann plötzlich sank er in die Knie, griff nach seinem verblichenen, federgeschmückten Hut und legte die Finger über dem Schaft der Büchse ineinander. Er sah aus wie St. Hubert, als er das Kreuz über dem Geweih des Hirschen erblickte, so urteilte Balthes. Der Papst aber erschauderte: Barbarossa! und schaute lange nach dem reglos Knienden hin.

Kaspe hatte wirklich zu Schwabmünchen in den ersten Frühstunden ein Fuhrwerk gemietet und war in rascher Fahrt bis nahe an den Rand des Allgäus, nach Buchloe, gekommen. Aber hier traf ihn plötzlich ein ganz unerwartetes Verhängnis. Ein Polizeisoldat befahl dem Kutscher zu halten und sprach Kaspe um die Pässe an. ‚Pässe?‘ murrte der Alte. ‚Solche Dinger hab i it.‘ ‚Aussteigen!‘ befahl nun der Gendarm in barschem Ton. ‚Du bist arretiert und hast mit zum Amtsrichter zu kommen!‘ Kaspe stieg, auch von dem Kutscher gedrängt, aus, schob die Brille über die Brauen, musterte den Uniformierten scharf und murrte endlich: ‚Zum Amtsrichtar? Dies kutt an jeder sage!‘ Der Gendarm donnerte: ‚Ich bin nicht „ein jeder“, wie du sehen kannst! Da wird nicht lang disputiert! Kommst du nicht freiwillig mit, so wirst du geschlossen!‘

Er zog das Kettchen hervor.

Darauf wurde Kaspe ein wenig höflicher. Er sei auch nicht an jedar. Er sei der Kaspe Bonenberger und da und da her aus dem Immenstädtischen. Schelm sei er keiner, wie man leicht sehen könne, und er wolle hoffen, er sei nicht unter Schelmen gefallen.

‚Noch einmal eine solche Anzüglichkeit, und ich melde ihn wegen Beleidigung der hohen Obrigkeit bei dem Herrn Amtsrichter!‘ schnauzte der Gewalthaber. ‚Renitenz des Attrapierten ist immer ein Zeichen, daß man einen guten Fang getan.‘

‚Jede obrigkeitliche Gewalt ist von Gott. Und du hättest keine Gewalt, wäre sie dir nicht von oben gegeben!‘ zitierte jetzt Kaspe, um sowohl seine gute Untertanengesinnung wie seinen Protest zu bekunden.

Aber das gelehrt klingende Bibelwort hatte zur Folge, daß der Gendarm erst recht zur Überzeugung kam, er habe einen ganz durchgewichsten Galgenvogel gefangen. So legte er denn Hand an Kaspe, packte ihn unsanft am Arm, damit er ja nicht entrinne, und griff in seine Taschen, um sich allenfallsiger Waffen zu versichern. ‚Ich mein allweil, er sei einer, der bald da oben klappert.‘ Er wies nach dem Galgenhügel, wo ein starkes Gezänke der Raben um zwei verwesende Gehängte war.

Kaspe reichte sein Messer, die Kamillen und Lindenblüten dar. Da Volk zusammenlief, wollte er vom Platze kommen. ‚Caesarem appello!‘ sagte er. ‚I will zu deinem Herre! Er wird klüger sein.‘

Maria Caspar-Filser/Certosa di Val d'Ema



Nun aber schrie der Kutscher nach seinem Lohn. Doch der Gendarm bedeutete ihm: ‚Das Geld des Malefizianten wird konfisziert. Hast du einem Schelmen geholfen, so bekommst du Schelmenlohn. Ist das Subjekt ehrlich, so sollst du zu deiner Sache kommen. Gib aber acht, daß es nicht noch heißt: Mitgefangen, mitgehangen!'

Der Kutscher wurde wütend und schlug auf die armen Pferde ein, als hätten sie ihn zu dem schlechten Geschäft verleitet.

Kaspe aber folgte mit trotzig breitgepreßtem Mund zum Gericht.

Nach Augsburg war zu den Festen auch das Schmarotzergezücht der Betrüger und Taschendiebe gezogen, und schon während der Tage der Zurüstung wurden ein paar illustren Personen die Taschen geleert. Nun verfolgte man jeden, der in der Zeit des Zustroms die Stadt verließ, mit Argwohn, und die wilde Eile des simplen Mannes, seine auffallende Aufwendung für ein eigenes Fuhrwerk machte ihn ‚suspekt'. Papiere trug er nicht bei sich, aber der Umstand, daß er Bücher im Ranzen hatte, erregte neues Kopfschütteln, insbesondere da eines von ihnen lateinisch war und Kaspe sich auswies, daß er es verstand. So waren denn seine Angaben, daß er ein Kleinhäusler aus dem Allgäu und nichts weiter sei, unglaubwürdig. Vergeblich roch sein Zwersack nach Ziegerkäs, vergeblich wies er den Kamillentee und die anderen Kräuter vor und sprach den ungebrochensten Dialekt. Auch nützte es ihn nichts, daß er seinen Geldbeutel umstülpte und die geringe Barschaft auf den Tisch zählte. Der Amtsrichter lachte zwar während des ganzen Verhörs, aber er war hartgesottener als einer, der aussah wie eine Stande voll Sauerkraut. Die Erde lasse sich nicht nur aufgraben um Gestorbenes zu bestatten, sondern nehme auch Gestohlenes. Die Erde sei voll Klumsen und Ritzen, die Bäume allenthalben mit bequemen Astlöchern versehen und auch die Wurzeln gäben vortreffliche Hehler ab. Und so müßten sie den Arrestanten auch irgendwie nicht vergraben, beileibe nicht, aber aufheben, verbergen, bis die bewußten Dukaten wieder flügge geworden seien. Darauf sagte Kaspe lange nichts und stand da wie ein vor den Kopf geschlagener, mit gesenkter Stirn. Auf einmal rief er: ‚Armer heilger Vaddar!'

Das belustigte den Amtsrichter aufs neue. O der heiliger Vater könne es schon aushalten, und das Los des angeblichen Kaspe Bonenberger werde ihn, Seine Heiligkeit, kaum berühren. Kaspe faltete die Hände und murmelte betend: ‚Ungerechten Richtern vorgestellt, fälschlich angeklagt, gegeißelt, verhöhnt, mit Dornen gekrönt, mit Rohr und Purpurmantel verspottet!' Das alte Fastengebet.

‚Gut gespielt Kaspar Bonenberger, wären wir nur ein bißchen narret, glaubten wir, du seiest narret!'

So wanderte Kaspe ins Amtsgefängnis, in ein Loch, aus dem er nicht einmal einen Flecken Himmel, geschweige einen Berg sah. Und doch ruhte er glücklicher als in dem Augsburg, das ihm eher für Ratten als für Menschen gemacht schien. Denn von Buchloe war es nur noch einen Katzensprung bis zum Jörgeberg. Er meinte seine Nähe und die Nähe der anreihenden Großen

und immer Größeren durch die Mauern seines Gefängnisses zu spüren. Nur war es seit Augsburg über ihn gekommen, dem Papst werde von jener Gesellschaft, die ihn zu einem Judas mißbrauchen wollte, aufgelauert, sie sei so etwas wie der hohe Rat der Juden gewesen. Gewiß, sie haben ihn auch eingesperrt, gewiß, gerade jene süßsauren Herren mit den Bulldoggengesichtern! Zum Gefängnisknecht sagte er: ‚Ich bin unschuldig eing'sperrt. Aber der Heilige Vaddar ist unschuldiger, und sie wollen ihm doch auch ans Leben!'

Am Montagmorgen ließen sie ihn wieder laufen, und um sich den Anschein zu geben, Kaspe sei doch nicht bloß auf einen falschen Verdacht hin auf Nummer Sicher gekommen, verwarnte ihn der Richter. ‚Aber das eine sage ich: Nur unter der Bedingung, daß die Lüge aufhört, der Papst habe Feinde, die ihn gefangen setzen wollen!'

‚Ist ar's no it, so wird ar's! I hab's erfahre a Stubelänge vor daheim!' entgegnete Kaspe fest und unbeirrt. ‚Und i laß mi it schlecht mache und it erkaufe — dies alles will ich dir geben . . .' Wohl, er habe zu Augsburg Pracht und Herrlichkeit der Welt zu schmecken gekriegt und Annas und Kaiphas und den ganzen hohen Rat versammelt gesehen, hätte verleugnen sollen, aber sie seien da nicht an den Rechten gekommen.

‚Narr, der du bist!' schmähte der Herr und schickte seinen Arrestanten davon; lachend schaute er ihm nach und erlustigte sich, wie der tapfere Bekenner so hastig und Hals über Kopf das Weite suchte.

Und Kaspe kam sich wirklich immer noch wie ein Vogel vor, hinter dem ein Hack herkrächzt. Er verließ sogleich die Landstraße und verkroch sich in das Geschlinge der Waldpfade, die ihn dem Jörgeberg entgegentrugen. Er mied jedes Gehöfte und war innig froh, als der Weg sich endlich wieder aufwärts krümmte und der Atem wieder tief in die Lungen griff. Jetzt stand er auf dem Kamm mit dem rottürmigen Kirchlein und schaute mit wonnigem Schaudern in die Tiefen des Tales hinab, die darum so herrlich waren, weil vor ihnen starke Hügelwellen und, all das zum Schemel ihrer Füße nehmend, die ganze Front der zackengekrönten Bergriesen aufragten. Als er aufatmend oben stand und die Ferne und Nähe als bittersüße Augenweide genoß, rannten auf einmal Leute daher; von den östlichen Tälern schnauften sie herauf, Buben voraus, voll Erregung und Hast. Hier ein Haufen und dort ein zweiter, ganz so, wie wenn irgendwo ein Brand aufgefahren ist — oder hat der hohe Rat, haben die Stolzen in den Spiegelwänden ihre Pläne durchgesetzt?

Die Haufen stießen aufeinander. ‚Woher ihr?' ‚Von Eurishofen.' ‚Und ihr?' ‚Von Blaunhofen.' ‚Und ihr?' ‚Von Kinsau.' ‚Oh, bis vom Lech!' ‚Kommt man noch recht? Wo ist d' Straß? Buebe laufet, springet, er darf uns it auskomme! Was blitzt da unte? Sein Kron!' Und alle drängten sich an den Rand des Hügels und verehrten lange eine Pflugschar als die Krone des Papstes, bis sie ein kühles, altes Männlein belehrte. Doch jetzt sahen sie auf der fernen Landstraße ein Gewimmel von Menschen und sahen sogar Reiter einhersprengen, da unten war ein Wettlauf der Straße

zu. ‚Er ist's, er . . .' Sie vergaßen zu rufen, vergaßen zu atmen und stürzten fast kopfüber die steile Höhe hinab und waren bald nichts mehr als ein Teil des Gewimmels und Gehetzes, das anzusehen war wie ein Tal, das überschwemmt ist. Neue Haufen vermieden, des Weges besser kundig, die steile Höhe; Kaspe hörte sie nur schreien, schnaufen, sich zum Aushalten ermuntern.

Aber von diesen blieben doch einige zurück und mühten sich zu Kaspe hinauf; ja selbst von Germaringen her keuchten einige dem Friedhof zu. Es waren die Weiber und Greise, Buben mit ausgeblasenen Wangen, und Frauen, die an Krücken oder Stöcken humpelten. Kaspe sah sich bald inmitten eines wahren Spitals; es war, als würde hier der große Wundertäter erwartet. Aber all diese waren nur verzweifelte Neugierige, und von ihnen hörte Kaspe wieder ein ewiges: ‚Heiliger Vaddar, der Heilige Vaddar!'

Kaspe lächelte. Er genoß mit Wonne dieses Vadder. Hier gab es keinen Vaader mehr; die ersten heimatlichen Kraftlaute schlugen an sein Ohr. Aber er lächelte wie die Sonne aus dem Drange schwerer Wolken. Die Alten und Invaliden drängten sich an den westlichen Absturz des Jörgeberges, wo man durch eine Lücke der an den Hang geklammerten Tannen auf das Blachfeld und die ferne Landstraße sehen konnte, an die sich die dunklen Scharen ansetzten wie Trauben schwärmender Bienen an das Geäst. Sie falteten die Hände, sie zwinkerten mit triefenden, starblassen Augen, sie zeigten mit dürren Armen und mit Krücken und grünen Gäbelestöcken: ‚Der Heilige Vaddar wird seinen Segen schon bis zum Jörgeberg schicken, und heut' nacht ist der ganze Freithof voller Lichter gewesen, g'wiß luget unsere Väter und Ahne mit uns. Heiliger Vaddar, gell, vergiß die armen Seelen nicht! Luget, alles schwarz von Menschen! Liebs Herrgöttla, wie's bloß so viel Leut geben kann! Und Glocken bummern von hundert Türm! Die uns'ren sind die schönsten, loset! Er hätt' kommen sollen, sie eigens zu hören, schad!'

Und sie lauschten verzückt auf die Jörgeberggloc ken, die die Steine und Herzen beben machten.

Jetzt zeichnete sich auf der Landstraße etwas ab, das glich einer reitenden Kirchenfahne, so sattfarben flatterte es über den grünen Plan, und dann nochmal und nochmal so eine reitende Fahne. ‚Das sind die Vorreiter, die Kuriere!' Und die Alten begannen heftig zu schnaufen, wie in Angst, einige Weiber schluchzten, alle aber lagen mit sich im Schwanken, ob sie knien oder sich recken, sich niederbeugen und bekreuzen oder auf die Zehen stellen und mit beschatteten Augen spähen sollten. Und so wie ihr Wille, so schwankten auch die Rücken und Köpfe auf und nieder. ‚Luget, Reiter vorne, Reiter hinten und dazwischen Schäsen: eins, zwei, drei, vier! Ah, vier!' Ein altes Weib mahnte Pst und betete; aber gleich darauf vergaß sie sich selbst, fuhr in die Höhe, beugte sich vor und schrie: ‚Wellas ist der heilige Vaddar! Wellas, wellas? Der erst oder der letzt?' ‚Der erst!' schrie ein höckeriger Bub von dem Ast einer Tanne herab; seine Augen glimmten aus dem Schatten wie Leuchtkäfer. ‚Aber warum Reiter vorn und hinten?' fragte argwöhnisch ein Alter.

Da rief Kaspe, als hätte er durch diese Frage den Mut gefunden, etwas längst Erkanntes auszusprechen: ‚Armar Heiliger Vaddar, bist wirklich in G'fangenschaft g'raten!'

Die Weiber fuhren auf und schlugen die Hände zusammen: ‚Was, die Judas, was!' und sie ballten die Fäuste.

Aber ein zittriger Greis hob drohend seinen Stock gegen Kaspe und schalt: ‚Dummar Siach, du luigst! Wart i ....!'

‚Will's hoffen, daß i luig! Will's hoffe, daß ihn fuirige Roß davontragen. I gunn's ihm wohl!'

Bei diesen Worten erwachte wieder sein eigenes Heimweh und verband sich mit dem Bangen, noch einmal gefangen gesetzt zu werden. Da machte er sich davon. Und da er aus den unwilligen Zurufen der Invaliden merkte, daß er Mißtrauen geweckt hatte, mied er das Dorf Germaringen und dann Kaufbeuren und die andern Städte und Dörfer des Allgäus. Er nächtigte bei Einödbauern oder gar in Heuhütten und marschierte in Sturmschritten, bis er endlich wieder die Hand unseres Herrgotts an Bergen und Büheln, Wassern und Felsen, Menschen und Weidevieh erkannte. Dann gönnte er dem ausgemergelten, müden Leib ein angemessenes Schlendern und schaute wieder um sich. Die Bäche und Flüsse liefen in guter Ordnung den Weg, den der Brauch vorschrieb. Die Leute hatten die Sprache, die wie gute Haselnußkerne zwischen den Zähnen lag, die Tracht, die nicht an Fastnachtssprecher gemahnte, und vor allem Häuser, die nicht nackt und schwindsüchtig waren, sondern eine Kutte von zieren Schindeln, braunrot und tannenfleischfarben, trugen, dazu einen Hut, sturmfest und trotziger als alle Wetter. Darin roch es nicht nach Moder und Beinerhaus wie in Augsburg, sondern nach Sonne und Heu, nach Milch und Rahm, da wehte der geliebte Hauch gesunder Tierleiber. Sie scheuten sich nicht, auf unseres Herrgotts Büheln und Waldlichtungen einzech zu nächtigen und Sommer und Winter auszuhalten. Man lebte nicht wie geangelte Forellen im engen Lägel, sondern wie Fische und Vögel in ihrem weiten, freien Bezirk. Bei der ersten Ziege blieb er stehen und nahm es nicht krumm, daß sie ihm mit ihren Hörnern zwischen die Beine säbelte; die erste mausfarbene, echte Allgäuer Kuh genoß er mit wägenden Kennerblicken und ließ sich von ihr die Hand lecken. Wie behaglich wurde ihm, als er nicht mehr so im Kahlen und Grenzenlosen lief, sondern in den heimeligen Falten der Täler, und es war ihm lieblich, durch sie zu schlüpfen und sich zu winden. Und dann wieder ein Blick auf eine Kette von Bergen, bei denen man wirklich an einen Herrgott als ihren Schöpfer denken mußte und an einen Himmel, der etwas anderes ist als das Behagen eines lachenden Heimgartens. Da unten in der Tiefe hatte er immer denken müssen: wüst und leer. Hier hatte die Erde wieder ihre Einrichtung wie ein gutes Haus seine Kästen und Truhen. Da unten war ihm immer gewesen: Jetzt — wenn eine Sintflut käm'! Und vergeblich hatte er nach etwas ausgeschaut, was wirklich ragte und retten konnte. Aber wie geborgen wanderte man unter diesen Bergen. Wie Christophorus über der Flut standen sie über den Tälern. Von ihren Schultern

herab, sitzend auf ihren starken Gliedern, krauend den Schopf der Büsche und Latschen konnte man sich als Kind der Erde fühlen. O wie Väter, wie Urväter standen sie da und nährten und schützten und wiegten selig ihre Wälder und Triften und alles, was sich in ihnen barg. Ja, diese Welt war wirklich ausgebaut wie ein Bienenstock, der gefüllt ist mit Waben und schwer von Honig!

Und eines Abends, zur Zeit, als Philomene die Geißen melkte, kam er verstaubt und ermagert zu Hause an. Der Hund raste, er drehte sich im Kreise, als werde ihm der Schwanz Stück um Stück abgehackt. Aber er hätte wohl vor Freude geweint, wenn Tiere Tränen hätten. Kaspe kam vor Eifer und Rührung nicht dazu, kritisch um sich zu sehen, ob alles ufs Nägele und ufs Tüpfle stimme, wie er sich vorgenommen. Das Schwarzblättchen sang mit den Vettern in den Büschen um die Wette. Die Stube war traulich still, und nichts erregte Verdacht, daß die Einsamkeit der Klause durch geschwätzige Hohstuben verunreinigt worden sei. Philomene grüßte: ‚Gott sei Lob und Dank, daß Ihr da seid! Habt Ihr's usg'richtet?'

Da erinnerte er sich erst wieder, daß sein Ziel ein anderes gewesen sei als die Seligkeit einer Heimkehr aus der Fremde zu erfahren. Aber solange noch ein anderer Mensch und gar ein Wibsbild in seinem Hause atmete, war die Heimkehr noch nicht voll. Er sagte darum unwirsch: ‚Alles usg'richt, wie as sich g'hört! Der heilige Vaddar hat mir wahrg'sagt! Zu dem hat mich üsar Herrgott usgeschickt! . . . Aber komm, jetzt laß mich an die Arbeit, du hast Feierabend!'

Gehorsam stand sie auf und reichte ihm den Melkkübel dar. Die Geißen blickten neugierig und munter kauend nach ihm um und gaben kein Zeichen des Erkennens. Er aber kraute sie und setzte sich auf den Stuhl und stemmte melkend seine Stirn gegen den Leib des Tieres.

Philomene stand noch unschlüssig. Sie hätte gerne gefragt, was der Heilige Vater dem Kaspe für eine Lehre gegeben und wie alles gewesen. Aber sie sah, daß er nicht reden wollte und dachte an ihr Verlöbnis, das sie jetzt verpflichtete.

‚So will i mein Gelöbnis halten, ungesäumt!' sagte sie, ‚hab' ich Urlaub?'

‚Von mir aus hast Urlaub! Kommst eben noch vor sinkender Nacht hoim. Grueß de Vaddar und i laß danke fürs Ushelfa. Pfüat Gott!'

‚Pfüat Gott und i dank fürs Helfedürfe!'

Sie wandte sich, legte die Stallkleider ab und packte ihr Bündel. Als sie fertig war, trat sie nochmal unter die Stalltüre. Es drängte sie, ein Wort über Balthes zu hören. Aber Kaspe rief ihr, ehe sie etwas sagen konnte, zu: ‚Zum Hohstuben hab i di it g'holet. Lauf jetzt amole!'

Dann beugte er sich zu dem Euter und horchte, von aller Fremde befreit, auf das Strömen der Milch wie auf ein Wiegenlied.

Als Philomene an den Abstieg zum Tobel kam, sprang ihr Mang entgegen: ‚Du — i soll usrichte, der Balthes hat Botschaft g'schickt, ar sei Papst worre!'

Philomenes Wangen röteten sich vor Verlangen nach einer Kunde über den geheimnisvoll Entschwundenen. Der Vater brachte endlich Gewißheit: ‚Balthes ist nach Rom und laßt dir sagen, du sollst auf ihn warten! Aber ich sag: wart nicht auf einen, der welsch geworden ist!'

Philomene war voll freudiger Danksagung, weil das dumpfe Bangen, das sie seit jener Nacht befallen hatte, von ihr wich. Zugleich spürte sie erst jetzt das Glück der gelösten Aufgabe und die Befreiung aus dem Zwang eines fremden, tyrannischen Willens. Sie lachte selig in sich hinein; dann füllten sich ihre Augen plötzlich mit Tränen und sie sagte: ‚I will warte bis in alle Ewigkeit und beten, daß er nicht falsch und welsch wird.'

Stanes lag einige Tage eingekuschelt auf seiner Pritsche und schlief wie ein Säugling. Als sie glaubten, er werde nun bald hinübergeschlafen sein, erhob er sich, nahm Milch und Brühe und dann in wachsendem Verlangen kräftige Kost. Er hatte sich gesund geschlafen und erholte sich allgemach von seinen nächtlichen Kämpfen und Fahrten. Bald hatte ihn all seine dunkle Qual verlassen. Die Trudd kam nicht wieder, jede Nacht segnete ihn befreiender Schlaf, und nur der Druck der goldenen Krone lag noch wie eine Wunde auf seinem Haupt. Er preßte ihn immer wieder auf sein Lager zurück. Aber als der Mai dem Sommer entgegenströmte, erhob er sich und wagte die Heimkehr. Die Landstraße mit ihrem Staub und Lärm reizte ihm Brust und Kopf; er verließ sie und spann sich ein wahres Spinnennetz von Waldpfaden und Feldwegen. Bald zog ihn eine Wallfahrt, bald ein hochwinkender Turm; dann wieder war es die Rede von einem berühmten Prediger oder wissenden Schäfer. Insbesondere aber lockte es ihn, überall da, wo sie ihm von einer armen Seele erzählt hatten, zu erfahren, ob auch sie erlöst sei. Doch gab er sich auch willig der Lust hin, zwischen den Saatfeldern hinzuschlendern, deren grüne Halme schon mit Ähren gekrönt waren und ihm wie tausend und tausend Wichtelkönige vorkamen, die sich wetteifernd der schwersten und schönsten Kronen rühmten. Ei, sie trugen ja nicht nur die dreifache, sie trugen die zehnfach getürmte Tiara. Die überzarten Sinne der Genesung gaben ihm Freuden, die er nie gekannt. Er sah mit Lust den grüngoldenen Käfer am Pfade und hörte mit gerührter Hingabe aus dem Zwitschern der eben flügge gewordenen Schwalbenbrut unnennbare Erinnerungen der eigenen Seele. Wenn er an einer Hecke vorbeiging, pflückte er sich ein Röslein und erglühte in Liebe zu ihm, so daß er sich selber staunte, warum er denn an dem Kleinsten und nie Beachteten einen solchen Schwall von Lust empfinden konnte. Aber süßer noch als alle Blumen und Vögel war ihm, überall vom Papst und seinem großen Werk zu hören. Wo er auch fragte, die Plagegeister blieben aus, den Hexen, Trudden und Schraten war Kraft und Gift genommen. Ein bissiger Herr spottete einmal: Dem Kaiser Joseph hat er umsonst zugesetzt, den Sakristan zu spielen, aber bei den Geistern und Gespenstern ist er ganz wundersam erfolgreich gewesen, alle hat der Heilige Vater gebannt. Sie erzählten überall in den Heimgarten von

solchen, die umgegangen waren, aber keine Geschichte, die nicht geschlossen hätte: der Geist ist ausgeblieben, der Heilige Vater hat ihn verbannt. Feurige Pudel waren nächtlichen Wanderern auf den Buckel gesprungen: der Heilige Vater hat sie gebannt. Von den Kühen hatten Hexenweiber den Nutzen genommen, sie hatten rote und wäss'rige Milch gegeben, aber sie melkten jetzt wie es recht war: der Heilige Vater hat die böse Hexe verbannt. Das Wetter war gut und schlecht, aber es regnete nicht mehr aus blauem Himmel, es hagelte nicht mehr auf einen einzelnen Acker. Wenn die Bäuerin das Butterfaß schlegelte, geschah es nicht, daß alles zu Rührmilch wurde: Der Heilige Vater hatte den bösen Künstlern ihr Handwerk gelegt. Und alle wandernden Lichtlein, die feuerhändigen Männer waren ausgelöscht. Sie waren endlich von ihrem uralten Fluch, den keiner zu brechen vermocht hatte, erlöst. Das alles wob sich Stanes in die täglichen Sommerfeste von Tal zu Tal, von Kapelle zu Kapelle. Und immer wieder rührte ihn die Gewißheit, daß er selber ein Erlöster sei. Die Trudd trank nicht mehr seinen Atem weg, sie sog ihm nicht die Kraft aus den Gliedern und den Schlaf aus den Augen. Er vermochte mitzufühlen, was eine gesundete arme Seele empfand. Wenn er Unzufriedene fand, die über Armut und Sorgen seufzten, sagte er: ‚Oh, ihr wißt nicht, was für ein Reichtum ein Leib ist, der nicht weh tut!'

Es geschah auch, daß er Handwerker beim Brückenbau fand. Und sie meißelten in den Schlußstein die Zahl 1782 und darunter: Erbaut im gesegneten Jahr, da der Heilige Vater in Deutschland war. Mitten im Feld zu Hurlach und Bertoldshofen errichteten sie steinerne Denksäulen: 1782. Hier segnete der Heilige Vater das Volk. Mit solch steinernem Stift wollten sie das Andenken an das glückselige Ereignis in die Jahrhunderte hineinschreiben.

Als Stanes lange genug kreuz und quer gewandert war, beschloß er, seine süße Last von Erlebtem und Gehörtem zum Klausner von Waalhaupten zu tragen, zu dem er damals vom Jörgeberg aus hinübergewandert war. Dieser Greis, der in einem Turmgeschoß der Michelskirche hauste, vom Freithof umkränzt, von Dohlen umkrächzt und vom Brausen des dicht anschließenden Heilig-Geist-Forstes eingewiegt, war ihm in wenigen Stunden gemeinsamen Berichtens und Bekennens geworden wie ein Bruder, der von gemeinsam erlebten Leiden in Vaterhaus und Fremde erzählt. Sie vertrauten einander, da sie sich doch nie gesehen, ihr Erlebtes und Geschautes. Ihm wollte er also nicht nur berichten, was er ohnedem spürte, sondern das allen verheimlichte gewaltige Kriegen und Siegen auf dem alten Hunnenschlachtfeld erzählen. Als er von Waal her über die Weiher, Ringwiesen und Hasenweiden zu dem aus dunklem Gebüsch aufsteigenden Kirchlein emporeilte, sah er, daß die Leute Rechen und Pflüge im Stiche ließen und ihm nachliefen. Näher kommend, hörte er das Glöcklein der Klause läuten, und um die Kirche her war ein Ring von Leuten, von denen sich niemand hinter die Freithofmauer wagte. Sie flüsterten ängstlich: ‚Er ist gestorben, und die Glocken läuten von selbst!' Stanes, der Wunderbareres erlebt, klinkte das Pfört-

chen der Wallmauer auf, ging durch die Kirche zum Turm, über die enge Wendeltreppe zur Klause und fand den Klausner tot auf der Pritsche. Ein zahmer Hase saß auf seiner Brust, legte die langen Ohren zurück und wie im Fieber wippte die rote Nase. ‚Guter Freund, auch erlöst!‘ Er kniete nieder, betete für ihn und gab ihm ein Kreuz, das zu Häupten hing, in die Hand. Da standen die schaukelnden Seile still, die Glocke schwieg, die Menge drängte sich herbei, dem toten Einsamen, dem Freund der Bedrückten, dem treuen Wächter ihrer Toten das Weihwasser zu geben.

Dann begruben sie den Einsiedel. Und an seinem Grabe baten sie den Stanes, bei ihnen zu bleiben und an der Stelle des Toten den Friedhof zu hüten und die Glocken zu läuten.

Da atmete Stanes auf, wie einer, der nach langer Nachtwanderung plötzlich erkennt, daß er heimgefunden hat. Keine Stube der Welt hätte ihm erwünschter sein können als eine solche, die inmitten des Friedhofs lag und am Trauf eines tiefen Forstes.

Er blieb und waltete als Klausner, der seinen heiligen Bezirk nie verließ. Die Kinder kamen zu ihm oder trafen ihn, wenn er Reisigwellen band oder Erdbeeren sammelte. ‚Klausner, wie kommt es, daß du keine Angst hast, wenn die Mitternacht die Geister losläßt?‘ fragten sie ihn.

Sie fragten ihn immer so, denn dann erzählte er ihnen, wie er des Heiligen Vater Pius Mesner gewesen sei, als er die bösen Geister auf dem Lechfeld bannte, und als er die armen Seelen erlöste. ‚Seitdem hat der Friedhof seine Schrecken verloren!‘ fügte er stets bei. ‚Der Heilige Vater hat die einen zur Ruhe gebettet und die Bösen gebannt. Auch ihr könnt des Nachts seelenruhig am Freithof vorbei und durch das öde Hart und durch den Heilig-Geistwald gehen, ohne fürchten zu müssen, daß euch einer aufhockt oder den Weg verwirrt!.‘

All seinen Gästen erzählte er von dem großen Siegen auf dem Lechfeld und wie er gewaltig unter den armen Seelen gewirkt habe.

Aber da kam die Kunde, daß Napoleon, der Antichrist, der welsche Gottlose, dem Heiligen Vater seine Stadt geraubt habe. Voll Bangen und Schaudern kamen sie und wollten wissen, ob das denn wirklich menschenmöglich sei, daß einer sich an dem Statthalter Christi vergreifen, ihn gefangensetzen, ihn über die Berge schleppen und martern könne. Warum er ihn denn nicht erschlage mit Bannstrahlen, und wie Gott einen solchen Frevel zulassen könne. Freilich, die Germaringer hätten das längst gewußt. Ein heiliger Mann hab es damals auf dem Jörgeberg geweissagt, als er im Triumph von Augsburg gekommen sei, geweint habe der heilige Mann über das Hosannah und an das Kreuziget sie gemahnt, das Christus nach dem Fest des Palmsonntags erfahren.

Wenn sie so schwatzten, dann senkte Stanes den müden, kranken Kopf und nickte. Auch er habe das längst gewußt. Und nun zum ersten Male erzählte er ihnen, was er immer verschwiegen hatte, wie die Lichtlein den Papst gebrannt und wie ein jedes als eine Last auf seine Krone geflogen sei.

Er sagte ihnen auch, wie viel es ihn gekostet, die Märzenfräulein und andere arme Seelen, die noch in Schuld waren, zu befreien. ‚Was jetzt gekommen ist, das hat er damals auf sich genommen. Jetzt zahlt er den Kaufpreis — zahlt ihn mit Not und Pein. Er hat den andern nicht umsonst die leuchtende Krone geben können, sondern muß dafür die eiserne Krone, die Dornen der Verfolgung tragen. So ist es immer. Oh, nichts Gutes kommt von nichts! Ich hab sie damals nicht tragen können, sie hätte mich erdrückt.'

In einem Winkel an der Friedhofmauer, vor das einzige schmale Fensterchen seiner Turmstube, hatte er zum Gedächtnis an das Jahr 1782 und an den großen Gast aus dem Süden einen Welschnußbaum gepflanzt. Es gab in jener rauhen Waldgegend Bäume dieser Art nicht; kaum gedeihen einfache Äpfel- und Birnbäume. Dieser Südländer aber kam durch, und der Einsiedler freute sich, daß er ein so sinnreiches Grabmal haben sollte, denn unter diesem Baume wünschte er zu ruhen. Und wenn er den Kindern den hellen Stamm und die duftenden Blätter zeigte, wenn er sah, wie sie sich über das balsamische Gewächs verwunderten, dann deutete er ihnen das Terra benedicta aus. ‚Ei, wenn er bei uns lebte, der Heilige Vater, dann gäbe es wohl in unseren Tälern Weinstöcke und Ölbäume!' Und er machte ihnen den Mund wässerig, indem er ihnen die Köstlichkeit dieser Früchte schilderte. Aber er erlebte die Freude nicht mehr, die ersten reifen Früchte unter die Kinder austeilen zu können. Das Fieber packte ihn, er rief in einem fort Terra benedicta, und an einem schönen Maitag wurde sein Leib in die gesegnete Erde eingebettet, nach der er gerufen hatte. Bis zum heutigen Tage aber steht noch jener Welschnußbaum über seinem Grabe. Wenn er verdorrt, dann werden die gebannten Plagegeister wieder zurückkehren, denn nicht bis zum Jüngsten Tag vermochte sie die Kraft des Heiligen Vaters in ihre Kerker zu schmieden.

England nach dem Kriege
Reisebetrachtungen von Werner Picht

(Fortsetzung.)

Aus dem Londoner Getriebe flüchtete ich auf einige Tage nach Oxford. Kann man das ‚geheime' London hinter seinem Oberflächengetriebe übersehen, so liegt doch die Beseeltheit Oxfords am Tage. Die Tatsache allein, daß dieses Volk für die Heranbildung der Auslese seiner Jugend eine solche Märchenstadt erschaffen hat, müßte genügen, um die törichten Vorurteile über den Engländer, der nichts kenne als Sport und Geschäft, zu zerschlagen. Freilich, es wird im Vergleich zu deutschen Universitäten dort wenig gearbeitet, die wissenschaftlichen Durchschnittsleistungen sind gering und der Sport spielt eine erstaunliche Rolle. Man braucht nur an die Bedeutung zu denken, die das ganze Land dem jährlichen Ruderwettkampf von Oxford und Cambridge gibt. Als ich in Ostlondon lebte, hatten sogar die Straßenjungens des Armenviertels Partei genommen und trugen je nachdem hellblaue oder dunkelblaue Abzeichen, und nach der Entscheidung wurde das Rennen im Film unter stürmischer Teilnahme des Publikums in allen Lichtspieltheatern gezeigt. Der Führer des Siegerboots ist auf Wochen der populärste Mann des Landes, und man sagt, daß kein Mädchen ihm ihre Hand verweigern würde. In den Speisesälen der Colleges fallen die Seitentische auf, an denen die Rudermannschaften, deren ganze Lebensführung aufs strengste zur Steigerung ihrer Leistungsfähigkeit diszipliniert ist, ihre besondere Nahrung erhalten. Aber alle diese Erscheinungen versteht man erst recht, wenn man sich gegenwärtig hält, daß die alten Universitäten Englands ihre vornehmste Aufgabe weniger in der Vermittlung einer bestimmten Dosis Wissens sehen als in der Menschenbildung. Hier sollen die Führer eines Volkes erzogen werden. Und diese sich an den ganzen Menschen wendende erzieherische Aufgabe steht im Gegensatz zu unseren Universitäten unbedingt im Vordergrund. Das ist der tiefere Sinn des Sports. In diesem Gedanken wird jeder einzelne Student einem Mentor, einem ‚tutor', zugeteilt, statt wie bei uns unvorbereitet einer Freiheit, d. h. Führerlosigkeit, ausgeliefert zu werden, von der er meist keinen fruchtbaren Gebrauch machen kann. Das ist der Sinn des Gemeinschaftslebens in den Colleges, durch das — ähnlich wie in den ‚camps', in denen man ärmere Jungens wenigstens auf Wochen zusammenfaßt — auf dem einzig möglichen Wege, nämlich durch die Praxis, Gemeinsinn geweckt wird. Und als stärkstes Mittel der Erziehung ist hier um die Jugend eine Atmosphäre geschaffen, in der das Beste aus Vergangenheit und Gegenwart des nationalen Lebens ihr zum Bewußtsein gebracht wird. Von den Wänden der Colleges blicken die Bilder der Großen des Volkes herab, die während eines halben Jahrtausends in denselben Mauern ihre Erziehung empfangen haben. Und die führenden Männer in Politik und Geistesleben suchen dort die Fühlung mit der Jugend. Es fällt immer wieder auf, welche Mög-

lichkeiten der fähige junge Mensch in England hat, und wie er auf eine sehr unsystematische, aber allem Anschein nach sehr zweckmäßige Weise ohne unnötigen Zeit- und Kraftaufwand auf den Platz kommt, für den er geschaffen ist — so wie im Krieg keine Anciennität einem sprunghaften Aufrücken junger englischer Offiziere im Wege stand. Einen kleinen Einblick hat man in das Funktionieren dieses Saugapparats, wenn man sieht, wie in Oxford der Vorsteher eines Colleges ein Auge auf seine Studenten hat und, wie seinerzeit Jowett, Master vom Balliol College, schon im zwanzigjährigen Asquith den künftigen Premierminister erkennt, ihre Berufung herausfindet. Wie auch die Kabinettsminister in die Universität kommen, dort Vorträge halten und den Studenten nähertreten.

Wie sehr alles auf das Menschliche, auf das Spiel der Kräfte in Geben und Nehmen, abgestellt ist, zeigt wohl nichts deutlicher als die Institution des ‚fellow', des gelehrten älteren Mitgliedes der Collegegemeinschaft, der zwar vielleicht auch lehrt, dessen wesentliche Funktion aber in seinem D a s e i n besteht, der mit Hilfe eines auskömmlichen Stipendiums im College lebt (und so auch Muße zu wissenschaftlicher Arbeit hat) und gewertet wird als Element des spiritus loci.

Ich hatte den Vorzug, vor Jahren Gast eines fellow von Corpus Christi College zu sein und dort den lebendigen Eindruck zu erhalten von einer solchen Persönlichkeit, die allerdings wie wenige vorbestimmt war zum Führer zwar nicht der ‚Jugend' — durch diesen Sammelbegriff wird die Jugend zum Programm erhoben, zum Selbstzweck gemacht, was sie weder sich noch anderen sein sollte —, aber zum Führer junger Menschen vor allem zur Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Daseins.

Nur mit Ergriffenheit kann ich dieses Mannes gedenken. Jener ersten Teestunde bei ihm im Jahre 1907 — er rühmte sich, den besten Tee in Oxford zu haben, was etwas heißen will, eine eigene Mischung, aufgebaut auf russischen Sorten. Wie unbeschreiblich rührend waren diese kleinen Züge kultivierter Gastlichkeit bei einem Menschen, der schon damals mehr im Himmel als auf Erden lebte! Er zuerst ließ mich den ganzen Zauber des geheimen England spüren. Ein kindhaft reines Herz. Ein männlicher Charakter. Ein seherischer Geist. Seine hervorragenden Gaben gehörten ganz dem unmittelbaren Verkehr mit Menschen. Er war einer der größten Erzähler, einer der bezaubernsten Briefschreiber, die mir begegnet sind. Aber er scheute die Öffentlichkeit. Ein, zwei glänzende Aufsätze nur sind von ihm bekannt geworden. Er hielt Vorlesungen über Geschichte und prüfte die Anwärter für den Indian Civil Service. Aber wo er konnte, hielt er sich zurück. Er meinte, daß es die verborgenen Kräfte seien, die in Wahrheit Geschichte machen. Er war mit Ruskin befreundet und war nicht unbeteiligt bei dessen Berufung nach Oxford ans Corpus Christi College.

Aber er verbrannte dessen Briefe lieber, als sie zur Veröffentlichung in der Gesamtausgabe von Ruskins Werken preiszugeben, und so erscheint

er dort nur, wie er es liebte, in einer Fußnote. Wie Ruskin (Schottenblut!) standen ihm magische Kräfte zu Gebot und verfügte er über die Gabe des zweiten Gesichts. Aber er wußte, daß dies kultivieren hieße zum Taschenspieler werden, und so erduldete er nur und suchte nicht die Offenbarungen der Zukunft und der okkulten Geheimnisse. Er war in einer Herrenhuter Anstalt erzogen, sprach ein schönes Deutsch, liebte Goethe und kannte ihn genau. Und noch mit 68 Jahren kam er nach Berlin, um sich einmal wieder die Deutschen anzusehen. Wie ein Jüngling war er für Eindrücke offen. Er scheute es nicht, in Simmels Kolleg sein englisches Gehirn mit Hegelscher Dialektik quälen zu lassen, und im Theater saß er stets auf der vordersten Parkettreihe und sprang mit dem Sinken des Vorhangs auf, um, dem Publikum zugewendet, die Wirkung des Stückes auf den Gesichtern abzulesen.

Durch tragische Umstände war es ihm — wie Ruskin — verwehrt geblieben, das Mädchen, das er liebte, zu heiraten. Aber noch ein Menschenalter später beherrschte sie, längst gestorben, sein Leben. Als ich ihn nach seiner Ankunft in Berlin im Hotel aufsuchte, war das erste, daß er mich bei der Hand nahm und vor ihr Bild führte. Und wichtige Briefe lagen zu Füßen dieses Bildes, bis er die Gewißheit erhielt, daß sie von ihr gebilligt seien. Obwohl er keine Kinder seines Blutes hatte, rühmte er sich vieler Söhne im Geist. In Oxford stand er einem Klub von jungen Leuten vor, und hier und da kann man einen Menschen treffen, der sein Zeichen — einen Ring — besitzt.

Unvergeßlich sind jene Tage, da ich 1909 bei ihm im College wohnte und er mir sein geliebtes Oxford zeigte. Am Abend vor meiner Abreise tranken wir eine Flasche alten roten Wein aus seinem Keller. Es ist seine letzte geblieben. Drei Tage später starb er unerwartet, sanft und schmerzlos. „Ich bin jeden Tag bereit zu sterben,' hatte er mir gesagt, ‚aber ich mag wohl noch zehn Jahre zu leben haben.' Ich habe nie einen Menschen gesehen, der, obgleich in der Vollkraft eines rüstigen Alters, so reif für das Jenseits war.

Als ich nun nach 13 Jahren wieder durch den Garten des College schritt, wo er von mir Abschied genommen hatte, um als garden-master, der er war, mir in Erinnerung zu bleiben, traf ich einen alten Gärtner, der, als ich den Namen des Toten nannte: Cuthbert Shields, aufleuchtete in Erinnerung und sagte: ‚Die Blumen sind seitdem nie mehr so schön gewesen.' Der schönste Nachruf für den alten garden-master.

Und noch ein Schatten aus jener Zeit wurde lebendig: das Bild eines jungen Geistlichen aus Pusey House, geistige Pflanzstätte der auf das Oxford Movement zurückgehenden hochkirchlichen Strömung im Anglikanismus, die in Newman und Pusey ihre geistigen Führer verehrt. Auch er hatte Fühlung mit Deutschland gesucht und sich in früheren Jahren in Straßburg aufgehalten, um sich über deutsche Theologie zu unterrichten.

Es war in der Zeit vor dem Kriege, wenn auch wenig bemerkt, viel hoffnungsvolles Streben nach geistiger Verbindung mit Deutschland in England im Werden.

In dreierlei Gestalt steht mir der bei aller Zartheit stets energisch gestraffte, von innerer Glut durchleuchtete schöne Mensch mit dem Asketenkopf vor Augen: als Sportsmann, der, ehe er (ebenfalls als ‚Einfluß', ohne viel umschriebene Pflichten) nach Oxford gerufen wurde, in seiner Londoner Vorstadtpfarrei seinen Buben nicht nur geistlicher Führer, sondern auch Vorturner war, und mit dem ich zu Pferd das herrliche Oxforder Wiesenland durchstreift habe; als Freund der Arbeiter, die zu Ferienkursen zur Universität nach Oxford kamen und in seinem Zimmer stets willkommen waren und sich zu Hause fühlen konnten; und als Priester, wie er bei der Grundsteinlegung der jetzt vollendeten Kapelle von Pusey House das Gefäß mit dem geweihten Salz im Zuge trug, eine Leben gewordene Heiligenfigur des Burne-Jones.

Während des Krieges starb er, und das letzte Wort, das mich von ihm erreichte, war das Bruchstück eines Gebets: ‚Teach us to prevent the spirit that creates war' (Lehre uns, dem Geist zu wehren, der den Krieg erzeugt) — die einzige pazifistische Formel, die ich unterschreiben kann. —

Oxford ist eine Stadt der Persönlichkeiten und offenbart sich nur durch intime persönliche Berührungen. So war in den toten Freunden mehr vom Wesen jener Welt um mich als in den lebenden. Wenngleich nicht ohne Melancholie. Das letzte Jahrzehnt hat viel von uns genommen, mehr als der natürliche Kreislauf der Dinge es mit sich bringt. Und wenn sich auch das Leben ewig erneut — wird es uns noch einmal neue Blüten treiben? — —

Man kennt kein Land, wenn man nicht darin gearbeitet hat.

Und wie ich die englische Sprache gelernt habe unter dem Zwang ungezählter Interviews über soziologische, ökonomische, erzieherische Fragen, so hat sich mir das Wesen dieses Landes und seines Volkes erschlossen, als ich als Glied tätiger Gemeinschaften in englischen Settlements lebte. Da man die Vielfalt des fremden Volkslebens nicht gleichmäßig ergründen kann, muß man an einer bezeichnenden Stelle einen Schacht in die Tiefe treiben, um die Schichtungen der fremden Welt wenigstens im Querschnitt, andeutungsweise, sich sichtbar zu machen. Und so mag es sich rechtfertigen, wenn ich diesem nicht globetrotterhaften Verfahren, das mir gute Dienste geleistet hat, auch hier folge.

Was ist ein Settlement? ‚Eine Niederlassung Gebildeter in einer armen Nachbarschaft, die den doppelten Zweck verfolgen, die dortigen Lebensverhältnisse aus eigener Anschauung kennen zu lernen und zu helfen, wo Hilfe not tut.' ‚Der Settler gibt die Behaglichkeit eines Westendheims auf und wird Freund der Armen. Er opfert ihnen seine Mußestunden und füllt seine Phantasie mit den Bildern von Elend und Verbrechen statt

mit Eindrücken von Schönheit und Glück. Für eine kürzere oder längere Zeit wird der „slum" seine Heimat. Nur selten zeigt er sich noch im Klub, im Theater, in der Geselligkeit. Das bedeutet die Lockerung gesellschaftlicher und persönlicher Beziehungen, in vielen Fällen Aufgabe der Aussicht auf eine frühe Heirat, Vernachlässigung von Lieblingsinteressen. Es bedeutet ein Opfer an Leben. Es bedeutet, daß Menschenliebe ein Dasein aus den geordneten Bahnen geworfen hat, daß vor dem Feuer eines großen Gefühls die gewohnten Kategorien bürgerlichen Denkens geschmolzen sind und das sonst von Vorurteilen und Konventionen verdunkelte Bild des Menschen jenseits aller Unterschiede der Geburt und Bildung aufgetaucht ist.

Der Settler kommt zu den Armen als Mensch zum Menschen, in der Überzeugung, daß es ein Unglück für alle Teile und eine Gefahr für die Nation bedeute, wenn die verschiedenen Volksklassen in völliger gedanklicher und räumlicher Scheidung leben; er kommt, „to bridge the gulf", um den Abgrund der Klassengegensätze zu überbrücken. Er hat das Vertrauen in gesetzgeberische und Verwaltungsmaßregeln verloren, die das soziale Problem vom grünen Tisch aus lösen wollen, und er verabscheut die herkömmlichen Formen einer Wohltätigkeit, die demütigt statt aufzurichten, demoralisiert statt zu bessern. Er mißtraut der toten Organisation und möchte an ihre Stelle persönliche Beziehungen setzen. Nicht als Beamter, sondern als Freund tritt er den Armen gegenüber und weiß, daß er dabei nicht nur der Gebende, sondern auch der Empfangende ist. Leben statt Maschinerie, exakte Kenntnis der zu bessernden Verhältnisse, in die man sich mitten hineinzustellen hat, statt eines unzuverlässigen Urteils aus der Vogelschau — das ist sein Motto.'

So habe ich seinerzeit das Wesen des Settlements zu umschreiben gesucht, das eine so eigentümlich angelsächsische Einrichtung ist in seiner Verbindung von Romantik und Tat, zähem Zielbewußtsein und zwangloser, aufs Persönliche gestellter institutioneller Form.

In England ist das Schema des Werdegangs sozialer Reform regelmäßig: Prophetie — tea-party — Experiment — behördliche Maßnahme.

Sehr unsystematisch — sehr undeutsch — dies Herauswachsen des Paragraphen aus einer Luft ‚erfüllt mit Propheten-Musik'. Außer bei den Angelsachsen hat der Settlementgedanke auch kein Glück gehabt. Es waren wohl zehn Staaten vertreten auf jener Konferenz, zu der ich fuhr. Aber nur die Engländer und Amerikaner wußten von Settlementbewegungen bedeutenderen Umfangs zu berichten. Überall sonst — in Deutschland (Siegmund Schultzes Soziale Arbeitsgemeinschaft), Frankreich, Norwegen, Japan — allenthalben nur schüchterne Ansätze, meist Nachahmungen. Es fehlt an tatendurstigem, an matter-of-fact-Idealismus. Bei uns ist der Idealist gewöhnlich Sinnierer. In England bemächtigt er sich einer guten Sache (oder umgekehrt, sie bemächtigt sich seiner), für die er nun, ohne sich weiter viel den Kopf darüber zu zerbrechen, durch dick und dünn geht.

Dazu aber sind Propheten nötig, Feueranzünder! Und die kommen in unserem Sehkreis fast nur im Alten Testament vor, also bei den Juden.

Der Engländer aber hat mehr Verwandtschaft mit dem Juden, als man denkt. Er ist so etwas wie ein Jude, bei dem das gerade ist, was man sonst bei Juden gewöhnlich krumm findet. Mit einem Einschlag von Bauerntum. Aber den hätte der Jude vielleicht auch, wenn ihn sein Schicksal nicht so krumme Wege geführt hätte. In den zentralen Dingen — im Verhältnis zu Gott, zum Geschäft, zur Moral, zum eigenen Volkstum aber ist die Verwandtschaft merkwürdig genug. Und so auch in der Fähigkeit, Sprecher Gottes, seherische, aber weder dichterische noch philosophierende, sondern gesetzgebende Persönlichkeiten, geistige Befehlshaber hervorzubringen.

Seit Schulze-Gaevernitz weiß man in Deutschland, daß der ‚soziale Idealismus' in England, jene enthusiastische Bewegung mittelständischer Gesellschaftsreformer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die auch die Settlements hervorbrachte, auf zwei große Propheten — neben einer Reihe kleinerer — zurückzuführen ist: Carlyle und Ruskin. Der bärbeißige Einsiedler von Chelsea, in dessen Zelle jene anmutigen blütengeschmückten Billette von Goethe so ergreifend wirken, dies sich Grüßen zweier großer und dabei so kontrastierenden Geister, und der, wo er die ersehnte Schönheit — in seinem Weibe — in die Arme schloß, an ihr nicht glücklich wurde. Und der so viel liebenswürdigere Apostel Turners, der sein Leben lang einen Verzweiflungskampf gegen die Entstellung der Welt durch den Industrialismus führte, bis er mit ausgebranntem Gehirn in Coniston, in der paradiesischen Entlegenheit des Lake District, Ruhe suchte, wo sein müder Fuß, ohne daß er es wußte, auch dort über die Schlacken eines alten Industriewerks schritt. Tragische Gestalten beide. Wie es Propheten geziemt. Unmögliches unternehmend, wider Zeit und Vernunft; scheinbar unterliegend der ‚Welt'; aber unter die Sterne versetzt, die uns Sterblicheren den Weg weisen. (‚Consider your ways' übersetzte mir ein Engländer: ‚Bringe deine Wege mit den Sternen [sidera] in Einklang!' Schlechte Philologie, aber gute Lebensweisheit.)

Dieser Prophetismus (und der Ruskins insbesondere) also unternahm das Unmögliche, eine unter den Folgen der industriellen Revolution aus den Fugen gehende Welt durch einen — ethischen und ästhetischen — Appell an das Bürgertum wieder einrenken zu wollen. Ruskin sah durchaus richtig, welche Katastrophe es für ein Volkstum und eine Kultur bedeutet, wenn die handarbeitende Klasse — eben nur handarbeitende Klasse, besserer Sklavenstand ist, keine Gemeinschaft des Denkens, Wollens und Genießens mit dem Rest der Nation hat und von diesem geschieden ist durch die Schranke gegenseitigen absoluten Nichtkennens und Nichtverstehens. Er hatte, schon zwei Menschenalter, ehe der gotische Mensch bei uns Mode wurde, sich in die gotische Welt bis zu einer ebenso fanatischen wie ungerechten Verdammung der Renaissancekultur verliebt, eine der für ihn so bezeichnenden hartnäckigen Urteilsirrungen, die der verdienten Beachtung

der kunsthistorischen Werke dieses vielleicht glänzendsten analytischen Talents seiner Zeit bei uns im Wege stehen. Die ihn umgebende Welt des werdenden modernen Großkapitalismus widersprach in allem seinem Ideal mittelalterlich-handwerklicher Arbeitsordnung. Und diesem Umsturz der Arbeitsverfassung schrieb er nicht mit Unrecht auch den Verfall der Geschmackskultur, die Barbarei der Massenfabrikation zu. Aber es war noch zu früh am Tage, als daß er diese hätte erkennen können als das, was sie ist — als die Kinderkrankheit einer neuen Zeit, mit deren Mitteln die Menschen noch nicht umzugehen gelernt hatten. Und so war sein Wirken nicht auf eine Veredlung der neuen Arbeitsformen, sondern auf eine künstliche Wiederbelebung des Alten gerichtet. Unter seinem Einfluß richtete William Morris seine Werkstätten ein, aus denen unter anderem die köstlichsten Erzeugnisse neuen englischen Buchdrucks (Kelmscott press) und die prachtvollen Wandteppiche nach Gemälden von Burne-Jones hervorgingen. Ein rührendes Zeugnis dieses Geistes ist auch die heute noch bestehende Töpferei von Mrs. Watts, der Witwe des Malers, in Compton Lane bei Guildford, in parkähnlichem Hügelland unweit London, wo nach präraffaelitischen Motiven in liebevoller Handarbeit Tonwaren aller Art — Kacheln, Gartenvasen, die in englischen Gärten so beliebten Sonnenuhren, hergestellt werden. Dort, im ehemaligen Heim des Künstlers, ist auch noch eine reiche Sammlung seiner Gemälde und Skulpturen zu sehen.

Die Entwicklung ließ sich nicht rückgängig machen. Jene Werkstätten des William Morris hielten sich nicht. Die künstliche Neugotik Ruskins (ein Beispiel ist das kulturhistorische Museum in Oxford) fand — zum Glück — wenig Nachahmung. (Architektur ist deshalb noch nicht „gewachsen', weil sie sich mit naturalistischem steinernem Pflanzenwerk schmückt.) Die Zahl der verhaßten Fabriken hat seither stetig zugenommen (Ruskin hatte eine Idiosynkrasie gegen die rauchenden Schlote, die ihm Schönheit und Gesundheit Englands zu vernichten schienen). Äußerlich siegte die ‚Zeit' auf der ganzen Linie über den Romantiker. Aber jenes utopische Bemühen bildet den Ausgangspunkt der modernen kunstgewerblichen Entwicklung in Europa. Und was damals verlacht wurde, ist heute selbstverständlicher Besitz des Allgemeinbewußtseins: daß die Industrie auf Gesundheit und Schönheit ihrer Umwelt Rücksicht zu nehmen hat. Der wahre Kern seines Wollens hat sich durchgesetzt.

Ein Ähnliches gilt von den Bestrebungen Ruskins als Sozialreformer und weiterhin auch von der Settlementbewegung.

Als Ruskin mit einem Trupp Oxforder Studenten (einer von ihnen, aus dem ein Leiter eines Settlements und Parlamentsmitglied geworden ist, sprach auf der Konferenz) hinauszog und mit ihnen eine Landstraße — schlecht genug — ausbesserte, um ihnen einen Begriff von Handarbeit zu geben, glaubte die Universität, lange keinen so guten Spaß erlebt zu haben. Heute sind Werkstudent und Arbeitsschule — der geregelte und in praktikable Form gebrachte Ausdruck des Gedankens, der ihn zu seinem bizarren Unternehmen trieb — Trumpf.

Und was ist ergreifender als jenes Museum, das er den Arbeitern der Industriehölle Sheffield einrichtete, und wohin er schönste Stücke seiner Sammlungen — zum Beispiel von Mineralien — gab statt geringerer Proben, die auch zur sachlichen Verdeutlichung gereicht hätten, weil er den Arbeitern die seelischen Steigerungen ermöglichen wollte, die nur das Seltene, das Erlesene gibt. Das übliche Verfahren besteht bekanntlich darin, auf möglichst billige Weise Werte unters Volk zu bringen, sie also, den inneren Widerspruch nicht ahnend, zunächst zu entwerten, und das nennt man dann Demokratisierung der Kultur, Sozialisierung des Geistes und wie die widerwärtigen Schlagwörter sonst heißen mögen, mit denen sich der gleich widerwärtige Vorgang des kulturellen Massenausverkaufs zu Schleuderpreisen deckt. Wie keusch ist im Gegensatz zu dieser geistigen Verhurung der seelische Takt dieses großen Mannes, der im Mittelpunkt jener Sammlung, mit der er die Sklaven der Industrie an seinem Besten teilhaben lassen will, das innerste Geheimnis seines Herzens preisgibt, das Mysterium seiner Liebe, aber so verhüllt unter dem Symbol der Ursulabilder Carpaccios, daß es nur den Würdigen deutlich wird.

Für mich ist dieses kaum bekannte Museum das ewige Vorbild jeder Arbeit am Volke, die nichts gibt, wenn sie nicht alles gibt, aber zu seinem ‚Preis', den uns nicht einmal Gott selber erlassen kann.

Die Liebe dieses wunderbaren Herzens hat Liebe gezeugt.

In einem Vorarbeiter bei jenem historischen Straßenbau, Arnold Toynbee, wurde der Geist, den Ruskin in der Jugend zu seinen Füßen wecken wollte, Gestalt. Ihm genügten nicht Erkenntnis und symbolische Handlung. Er wollte Wirklichkeit. Er wollte in jener sagenhaft entbehrungsreichen Welt der Arbeit untertauchen. So zog er trotz seiner zarten Gesundheit nach Ostlondon ins Armenviertel. Die Eindrücke des Elends überwältigten ihn. Seine Kräfte verloderten rasch. Er mußte London verlassen und starb bald darauf. Er war als Vorposten gefallen. Aber seit fast vierzig Jahren geht eine Elite von Studenten aus Oxford und Cambridge den Weg, den er vorgezeichnet hat. Sie ‚siedelt' im Armenviertel. Und die älteste und größte jener Siedlungen trägt seinen Namen.

Diese Settlements sind nichts weniger als ein romantisches Kuriosum. Das zeigt schon der Umfang der Bewegung. Das 1922 erschienene ‚Handbook of Settlements' zählt 40 in London, 26 weitere in der Provinz, also im ganzen 66 Siedlungen (in zehn von diesen wohnen die Mitarbeiter allerdings nicht im Settlement) mit rund 750 Bewohnern, darunter gegen 300 Frauen; ich zählte bei einer sehr vorsichtigen Aufstellung und strengeren Abgrenzung des spezifischen Settlementtyps im Jahre 1913 45 bewohnte Settlements, davon 27 in London, mit 460 ‚residents' und 1724 nicht im Settlement wohnenden Mitarbeitern. Das sind sehr beträchtliche Zahlen, betrachte man nun die Settlements als eine Art soziologische Universität, als Laboratorium sozialer Reform oder im Hinblick auf ihre praktische Arbeit. Sie bedeuten, daß die Bewegung nicht nur symptomatisch für die

englische Geistigkeit ist, sondern einen bestimmenden Faktor im englischen Volksleben des letzten Menschenalters darstellt. Und in Gesetzgebung, Verwaltung, Armenfürsorge, Wohnungspolitik, Schulwesen, Erwachsenenbildung, nicht zuletzt in der Beeinflussung der öffentlichen Meinung läßt sich ihr tiefgehender Einfluß nachweisen. Sie bildet ein lebendiges Zwischenglied wacher und tätiger Menschlichkeit zwischen Behörde und bedürftigem Leben.

Und man wende nicht ein, eine solche dilettantische, improvisierte Neben- und Zwischeninstanz sei eben nur eine Folgeerscheinung des mangelhaften offiziellen Apparats in England. Als ich vor Jahren bei Armenbesuchen im Norden Berlins ein paar Stichproben über das Wirken der Armenfürsorge machte und das Ergebnis zur Kenntnis des ausgezeichneten Dezernenten, des Stadtrats Münsterberg, brachte, erklärte dieser kurzerhand, die betreffenden Vorkommnisse, die nicht etwa Ausnahmefälle waren, wie sie sich in umfangreicher Praxis einmal finden werden, sondern das erste, was mir unter die Finger gekommen war, seien ‚ausgeschlossen'. Der Apparat war ja vorbildlich! (Und sicherlich war er in der Tat besser als entsprechende englische Einrichtungen.) Es war mir natürlich ein leichtes, meine Behauptung zu beweisen. Diese nachdenkliche Erfahrung des Studenten ist mir seither stets gegenwärtig geblieben. Der Engländer ist nicht apparatgläubig. Im Aufbau des öffentlichen Lebens in England ist ein ungleich breiterer Raum für spontanes unbeamtetes menschliches Wirken vorgesehen als bei uns. Wo es irgend angeht, wird das private experimentelle Stadium vor der behördlichen Regelung eingeschaltet. Und wenn die Behörde einen Wirkungskreis übernommen hat, so hält sie sich auch bewußt, daß ihr unvermeidlicher Schematismus dem Leben nie ganz gerecht werden kann und sie der Ergänzung durch die anpassungsfähige private Initiative bedarf. In Deutschland erleben wir heute einen peinlichen Gegensatz zwischen einem Überwuchern des behördlichen Lebens einerseits (das durchaus einem eingeborenen Volksglauben an die Mission der Behörde entspricht — wie hätte sonst je der Gedanke des sozialistischen Beamtenstaats die Phantasie der Massen gefangennehmen können!) und einem Mangel an Autorität der gegenwärtigen Regierung, einem Mißtrauen, einer Opposition gegen behördliches Wirken oft an unbegründetster Stelle andererseits. In England denkt man bescheidener von behördlichen Möglichkeiten. Aber wo regiert wird, wird — im Einverständnis mit der öffentlichen Meinung — viel energischer durchgegriffen als bei uns. Deshalb ist auch dem billig denkenden Engländer schwer verständlich zu machen, daß nicht böser Wille, sondern Machtlosigkeit die deutsche Regierung an einer Sanierung der Staatsfinanzen durch radikale Entlassungen in öffentlichen Betrieben, Heraufsetzung der Arbeitsstundenzahl u. dergl. hindert.

So eroberten sich die Settlements auf dem damals noch jungfräulichen Boden sozialer Reform bald eine wichtige Stelle im Gefüge des englischen Lebens.

Aber die Zeiten änderten sich rasch.

Auf die romantische Periode der Settlementsarbeit folgt die realistische Periode. Die emotionelle Woge, welche die Bewegung erzeugt hatte, ebbte zurück, die Propheten und Prophetensöhne treten in den Hintergrund. Als ich 1909* zum erstenmal zu längerem Aufenthalt nach Toynbee Hall kam, stieß ich im Winkel eines Hausganges auf eine Photographie und war betroffen von der Schönheit dieses Jünglingskopfes mit dem weichen und doch kühnen Mund, den schwärmenden melancholischen Augen, der strahlend reinen Stirn. Ich fragte, wer das sei. Der erste wußte es nicht. Vom zweiten erfuhr ich, das sei Arnold Toynbee. Damit war die Wissenschaft zu Ende. Kein Rest einer Tradition war lebendig. Und erst aus Dokumenten und Erzählungen solcher, die ihn gekannt hatten, baute ich mir sein Bild wieder auf. Das ist symptomatisch für den veränderten Geist der Bewegung. Prächtige Menschen. Ausgezeichnete und höchst wirksame Arbeit. Aber die Auswirkung spontaner Menschlichkeit war mehr und mehr zurückgetreten gegenüber systematischer und nun schon auf gefestigter Tradition fußender ‚sozialer' Tätigkeit. Eine unvermeidliche Entwicklung, wenn die Bewegung Dauer haben sollte. Eine Entwicklung, die gleicherweise von sentimentaler Mode (es gab eine Zeit, wo ‚slumming', in den slum gehen, bei den jungen Mädchen der guten Gesellschaft zum guten Ton gehörte) wie von menschenverwandelnder Liebestätigkeit abführte zu nüchterner planmäßiger Reformarbeit.

Als ich nun im vierten Jahre nach dem Kriege wieder nach Toynbee Hall kam, fand ich abermals ein neues Blatt in der Geschichte der Bewegung aufgeschlagen. Eine neue Epoche war angebrochen, die man schwer übersetzbar ‚educational period' nennen könnte: Das Schwergewicht der Arbeit ist im Begriff, sich auf das Gebiet der Bildungsarbeit zu verschieben. Es ist äußerst lehrreich, an diesem Beispiel zu verfolgen, wie sich hier in England — ohne Revolution — die Entwicklung in genauer Parallele zu dem vollzieht, was wir in Deutschland vor uns sehen. Maßgebend ist die fortschreitende Emanzipation, das wachsende Selbstbewußtsein der Arbeiterschaft. Die furchtbare Einsamkeit, die Rat- und Hilflosigkeit des auf sich selbst gestellten Arbeiters der 80er Jahre, die ihn einen Freund und Berater begrüßen ließ, besteht nicht mehr. Nicht so sehr durch ihre parteipolitische wie durch ihre mächtige wirtschaftspolitische Organisation hat die Arbeiterschaft einen Zusammenhalt, ein Standes- und Machtbewußtsein gewonnen, das ihre Physiognomie grundsätzlich geändert hat. Das Niveau ihrer Lebenshaltung wie ihrer Bildung und Moral ist gestiegen. Sie kann heute tüchtige Vertreter in die Selbstverwaltungskörper schicken. Sie kann — und will — sich weitgehend selber helfen. Sie ist geneigt, auch die selbstloseste Hilfsbereitschaft von außen als Anmaßung zu empfinden. Sie bedarf des Gebildeten wohl und geht ihm um so weniger aus dem Wege, als die verschiedenen Volkskreise einander weit weniger mißtrauen als bei uns. Aber sie bedarf seiner mehr als früher nur als eines Sachverständigen und wünscht seine Hilfe auf diese Sachverständigkeit beschränkt

zu sehen, sich auf sachlichem Boden zur gemeinsamen Lösung einer bestimmten Aufgabe mit ihm zu treffen. Damit wird das Settlement alter Art, in dem der Gebildete Hausherr und der Arbeiter Gast war, unzeitgemäß. Inmitten der modernen Arbeiterschaft erscheinen diese Siedlungen, diese Stützpunkte bürgerlicher Rettungsarbeit immer mehr als unnatürliche Fremdkörper, was nicht heißen soll, daß sie nicht fortfahren könnten, wertvolle Arbeit zu tun. Der neue Geist durchdringt die Arbeiterschaft nur langsam und schichtweise, und die Settlements haben ihrem Wesen nach die Elastizität, sich dieser Entwicklung weitgehend anzupassen. Aber die Tendenz ist unverkennbar. Mehr und mehr sieht sich der Gebildete auf seine eigene Domäne, auf die Bildungsarbeit im engeren Sinne des Wortes beschränkt.

Und schon hat sich ein neuer Settlementstyp gebildet, dessen Namen sich nur noch historisch verstehen läßt, denn gesiedelt wird hier nicht mehr — das ‚Educational Settlement', ein Sammelpunkt volksbildnerischer Veranstaltungen, eben die neutrale Plattform, auf der sich Vertreter verschiedener Stände gleichen Rechts zu gemeinsamer Arbeit vereinigen. Ein Grundsatz, der bei uns in der Volkshochschule entsprechend zum Ausdruck kommt.

Dies war das aktuelle Problem, vor das sich die Settlementskonferenz im Juli 1922 gestellt sah, und das ich dort unter Hinweis auf deutsche Verhältnisse zu formulieren suchte. Es waren wohl an die zehn Staaten vertreten — außer England und Deutschland Amerika, Frankreich, Holland, Norwegen, Österreich, Japan usw. Nur äußere Umstände hatten die Anwesenheit auch einer russischen Delegation verhindert. Also Parole: Völkerversöhnung. Die Quäker waren an der Organisation der Konferenz stark beteiligt. Die Deutschen wurden äußerst höflich, ja herzlich empfangen. Nur die Franzosen hielten sich zurück. Ich habe in der Überzeugung, ihnen die Initiative zu einer Annäherung überlassen zu müssen, den Kontakt mit ihnen weder gesucht noch vermieden, und die Folge war, daß ich zu meinem lebhaften Bedauern während der ganzen Dauer der Konferenz mit keinem Franzosen auch nur ein Wort gewechselt habe.

Ein Zwischenfall verdient Erwähnung. Professor Gilbert Murray aus Oxford, der bekannte Vorkämpfer des Völkerbundes, sprach über ‚Settlement und Völkerbund' — eine etwas an den Haaren herbeigezogene Kombination, über die ich mich aber nicht mehr wunderte, als ich hörte, daß er kürzlich einen Vortrag über Euripides und den Völkerbund gehalten hatte. Ein edler Mensch und Idealist von reinem Wasser — oh, über die Idealisten! Er bedauerte natürlich, daß Deutschland nicht zum Völkerbund gehörte und pries die Saarregierung, deren oberster Maßstab das Wohl der Bevölkerung sei. In der Diskussion konnte ich es mir nicht versagen, auf die Leiden der deutschgesinnten Lehrerschaft, die Aushungerung der eine Bezahlung in Franken ablehnenden Geistlichkeit und ähnliches richtigstellend hinzuweisen und auszusprechen, daß ich einen Beitritt Deutschlands zum

Völkerbund bedauern müsse, solange solches unter seiner Verantwortung geschehe. Die Folge war ein schriftlicher Protest der französischen Delegation gegen meine — nicht des Vortragenden — Äußerungen als Entgleisung ins Politische und als Störung des Friedens der Konferenz. Die Amerikaner unterstützten den Protest, der im übrigen ohne Folgen blieb, nachdem ich dem Vorsitzenden erklärt hatte, daß ich auch in Zukunft außerstande sein werde, zu Deutschland schädigenden, falschen politischen Feststellungen vor internationalem Publikum zu schweigen.

Nach den Erfahrungen dieser internationalen Woche glaube ich mehr denn je an die Bedeutung auch des bescheidensten persönlichen Liebesbandes zwischen den Nationen — und daß die Möglichkeit zur Anknüpfung persönlicher Beziehungen gegeben war, machte die Veranstaltung wertvoll —, aber geringer denn je scheint mir der Wert unverbindlicher Äußerung edler Gefühle aus der gesicherten Distanz einer Plattform. Man denke an die Häufung internationaler Verständigungsreden gerade in der letzten Zeit vor dem Kriege. Mit so billigen Mitteln ist die Krankheit der Welt nicht zu heilen. Ja, sie sind eine Frivolität, wo nicht eine Gesinnung dahinter steht, die es an Realitätsgehalt mit der Wirklichkeit des Völkerhasses auf sich nehmen kann. Es ist eine Beleidigung, uns von Menschenliebe zu reden, wo diese Menschenliebe sich nicht einmal nach einem Händedruck sehnt, wo sie nicht die nationalen Hemmungen zwischen den Menschen als Schmerz empfindet. Keine Veranstaltung, keine Institution — auch nicht die idealste — kann auch nur um Haaresbreite die ehemals feindlichen Völker einander näherbringen, wo die aktive Liebesgesinnung fehlt.

Aber man glaubt in England an den Völkerbund, der sich in einem uns schwer vorstellbaren Grade als ein Instrument zur Schaffung einer besseren Welt der Volksphantasie bemächtigt hat. Und kein Hinweis auf die Mängel dieser Versicherungsgesellschaft auf Gegenseitigkeit der Siegerstaaten überzeugt einen Engländer vom Gegenteil. Er verspricht sich alles vom Ausbau des Bundes unter Mitwirkung Deutschlands. An einem Sonntag während meiner Anwesenheit wurden im ganzen Lande Demonstrationen zugunsten des Bundes unter der ‚no more war' (nie wieder Krieg) -Parole abgehalten. Vereine, Komitees werben allenthalben für die Idee des Völkerbundes, diskutieren seine Möglichkeiten und seine Reform. Er hat die öffentliche Meinung zum mindesten Englands, und gerade des deutschfreundlichen England, hinter sich. Das haben wir als Faktor in unsere politische Rechnung einzusetzen.

Aber die englische öffentliche Meinung begeistert sich gerne an sittlichen Ideen, die nichts kosten. Ganz ehrlich. Nur warm wird dem Beschauer nicht dabei, und man tut gut, nicht zu viel Hoffnung auf solchen Edelsinn zu setzen.

Mir wurde manchmal bei so viel theoretischer Freundwilligkeit das

Atmen schwer. Und es war eine Befreiung, als ich von der Kanzel jener königlichen Kapelle am Strand, die mit der englischen Flagge umhüllt ist und zu deren Füßen am Ende jedes Gottesdienstes Männer, Frauen und Kinder stramm stehend ‚God save the King‘ singen, das Wort hörte: ‚Die Deutschen, früher unsere Feinde, jetzt unsere Freunde.‘ Denn hier war jene Gesinnung Wirklichkeit und zu jeder Konsequenz bereit.

* * *

Nach den arbeitsreichen Konferenztagen konnte ich mich noch mehrere Wochen ganz den Eindrücken des englischen Lebens überlassen und suchte nach Möglichkeit mich nicht auf die Kreise zu beschränken, auf die sich der Deutsche im persönlichen Verkehr drüben heute noch im allgemeinen angewiesen sieht, auf die Quäker, Pazifisten, kurz die Leute, die es einem leicht machen, die aus Gesinnung die Schranken des Nationalgefühls niederlegen und das menschlich Verbindende mit edler Entschlossenheit in den Vordergrund stellen. Sie sind — wie wir aus der Erfahrung in Deutschland selber wissen — die Wegbereiter des Friedens. Sie waren die ersten, die als Menschen — und nicht als Geschäftsleute, Politiker oder Valutareisende — nach dem Kriege wieder den Weg zu uns gefunden und durch ihre Liebeswerke in unsere eisige Vereinsamung Bresche geschlagen haben. Sie haben es wieder Deutschen — und so auch mir — ermöglicht, einen Schritt in die Welt hinaus zu tun. Wir schulden ihnen ewigen Dank.

Diese Jahre nationalistischer Manie der europäischen Menschheit waren und sind die große Stunde für diesen ‚aufgeklärten‘ Idealismus, der von den Realitäten menschlicher Bedingtheit durch Geschlecht, Nation, Glauben, der von den Schranken der historisch, blutmäßig und gedanklich bestimmten Gestaltungen menschlichen Daseins abstrahiert und sich an den durch die oft gegensätzlichen Formen hindurchwirkenden ‚Geist‘ als den eigentlichen und einenden, weil allen gemeinsamen Lebensinhalt hält. Wer glaubt, daß das Leben nur in Gestalten faßbar ist, wird sich in der gedanklichen Sphäre dieses Idealismus gleichsam in eine Schattenwelt versetzt fühlen, der die Gesetze des tatsächlichen Lebens fremd sind — aber freilich auch ihre Laster. Und so haben die, welche in den normalen Zeiten in der Entrücktheit ihrer unbedingten Welt über Weg und Steg der unerbittlichen Wirklichkeit in Zeit und Raum wenig Bescheid wußten, sich auch nicht in dem Irrgarten dieser Weltverwirrung verlieren können, und ihre absoluten Maßstäbe verhelfen ihnen dazu, daß heute paradoxerweise in ihrem Urteil selbst über politische Tagesfragen mehr gesunder Menschenverstand zu Wort kommt als in dem der Weltweisen. Daß sie sich so bestätigt sehen, verführt freilich um so mehr zu jenem Sprung ins Absolute, jenem Glauben an das Nahen des tausendjährigen Reichs, wie er etwa in der Erwartung eines nahenden Weltfriedens zum Ausdruck kommt — eine Hoffnung, deren Abglanz, wie wir gesehen haben, selbst den Völkerbund verklärt.

Aber diese Menschheitsfreunde repräsentieren nicht England. Man muß die Dinge in der rechten Perspektive sehen, die sich dem Deutschen heute leicht verschiebt, der in diesem verhältnismäßig kleinen Kreise von Hand zu Hand freundwillig weitergereicht wird, sich überall wohl aufgenommen findet und am Ende vergißt, auf welchem schmalen Pfad er sich bewegt. Dies um so mehr, als die Wohlgesittetheit des Engländers ihm auf der Straße, in Geschäften, im Verkehr mit Behörden fast stets eine höfliche Behandlung sichert. Ich habe es wohl erlebt, daß in einem Klub der eine oder andere hinter meinem Rücken zu verstehen gab, daß er mir nicht vorgestellt zu werden wünsche, bin aber nie direkt brüskiert worden. Ich habe, wenn ich etwa im Omnibus deutsch sprach, nie auch nur einen unfreundlichen Blick geerntet. Ja, ich habe vielfach jetzt wie schon früher die Empfindung gehabt, als sympathisiere der Engländer instinktmäßig — wenn auch nicht bewußt — mit dem Deutschen. Seine Abneigung gilt teils einer blöden Karikatur — einem dickbäuchigen, brillentragenden, schnauzbärtigen, Bier saufenden und Wurst fressenden Bramarbas, teils einem geräuschvoll und taktlos sein Nationalgefühl vor sich hertragenden Korpsstudententyp, was beides sicherlich nicht als Verkörperung deutschen Nationalcharakters gelten kann. Der Engländer verachtet den Belgier; im Kriege sah er in ihm einen schlechten Soldaten und, soweit man in England selbst, wo das Heer der Refugiés mit offenen Armen aufgenommen war, mit ihm in Berührung kam, einen anspruchsvollen und arbeitsscheuen Gast. Den Franzosen respektiert er, aber er liebt ihn nicht. Denn wenn ihn auch dessen Esprit und formale Kultur bestechen — auf beides legt er selber Wert und vermißt es bei uns —, bleibt er ihm doch im Grunde immer tief fremd. Ich habe schon 1911, als bei Gelegenheit der Franco-British-Exhibition in London eine ungeheure Propaganda für eine englisch-französische Annäherung gemacht wurde, die psychologische Gewaltsamkeit dieser politisch begründeten Veranstaltung handgreiflich deutlich empfunden. Der Kern des englischen Wesens lehnt sich gegen französische Art auf. Der pathetische Gefühlsausbruch Thackerays gegen die Franzosen in der Satyre ‚Mr. and Mrs. Frank Berry': ‚I can't hear of an English woman marrying a Frenchman, without feeling a sort of shame and pity for her' (‚Ich kann nicht hören, daß eine Engländerin einen Franzosen heiratet, ohne eine Art Scham und Mitleid für sie zu empfinden') gibt zwar nicht die allgemeine Meinung wieder, ist aber auch heute noch bezeichnend.

Der Deutsche aber zeige sich, ohne sich aufzudrängen, mit viel Reserve, aber im ruhigen Bewußtsein seines Werts, dem Engländer wie er ist, und kann sicher sein, daß sein Wesen ihn empfiehlt. Deshalb ist jede persönliche zwanglose Fühlungnahme zwischen Deutschen und Engländern heute wertvoll.

Zweierlei aber belastet unser Konto, das zwar jeder weiß, aber versucht ist, heute zu leicht zu nehmen.

England hat unsere an Plötzlichkeit wie Umfang phantastische militärische und wirtschaftliche Kraftentfaltung als Bedrohung empfunden, mußte sie so empfinden auch ohne jede aggressive politische Tendenz auf unserer Seite, und wer uns bedroht, den lieben wir nicht. Man war um so nervöser der deutschen Entwicklung gegenüber, als sie zusammentraf mit einer Krise des britischen Imperiums; das Verhältnis zwischen Mutterland und Kolonien war problematisch geworden, und man zweifelte, ob es einer starken Belastungsprobe gewachsen sein würde. Diese Sorgen hat der Krieg beseitigt. Wir haben Britannien den Dienst getan, es zu einer Waffenbrüderschaft zu vereinigen, wie wir dem Nationalgefühl des Amerikaners zur Bluttaufe verholfen haben. Und die deutsche Wirtschaftskonkurrenz ist auf absehbare Zeiten hinaus unschädlich gemacht, wenn auch gerade während meines Aufenthalts in England die parlamentarischen Verhandlungen über die Ausschließung der deutschen Baumwollhandschuhe vom englischen Markt zeigten, wie ängstlich bis zur kaufmännischen Kurzsichtigkeit man noch gegenüber dem deutschen Wettbewerb ist. Aber trotz unserer Ohnmacht: England hat seit einer Generation sich an eine innere Abwehrstellung uns gegenüber gewöhnt mit der Klimax des Krieges. Und das natürliche menschliche Beharrungsvermögen steht der Änderung einer solchen Haltung — ohne Katastrophe — von einem Tag auf den anderen im Wege. England aber hat keine Katastrophe erlebt. Und der Engländer ist langsam von Natur. Er wird nicht rasch das Bild des ‚säbelrasselnden' Deutschen vergessen, das ihn in seine Träume verfolgt hat. Wurden ihm doch Jahre vor dem Krieg harmlose Wolken zu gespenstischen deutschen Luftschiffen, die seinen Inselfrieden störten, und von denen die ganze Presse widerhallte. Ein Vorläufer der Erregung über die U-Boote. Dieses männliche und gelassene Volk kennt eine Frage, in der es bis zur Hysterie erregbar ist: seine insulare Sicherheit. Wer diese bedroht, ist Verbrecher. Nur moralische Maßstäbe reichen zur Kennzeichnung eines solchen Unterfangens aus.

Dies aber führt zu dem zweiten Punkt, dem wir leicht nicht sein volles Gewicht geben: Die Kriegswunden bluten noch. Es gibt nicht viele englische Häuser ohne Toten. Auf den Straßen stehen die Krüppel. Gewiß ist das bei uns ebenso und schlimmer. Aber hier wird einem klar, wie das Schicksal uns eingeschmolzen hat; es fällt uns leichter zu vergeben und zu vergessen, trotzdem — nein, eben weil wir die empfindlicher Getroffenen sind. Der natürliche Mensch mit seinem Stolz und Haß ist auch im durchschnittlichen Deutschen zerbrochen. Das ist die ungeheure Gefahr und Begnadung, der wir ausgesetzt sind. Wir dürfen nicht ähnliches auf der anderen Seite voraussetzen. Dort ist der Kampf nicht vergessen. In jedem Ort erheben sich die Kriegerdenkmäler. Die Kränze zu ihren Füßen verwelken nicht. Die Fahnen halten bei ihnen Wache. Ein Tank steht am Straßeneck: ‚Lest we forget' (damit wir nicht vergessen). Als ich am Grab des Unknown Soldier stand, des namenlosen Gefallenen aus Frankreich, der in Westminster

Abbey, am höchsten Ehrenplatz, den die Nation zu vergeben hat, beigesetzt ist, betrat ein Trupp schottischer Scouts die Kirche, prächtige, etwa sechzehnjährige Burschen, unter Führung eines Mannes. In militärischer Ordnung nahmen sie zu beiden Seiten des Grabes Aufstellung, ein Kranz schottischen Heidekrauts wurde zu Häupten des Symbols nationalen Heldentums niedergelegt; ein leises Kommando, sie salutierten und marschierten schweigend ab, wie sie gekommen waren.

Als ich nach Deutschland zurückkam, machte ich in einem Städtchen halt, wo ein Bekannter sich bei Privaten und Behörden bemüht hatte, die Anbringung einer schlichten Gedenktafel mit den Namen der Gefallenen an schöner Stelle zu errichten — als einziges und unserer Lage angemessenes Erinnerungszeichen an den Weltkrieg. Man hatte keine Gegengründe, aber es war unmöglich etwas zu erreichen: das ‚Interesse' fehlte.

Wer seine Gefühle schonen will, der bleibe im Lande, wo die Gewohnheit abstumpft und die Vergleiche fehlen. Solche Augenblicke wie die in Westminster Abbey sind nicht leicht. Man ermißt, was es heißt, zu einem geschlagenen Volk zu gehören. Man begreift, was wir verloren haben — ein Verlust, über den der Neo-Nationalismus, die Drachensaat nachkriegerischen Sadismus des Feindes gewiß am allerwenigsten trösten kann.

Aber man wundert sich auch nicht mehr über die Hemmungen, die der englische Durchschnittsbürger dem Deutschen gegenüber empfindet und noch auf lange hinaus empfinden wird. Bei der Arbeiterschaft sind diese durch ihr stärkeres Bewußtsein internationaler Schicksalsverbundenheit nahezu aufgehoben. Sie nehmen zu, wenn man auf der sozialen Leiter höher steigt, und führen in der Aristokratie zu einem auch heute noch nahezu ausschließlichen Boykott des Deutschen.

So muß unser Motto sein: Geduld, Zurückhaltung; Ergreifen der Hand, wo sie sich uns bietet. Propagandaversuche sind wertlos, ja schädlich. Abgesehen davon, daß der Krieg unser Selbstvertrauen in diese Seite unserer Begabung erschüttert haben sollte. Für deutsche Propaganda fehlt in England heute noch die Grundlage des Vertrauens, das nur Würde und Offenheit uns gewinnen können.

Was haben die Deutschen politisch von England zu erwarten? Für die nahe Zukunft wenig. Es vollzieht sich in England eine rasch fortschreitende Gesundung der öffentlichen Meinung über den Vertrag von Versailles: Unbillig, töricht und unmöglich (und nicht nur bezüglich der Reparationen); das ist das — mehr oder weniger offen geäußerte — allgemeine Urteil. Keynes sei gedankt! Wir sollten nie vergessen, daß es ein Engländer war, den Tatsachensinn, menschliche Einsicht und sittliches Empfinden früher und klarer als jeden anderen auf gegnerischer Seite den Friedensvertrag als das erkennen und öffentlich bezeichnen ließ, was er ist. Ein Mann der Zahlen und Daten, scheinbar trocken, matter-of-fact, kühl. Aber welches tiefe Urteil, welche menschliche Kultur, welcher ideale Wille, welches Wissen um ewige

Maßstäbe steht hinter den wenigen schlichten Seiten, auf denen er das infernale Satyrspiel des Krieges, dessen Zeuge in Paris er war, für die Mitwelt und Geschichte gekennzeichnet hat! Man spürt etwas vom Pulsschlag Carlyles in diesem Wirtschaftspolitiker.

Wir können also bei England auf Bereitwilligkeit und Fähigkeit zur Einsicht, wenn nicht in den Fragen des Krieges, so doch des Friedens rechnen. Wir können außerdem rechnen auf den Willen der besseren englischen Elemente, den früheren Gegner ‚fair', gerecht zu beurteilen. Der Engländer läßt mit sich reden. Er ist kein Fanatiker. Er ist zwar nach dem Kriege seiner Sportethik untreu geworden und war nicht bereit, ‚to shake hands', als der Kampf vorüber war. Aber er ist doch zunehmend bereit, sein Urteil zu revidieren. Und der gleichzeitige Zusammenbruch der beiden großen antideutschen Haßpropagandisten — Northcliffe und Bottomley —, den ich in England erlebte, mag das Seine dazu beitragen. Der eine — ein Geisteskranker — und nicht erst seit gestern; der andere ein Hochstapler, der die für Soldatenunterstützung bestimmten Gelder für persönlichen Luxus unterschlug; zwei schlechte Wortführer des Nationalgefühls.

Aber das alles ändert nichts daran, daß es sich nicht lohnt, für uns Opfer zu bringen. Darüber dürfen wir uns keine Illusionen machen. Das Argument, daß England ein gesundes Deutschland für sein Wirtschaftsleben brauche, hat drüben kein entscheidendes Gewicht. Das mag die Auffassung der City sein, aber es ist nicht die Englands. Dazu ist Deutschland dem britischen Weltreich wirtschaftlich nicht unentbehrlich genug. Politisch und vor allem militärisch sähe man wohl gerne das allzu mächtige Frankreich im Schach gehalten — hier liegen auf längere Sicht die Möglichkeiten deutscher Außenpolitik. Denn heute sind es nicht mehr die deutschen Zeppeline, sondern französische Fliegerflotten, die dem Engländer im Traum erscheinen und ihn eben während jener Wochen eine Verstärkung seiner Luftflotte beschließen ließen, wenn er auch aus Courtoisie gegen seinen Bundesgenossen diesen dabei nicht nennt. Die Knock-out-Politik Lloyd Georges ist als Fehler erkannt. Aber fürs erste ist England noch nicht bereit, sich mit Entschiedenheit für uns einzusetzen.

(Schluß folgt.)

Die slawische Kulturidee
Von Josef Leo Seifert

(Schluß.)

Die slawische Askese in Form der Erziehung zur Arbeit sollte den Slawen die ihnen von Natur aus fehlende Selbstzucht anerziehen. In der Urheimat fehlte dem Slawen die Bewegungsfreiheit, wie sie der Steppenreiter und der Seefahrer besaß, der damit auch Unternehmungslust und die dazu gehörige Selbstzucht lernte. Denn das stürmische Meer ebenso wie die Entbehrungen weiter Reiterfahrten konnten nur von Menschen bezwungen werden, die sich selbst im Zaume halten konnten. Wenn E. Denis die Slawen sehr wanderlustige Völker nennt, so ist dies recht mißverständlich. Wohl zogen sie als Viehzüchter herum, bevor sie der Ackerbau absorbierte und ganz an die Scholle fesselte, aber ihr Herumwandern war nicht im entferntesten etwa mit jenen weiten Wanderungen der germanischen Völker durch ganz Europa zu vergleichen. Auch Jäger waren die Slawen nicht. Wenigstens werden uns aus alter Zeit als ihre Jagdtiere nur das Eichhörnchen und der Biber genannt. Während der freie Blick über Meer und Steppe den Menschen kühn und selbstbewußt machen mußte, war der Blick der Slawen in ihrer waldreichen Urheimat auch beengt und mußte eine gewisse Furchtsamkeit erzeugen. Nur die Flüsse boten Wege in die Ferne, aber ihre Richtung war durch den Flußlauf vorgeschrieben und konnte nicht wie in Meer und Steppe frei gewählt werden.

In dieser durch die Urheimat vorherbestimmten Unselbständigkeit liegt wohl der Grund, warum der Slawe keine Eroberungskriege führte, woraus die ersten Panslawisten idealisierend die slawische Friedfertigkeit machten. Heute wissen wir, daß auch die alten Slawen grausam und streitsüchtig waren, Kindermord und Menschenopfer kannten, wenn sie sonst auch vielfach als gutmütig geschildert werden. Die alten Slawen waren auch gute Soldaten; wurden sie doch wohl schon von den Goten auf deren Zuge vom Baltischen zum Schwarzen Meere, später von asiatischen Steppenvölkern, namentlich den Avaren, und endlich von den Römern in erster Linie als Fußtruppen bei kriegerischen Unternehmungen verwendet. Die griechischen Chronisten bezeichnen es aber als auffallend, daß die Slawen das Kriegshandwerk erst auf dem Balkan lernten, und berichten, daß die Slawen im allgemeinen Gefangene milder behandeln als andere Völker und sie oft einfach wieder freilassen. Alles in allem ergibt sich aus der Geschichte aller slawischen Kriege bis zum Schicksal der russischen ‚Dampfwalze' im Weltkriege, daß die Slawen zwar an persönlicher Tapferkeit anderen Völkern nichts nachgeben, aber in bezug auf Initiative, Organisations- und Führungskunst allen Nachbarn unterlegen sind. Die einzige Ausnahme bildet Žižka, der durch seine Reformen auch in der Geschichte der Kriegskunst eine neue Etappe bedeutet. Nach seinem Tode gingen aber die erreichten Vorteile bald wieder verloren. Auch darf nicht

vergessen werden, daß Žižka, abgesehen von dem Fanatismus seiner Krieger und der Uneinigkeit seiner Gegner, den Vorteil der inneren Front hatte. Die slawischen Dalmatiner wurden schon im frühen Mittelalter gefürchtete Seeräuber, aber zu Koloniengründungen fehlte ihnen die politische Kraft. So lange die Warägerfürsten in Rußland nicht slawisiert waren, wurden alle Einfälle der asiatischen Nomadenvölker abgeschlagen. Dann bricht die Tatarenflut ein. Ebenso gerät das alte Bulgarien in dem Maße, als seine Herrscher slawisiert werden, unter die Botmäßigkeit von Byzanz. Die Geschichte der polnischen Kriege und Aufstände ist ein Musterbeispiel dafür, wie kriegerische Unternehmungen nicht geführt werden dürfen. Bekanntlich sind auch die Einbrüche der Magyaren, Tataren und Türken erst an der deutschen Sprachgrenze zum Stillstand gekommen, kurz, die Berufung auf die Gewalt hat den Slawen nie dauernden Erfolg gebracht. So ist es denn kein Wunder, daß sie in ihren Religionsphilosophien das Postulat der Gewaltlosigkeit aufstellen. Es ist eine ganz mißverständliche Auffassung, wenn das fünfte Gebot Tolstojs (die gleichen Verbote der Bogumilen und Chelčickýs sind bisher weniger bekannt) als ein passives Gewährenlassen des Bösen hingestellt wird. Im Gegenteil, niemand hat das Böse ernstlicher zu überwinden versucht als diese ‚passiven' Lehrer der Menschheit, aber freilich nur auf dem Wege des guten Beispiels, der Überzeugung und geistiger und sittlicher Überlegenheit. Es liegt dem wieder die Überzeugung von der Übermacht des Geistigen über das Materielle zugrunde, von dem endlichen Sieg des Guten, gemäß der Antwort Christi an Petrus, als dieser dem Malchus das Ohr abhieb.

Bei den Bogumilen geht die dogmatische Begründung vor allem auf den manichäischen Dualismus zurück, bei den übrigen Slawen fußt sie auf dem Evangelium. Die Bogumilen verboten jede Tötung des Menschen (und auch der Tiere), die übrigen slawischen Philosophen wandten sich vor allem gegen die organisierte Tötung des Menschen, den Krieg und die Todesstrafe. Die Teilnahme am Kriege erlaubten die Bogumilen und böhmischen Brüder ihren gewöhnlichen Gläubigen nur unter dem Zwange der Verhältnisse, um ihre Anhänger vor allzu großen Widerwärtigkeiten zu bewahren. (Die slawischen Religionsphilosophen haben das freiwillige Martyrium abgelehnt.) Auch die polnischen Messianisten wollen das Schicksal nur erdulden, nicht es provozieren.

Chelčický lehnt den Krieg als Sünde ab und bestreitet deshalb das Recht des Staates, zum Kriegsdienste zwingen zu dürfen. Hier höre der Gehorsam auf. Aber auch dann bedeute das Recht des Ungehorsams noch kein Recht, selbst Gewalt anzuwenden.

In einem lateinischen Flugblatt aus der hussitischen Zeit wird die kirchliche Lehre von der bedingten Erlaubtheit des Krieges widerlegt, indem u. a. darauf verwiesen wird, daß die Forderung, am Kriege zwar teilzunehmen, aber das Sittengesetz nicht zu verletzen, dem Ansinnen gleichkomme, Unzucht zu treiben, dabei aber ja nicht die Keuschheit zu verlieren.

Comenius nennt im ‚Wege des Friedens' die Gewalt das kainitische Mittel und verwahrt sich gegen die Vorwürfe, ein Kriegshetzer zu sein, als er aus chiliastischer Ungeduld selbst die Türken zu einer Allianz gegen Habsburg und Rom zu gewinnen suchte. Es zeigt sich eben bei Comenius, ebenso wie später bei Mickiewicz und Dostojevskij, daß das Postulat der Gewaltlosigkeit nur im slawischen Bauernvolke verankert ist, während es bei Berührung mit der politischen Luft in Europa, namentlich der diplomatischen Kreise leicht in religiösen Imperialismus umschlägt. (Dagegen hat der Imperialismus des zaristischen und bolschewistischen Rußland, ebenso wie der Imperialismus der Intelligenz in den neuen slawischen Staaten mit slawischem Wesen nichts mehr zu tun und ist nur eine Karikatur der westlichen Gewaltpolitik.)

Comenius war hingegen gleichzeitig die Verkörperung des ernstesten irenischen Strebens, das Europa sah. Wie wenig er an einen dauernden Sieg der Gewalt glaubte, ersieht man aus seinem philosophischen System. Hier postuliert er ausdrücklich ein drittes versöhnendes Prinzip, den ‚spiritus mundi', weil bloß zwei Prinzipien, wie sie die herrschende Naturphilosophie annahm, in einem aussichtslosen Kampfe liegen würden. Mickiewicz glaubt schließlich auch, das Böse in der Welt durch Hohn und Lachen überwinden zu können, Towiański lehrt ausdrücklich die Gewaltlosigkeit, Słowacki nennt den polnischen Aufstand ein Werk des Teufels und bekämpft das polnische Ideal, den ‚kolorierten Ulanen', wie er es charakterisiert. Er will Polen ein höheres Ideal, das Vertrauen auf den Sieg des Geistes über die Mächte der Finsternis geben. In seinem ‚Krol-Duch' (König-Geist) setzt er sich mit der Grausamkeit auseinander, die den Slawen so sehr charakterisiert und psychologisch die erste Reaktion auf die empfundene Willensschwäche und das damit verbundene Minderwertigkeitsgefühl ist. Der Slawe kann nicht herrschen, wohl aber quälen. Słowacki motiviert bezeichnenderweise die Grausamkeiten seines Königs Popiel, den er nach Ivan dem Schrecklichen zeichnet, mit der Absicht, sein Volk, die Polen, zu stählen! Wie aber Słowacki selbst eine Transfiguration durchmacht, erscheint auch der König-Geist in seiner zweiten Inkarnation als der Geist der Demut und Nächstenliebe wieder.

Noch entschiedener sprach sich Krasiński gegen die gewalttätige Revolution aus und erklärt die Berufung auf die Gewalt als ein Zeichen der Schwäche, ob sie nun ein Marius oder ein Robespierre übe! Er ist überzeugt, daß Polen die Menschheit aus den Meeren Bluts zu höherer Liebe und Brüderlichkeit führen werde.

Am tiefsten und eingehendsten wurde das Problem der Gewalt wieder von den Russen empfunden und behandelt. ‚So wenig Feuer mit Feuer zu löschen ist', kann man nach Tolstoj ‚Gewalt mit Gewalt besiegen': Nur das Gute, wenn es auf das Böse stößt und von diesem nicht angesteckt wird, besiegt das Böse . . . Dostojevskij erklärt in den ‚Brüdern Karamazov' auf die Frage: ‚Soll man etwas mit Gewalt nehmen oder mit

demütiger Liebe?': ‚Entscheide dich immer für demütige Liebe! Wenn du dich ein für allemal dazu entschlossen hast, so wirst du die ganze Welt bezwingen. Die demütige Liebe ist eine furchtbare Macht, die stärkste von allen, die ihresgleichen nicht hat.' Dies veranschaulicht mit hinreißender Größe die Legende von Miron, die Gorki in seiner Biographie ‚Aus meiner Kindheit' anführt.

Solovjev lehnt die Todesstrafe, ebenso wie die lebenslängliche Freiheitsberaubung ab, läßt aber den Krieg zu. Jede auf Gewalt aufgebaute Ordnung erscheint ihm aber als gefälscht. Auch die russischen Revolutionäre schraken immer wieder vor der Gewalt zurück; so gelangt Herzen schließlich zu Christus, lehnt jede Revolution ab und hofft, aus Mitleid und Feindesliebe die Rettung und Freiheit. Bakunin spricht der Gesellschaft das Recht zu, Verbrecher zu töten, nicht aber zu verurteilen und wendet sich auch gegen die blutigen Greuel der Jakobiner. Es ist also vor allem die ‚verantwortungslose' Tötung im Namen des Staates, die Bakunin ebenso wie Tolstoj verwirft. Konstantin Aksakov lehnt sogar das Prinzip der Majorisierung als Gewalt ab und berührt sich somit mit den polnischen Messianisten, die das ‚Liberum veto' aus dem gleichen Grunde verherrlichten. Wie die praktischen Revolutionäre von dem Problem der Gewalt gequält wurden, zeigt der Aufschrei in Ropšins Roman: ‚Was nicht war': ‚Entweder gibt es keinen Gott, dann ist das Töten immer erlaubt, oder es gibt einen Gott, dann ist es nie erlaubt.' Aber der Pilger Luka in Gorkis ‚Nachtasyl' warnt den Frager: Die Wahrheit mein ich, könnte dich zermalmen.

So hilft sich denn Černov mit einem Kompromiß, das er dann als berechtigt ansieht, wenn es einen Schritt zum, nicht vom Ideale bedeutet: Nach ihm schließt der ethische Maximalismus jede Gewaltätigkeit aus, aber der Minimalismus läßt sie zu. Gegen die Greuel der Bolschewiki erhob Gorki flammenden Protest in seinen ‚Unzeitgemäßen Betrachtungen'.

Wie die vorstehende Analyse und die slawische Geschichte überhaupt zeigt, schwankt der Slawe zwischen Grausamkeit, die oft an Sadismus streift, und absoluter Gewaltlosigkeit. Seine Grausamkeit zu überwinden, braucht er Selbstzucht und vor allem ein lebendiges Verantwortlichkeitsgefühl. Deshalb wenden sich seine Denker besonders gegen die organisierte Gewalttat, die, wie Tolstoj schlagend zeigte, die Verantwortlichkeit aufhebt und zum Übermenschen erzieht.* In seiner ‚Auferstehung' heißt es: ‚Wenn die psychologische Aufgabe gestellt würde: Wie soll man es anfangen, daß Menschen unserer Zeit, Christen, humane und einfach gute Menschen die fürchterlichsten Verbrechen verüben, ohne sich dabei für schuldig zu halten, so wäre nur eine Lösung möglich: Es müßte nämlich das sein, was ist: Diese Menschen müßten Gouverneure, Inspektoren,

* Und zwar nicht nur den Russen, der das Pflichtgefühl überhaupt nicht kennt und dieser Versuchung also sofort unterliegt, sondern auch den westlichen Menschen, wie ja der Weltkrieg und fast noch mehr die Ereignisse seit dem Waffenstillstand beweisen.

Offiziere, Polizisten sein. Das heißt, sie müßten erstens überzeugt sein, daß es eine Beschäftigung gibt, Staatsdienst genannt, bei der man mit den Menschen wie mit Sachen umgehen kann, ohne ein menschliches, brüderliches Verhältnis zu ihnen. Und zweitens müßten diese in einem solchen Staatsdienst stehenden Menschen derart miteinander verbunden sein, daß die Verantwortung für die Folgen ihrer Handlung auf keinen einzelnen von ihnen fällt.'

Von diesem Standpunkt aus mußten die Slawen zur Negation des Staates kommen, wie er sich in Europa aus römischen und byzantinischen Traditionen unter dem Einfluß des germanischen Staatswillens gebildet hatte. Wie gezeigt, waren die Slawen bloßes Objekt dieser Staatsbildungen gewesen und empfanden sie als Bedrückung und in weiterer Folge als unvereinbar mit dem Evangelium. Die Staatsfeindlichkeit der Bogumilen und böhmischen Brüder kam darin zum Ausdruck, daß den Mitgliedern jede Bekleidung eines staatlichen (weltlichen) Amtes verboten war und auch die ‚weltlichen' Gerichte abgelehnt wurden. Am schärfsten kommt diese Negation im ‚Netz des Glaubens' von Chelčický zum Ausdruck: ‚Wären alle Heiden durch die Taufe wahre Christen geworden, so hätte der Staat dadurch aufgehört; sein ganzer Organismus wäre unnötig und zwecklos geworden. Für Heiden ist aber der Staat notwendig, weil sonst das Menschengeschlecht in einem allgemeinen Krieg aller gegen alle sich selbst ausgerottet hätte. Der Staat ist also ein notwendiges Übel gewesen. Das größere Übel ist aber der christliche Staat, das größte die Staatsgewalt in ihrer Vereinigung mit der Kirche. In dieser Vereinigung des Staates mit der Kirche kann man jenem doch eine gewisse Berechtigung zugestehen, wenigstens insoferne er die von den schlechten Christen immer wieder bedrohte Ruhe und Ordnung schützt und erhält, was schließlich auch den Guten Nutzen bringt, und auch dadurch ist die staatliche Gewalt, die Macht der Welt von Nutzen, daß sie durch die Folgerungen den wahren Christen Gelegenheit bietet, Leid zu ertragen und dadurch ihren Glauben zu stärken.'

‚An sich ist allerdings der christliche Staat ein unlösbarer Widerspruch oder vielmehr, es gibt keinen christlichen Staat außer dem Namen nach. Denn zum Wesen des Staates gehört Zwang und Gewalt, um auch das Gute, das er schafft, zu befehlen und zustande zu bringen, und zwar der schlechten Christen wegen, die an die Stelle der Heiden getreten sind. Der wahre Christ braucht zum Guten nicht gezwungen zu werden und darf andere nicht zum Guten zwingen, da Gott das Gute aus freien Stücken verlangt. Die Strafen, welche das Gesetz des Staates über den Verbrecher verhängt, sind nichts anderes als Rache, die zu üben das Gesetz dem Christen verbietet. Die Auflehnung gegen den Staat ist zwar ein Übel, aber ebenso jede Teilnahme an der Gewalt des Staates . . .'

Ebenso bekämpften die polnischen Messianisten den westlichen Staat, namentlich in seiner monarchistischen Form, und Slowacki lehnt auch die französische Republik ab. Wie die Idealisierung des ‚Liberum veto' beweist, ist auch das polnische Staatsideal durchaus anarchistisch.

Der Anarchismus ist also keine speziell russische, sondern eine allgemein slawische Erscheinung. Er ist aber kein Anarchismus um seiner selbst willen, sondern eine Vorstufe zu einer Bindung anderer Art, als sie im westlichen Europa durch die Über- und Unterordnung erzielt wurde. Schon der starke soziale Sinn der Slawen, der aus ihren ethischen Systemen spricht, würde einen individualistischen Anarchismus, wie ihn etwa Italien und Spanien kennt, ausschließen. Die Slawen feiern sich doch als Vorkämpfer der Brüderlichkeit. Auch das ist freilich nur ein Postulat, ebenso wie die Gewaltlosigkeit. Tatsächlich besteht aber ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl der slawischen Völker, dessen deutlichster Ausdruck der Panslawismus ist. Politisch mußte er freilich immer versagen, weil er stets in die Methoden der westlichen Herrenvölker verfiel, ohne durch die Nachahmung die eigene fehlende politische Begabung ersetzen zu können. Kulturell aber erreichte er eine Intensivität, wie sie weder unter den germanischen noch unter den romanischen Völkern zu finden ist. Auch die gemeinsame Sokolorganisation ist ein Beweis dafür. Kein anderer Völkerstamm nennt seine Glieder ‚Brüder'; die slawische Gastfreundschaft war schon im Altertum berühmt, und ‚Freund' heißt in jeder slawischen Sprache einfach ‚drug', der andere, der Nächste. Die Slawen haben auch allein einen eigenen Namen für ihre ganze Völkerfamilie, während die westlichen Völker erst von anderen (Germanen von Tacitus) mit zusammenfassenden Namen belegt wurden. So muß denn auch von der ‚Brüderlichkeit' mehr als eine bloß dumpfe Sehnsucht in jeder slawischen Seele leben. Wenn trotzdem die Zwietracht unter den slawischen Völkern nicht aufhört, so ist dies nichts anderes als die Folge ihrer Unselbständigkeit. Solange ihre Intelligenz um die Gunst des Westens buhlt und dessen Einrichtungen, die dem Slawen völlig widerstreben, kritiklos nachzuahmen versucht, ohne ihren Sinn zu verstehen, wird die Geschichte der slawischen Völker immer die der neidischen Diener sein, die sich um die Brosamen vom Tische ihres Herrn streiten. Die Bedeutung der ‚Befreiung' der slawischen Völker im Weltkrieg liegt nun nicht in der erreichten staatlichen Unabhängigkeit, die sie nie behaupten können und die schon jetzt eine Fiktion ist, sondern in der Befreiung der Bauern von der gutsherrlichen Agrarverfassung, die den sozialen Aufstieg der Völker hemmte. Jetzt erst wird das Volk aus seiner Tiefe heraus die Gedanken gestalten können, die seine Seher in mehr oder weniger stammelnden Worten anzudeuten bestrebt waren. Auch für die künftige slawische Staatsbildung (nach Aussterben der jetzigen Intelligenz) kommt dann der Grundsatz der slawischen Ethik, die Verchristlichung der Politik zur Geltung. Man beachte doch, wie unsere westliche Kultur bisher in der Wirtschaft sich dem komplizierten Leben angepaßt hat, in der Politik aber immer noch mit der Elementarmathematik der Addition und Subtraktion rechnet. Verstehe ich die slawische Kulturidee recht, wird der künftige slawische Staat auch in die Politik die Funktion und nicht die materielle Größe einführen. Es ist doch so bezeichnend, daß nicht nur die Russen,

sondern überhaupt alle Slawen eine Abneigung gegen den Konstitutionalismus haben. Sie haben den Humbug der von den politischen Parteien angeblich vertretenen Demokratie ebenso durchschaut wie das absolutistische monarchistische Prinzip abgelehnt. Der Absolutismus ist ja in den Parteien ebenso lebendig wie im Reich des ‚Sonnenkönigs'. Die Slawen, die einmal kein Herrschaftstalent haben, können deshalb ihre ersehnte ‚Freiheit' nur in einer Gesellschaft erreichen, wo die politische Macht überflüssig wird. Der Abbau der staatlichen Souveränität wird der erste Schritt dazu sein, der Hand in Hand mit einem Umbau der Volksvertretung auf Grund der Funktion der einzelnen Volksglieder, das heißt auf Grund ihrer beruflichen Stellung und Arbeitsleistung gehen muß. Statt Zentralisierung wird weitestgehender Föderalismus die Signatur der Zukunft sein, der schließlich in eine doppelte sich schneidende politische Organisation münden dürfte. Die natürlichen Funktionen des Lebens werden einerseits den Zusammenschluß der zusammengehörigen Wirtschaftsgebiete (internationale Organisation), andererseits der gleichnationalen Volksstämme zu Kulturgemeinschaften bewirken. Dadurch wird auch das heute unlösbare Problem von Kirche und Staat gelöst. Da der Staat wegfällt, organisiert sich die Kirche international, ihren Funktionären und Anstalten wird überall das Recht der Immunität und Exterritorialität zuerkannt, . . . der alte Streit um die weltliche Herrschaft des Papstes wird gegenstandslos.

Mit Ausnahme des Polen Stefan Buszczyński, der aber auch noch zu sehr an überkommenen Formen klebt, zeigt sich bis jetzt nur bei Stefan Radić, dem kroatischen Bauernführer eine klarere Vorstellung von der slawischen Staatsidee.* Die Russen sind noch über Negationen nicht hinausgekommen. Solovjev nennt den Staat die tiefste Stufe der Sittlichkeit, die noch auf Zwang baut. Der Staat ist nur Recht, noch keine Liebe. (Also ganz wie Chelčický.) Das Staatsideal der Slawophilen ist auf der Mirgemeinde aufgebaut, die auch noch vielen Revolutionären als der Keim der neuen sozialen Ordnung erscheint. Die Slawophilen projizieren ihre ideale Forderung nach einem ‚organisch gewachsenen' Staat in die Vergangenheit und erklären den russischen Staat als solchen im Gegensatze zu den durch Gewalt entstandenen Weststaaten. Konstantin Aksakow nennt den Staat ein notwendiges Übel und die Slawen ausdrücklich ‚unstaatliche' Völker. Durchgehends findet sich die Ablehnung des Zentralismus bei Lavrow, Herzen (der sogar behauptet, die Slawen liebten von Natur aus den Staat, nicht aber den Zentralismus), Bakunin, Černiševskij usf. Schon die Dekabristen forderten eine Föderation von Republiken; das revolutionäre Manifest ‚An das junge Rußland' vom Jahre 1862 stellt diese Forderung auch für die innere staatliche Struktur auf und fordert

* Auch die allerdings nicht durchgedrungenen Forderungen der serbischen Landarbeiter nach ständiger Abberufbarkeit der Abgeordneten und das vorläufig freilich noch ohne legislative Gewalt beschlossene Wirtschaftsparlament der neuen jugoslawischen Verfassung sind Vorboten der neuen Ordnung.

eine Föderation der Mirgemeinden. Rußland ist heute auch wirklich auf dem Wege dahin. Wenigstens scheint Lenin gegenüber dem unslawischen Zentralismus Trotzkis immer mehr der föderativen Idee zuzuneigen, schon aus dem Grunde, weil nur dann zu hoffen ist, daß der russische Bauer zu einer Mitarbeit in der sozialen Gesellschaft gewonnen wird.

Die slawische Gesellschaft ist vorläufig noch amorph, das heißt, sie ist sozial nicht durchgeschichtet und deshalb d e m o k r a t i s c h. Die Slawen haben keinen Adel nach westlicher Art aus dem Gefolgschaftswesen hervorgebracht. Soweit es sich nicht bei ihnen um fremde Elemente handelte, entstand ihr Adel aus der Familienverfassung, und der Edelmann blieb lange Zeit infolge der Blutverwandtschaft und der gleichen Beschäftigung (Ackerbau) mit dem Volke eng verbunden, eigentlich ein Primus inter pares. Am deutlichsten sieht man diese Entwicklung in Polen, wo das deutsche Feudalwesen nicht so tiefe Wurzel schlug wie in Böhmen und Kroatien. Die Serben haben überhaupt keinen Adel. Demokratisch ist ferner das altslawische Senioratserbrecht, das zu den ständigen Teilungen des russischen, polnischen und auch böhmischen Staates bis zum 12. Jahrhunderte führte. 1054 wird dieses Erbfolgegesetz in Kiew, 1055 in Böhmen und 1138 noch in Polen erneuert, hat aber kein langes Leben mehr. Dagegen erhielt sich die Familienverfassung in Form der Hauskommunion in einigen Teilen Rußlands bis Anfang des 18. Jahrhunderts und bei den Südslawen als Zadruga in Resten bis zum heutigen Tage. Dadurch, daß sich die Autorität des Oberhauptes auf den jeweils Ältesten der ganzen Sippe vererbte, wurde eine viel oszillierendere Autorität geschaffen als im Westen, wo das Erstgeburtsrecht den Zerfall in Einzelfamilien herbeiführte und die Gründung einer ‚Hausmacht‘ ermöglichte. Der Slawe begab sich also schon durch seine Familienverfassung der Möglichkeit, für die Zukunft vorzubauen, da er nicht wußte, wer sein Nachfolger sein wird, und verhinderte auch so die soziale Durchschichtung seines Volkes. Durch die Tataren- und Türkeninvasion sowie durch die Einführung der Leibeigenschaft wurde die ohnehin erschwerte soziale Differenzierung völlig unmöglich gemacht. So stand denn einer kleinen Gruppe begüterter Bojaren und Magnaten, zu denen erst im vorigen Jahrhundert eine dünne Intelligenzschicht stieß, die kompakte Masse des übrigen vorwiegend ackerbauenden Volkes in vollster Unbildung und tiefer Not gegenüber. Noch heute ist das Verhältnis der Intelligenz zum Bauer nur in Böhmen höher als 20:80. Der Mittelstand wird bei den Nordslawen vorwiegend von Juden gebildet, wodurch die große Bedeutung der Judenfrage veranschaulicht wird. Das Städtewesen in Osteuropa ist durchaus deutschen Ursprungs.

Der slawische Demokratismus ist also auch etwas ganz anderes als der westliche. Im Westen handelt es sich bloß darum, w e r die Macht besitzen soll, denn im Grunde zweifelt niemand daran, daß es Vorgesetzte und Untergebene geben muß. Ob monarchistisch, ob kommunistisch, organisiert sich die westliche Gesellschaft eben immer als Subordinationsstaat,

wenn einmal der Kampf um die Macht entschieden ist. Anders der Slawe. Er will die Herrschaft überhaupt aufheben, und solange es nicht geht, lehnt er die Teilnahme an der Politik ab. Das heißt, der slawische Bauer ist apolitisch, und die bei ihm einzig mögliche Herrschaftsform ist die Despotie. So setzte der russische Bauer sowohl dem Zarismus wie dem bolschewikischen Terror einfach Passivität entgegen, während im Westen eine ähnliche Revolution jahrelange Bürgerkriege entfesselt hätte. Aber gerade durch diese Passivität richtet der Bauer die Sovjetherrschaft sicherer zugrunde als durch Gewalt. So ist es denn das wichtigste Problem Rußlands, ob eine Organisation gefunden wird, die den Bauer zur Mitarbeit gewinnt, was kein Terror zuwege bringt. (Auch die Kirchenverfassung der slawischen Sekten war demokratisch und zeigte nur Ansätze zu einer Hierarchie).

Das Problem des Herrschens und Dienens beschäftigt schon die Bogumilen. Ihre Gegner werfen ihnen vor, daß sie den Sklaven wehren, für ihre Herren zu arbeiten. Die böhmischen Brüder wußten wohl, daß jedes öffentliche Auftreten gegen die eben eingeführte Leibeigenschaft ihnen nur vermehrte Verfolgungen ohne jeden Erfolg zuziehen würde, aber sie übten durch ihre Kirchenzucht auf ihre adeligen Mitglieder solchen Einfluß aus, daß sie dadurch das Los der Bauern tatsächlich sehr milderten und ihnen auch eine gewisse Religionsfreiheit im Majestätsbriefe erfochten. Sehr schön erfaßt das Problem Dostojevskij in den ‚Brüdern Karamazow', wenn er den Starjäz sagen läßt: ‚Ohne Diener kann die Welt nicht bestehen; richte es aber so ein, daß dein Diener bei dir freier im Geiste sei, als wenn er kein Diener wäre; . . . dadurch wirst du die zukünftige großartige Menschheitsverbrüderung vorbereiten. Dann wird der Mensch keine Diener suchen und nicht bestrebt sein, ihm ähnliche Menschen in Diener zu verwandeln wie jetzt, sondern wird sich im Gegenteil aus allen Kräften bemühen, selbst allen Diener zu sein nach dem Evangelium.' Schon Comenius verlangt im ‚Unum necessarium' § 6, daß ‚ein jeder sich in alles schicke und aus Liebe zum Frieden dem andern freiwillig diene'.

Der eigentliche slawische Demokratismus kommt schließlich auch in der eigenen Auffassung der Frauenfrage zur Geltung. Masaryk brachte die Zölibatforderung der katholischen Kirche mit der eindeutigen Autoritätsforderung in Verbindung; bei den Slawen muß also der Zölibat einen anderen Sinn haben, da sie, wie wir sahen, entschieden jede eindeutige Autorität verwerfen. Tatsächlich finden wir bei den slawischen Philosophen immer eine mehr oder minder betonte Gleichstellung der Frau mit dem Manne. Das Eheverbot der Bogumilen galt für beide, und dann war die Frau sogar in der Priesterschaft dem Mann gleichberechtigt, wodurch sich die Bogumilen wohl am schärfsten von den kleinasiatischen Sekten unterscheiden. Die bosnischen Bogumilen ließen jedoch ‚mystische' Ehen zu, wenn sich die Eheleute zu geschlechtslosem Verkehr verpflichteten. Auch soll Kastration vorgekommen sein. Bei den böhmischen Brüdern galt

der Zölibat nur für die Priester. Doch wurden im Anfang auch Verheiratete zu Priestern geweiht. Die Ehe war bei ihnen im gleichen Maße wie in der orthodoxen Kirche auflösbar. Den Zölibat der Priester begründet Lukas durch die Notwendigkeit der Abtötung; die Ehe sei ein großes Hindernis zur Seligkeit. Die gleiche Anschauung spricht aus dem ‚Labyrinth der Welt' von Comenius, obwohl er wiederholt verehelicht war. Ich konnte aber bei den böhmischen Brüdern keine Auffassung finden, die der unverheirateten Frau eine ähnliche Rolle wie bei den Bogumilen zuschriebe.*

Dagegen ist die Frauenemanzipation ein Hauptpunkt des revolutionären Programms der Polen und namentlich der Russen. Słowacki kommt in seiner Philosophie zu einer überraschenden Analogie mit der bogumilischen Lehre. Nach ihm waren die ersten Eltern hermaphroditisch, also völlig gleich, und die Erbsünde deutet er so wie die Bogumilen als geschlechtlichen Fall. Słowacki denkt im Gegensatz zu seinem Meister Towiański, der den Zölibat ablehnt, von der Ehe gering und schätzt für ‚höhere Geister' die Keuschheit höher. Besonderer Wertschätzung erfreut sich die Frau bei den Raskolniki, was in einem Polizeibericht als verdächtiges Zeichen vermerkt wurde. Die philosophischen Schlußfolgerungen aus dieser Auffassung zog Solovjev, der in seiner ‚Rechtfertigung des Guten' als gottgewolltes Ziel der Menschheit schon hier auf Erden die Aufhebung der Zweigeschlechtigkeit und damit des Todes erklärt. Die Frau erscheint ihm als das leidende Prinzip, als die Verkörperung der Natur, die durch den Mann erlöst und mit Gott vereinigt werden soll. Unbewußt schwebte auch Leo Tolstoj eine gleiche Idee vor oder besser schuf er aus diesem elementaren Verknüpftsein mit der Natur. Aber auch der Pole Przybyszewski leidet an der Zerreißung der Menschen in zwei Geschlechter und schaut in seinen Phantasien nach Ausschöpfung aller Wollust den geschlechtslosen einheitlichen Menschen als Ziel der Schöpfung. Ähnliche Gedankengänge finden sich auch bei Březina.

Besonderer Verehrung erfreut sich bei den slawischen Philosophen die Frau als M u t t e r. Solovjev leitet die Religion von der Ehrfurcht für die Mutter ab, die nach ihm die Sehnsucht der Menschheit nach jener Überwindung des Todes von Generation zu Generation fortpflanzt und die Gewähr für das Erscheinen der vollkommenen Menschen bietet.

Das m ü t t e r l i c h e P r i n z i p spielt auch in der Verehrung der allerseligsten Jungfrau Maria die Hauptrolle. Die Bogumilen machten sie zu einem Engel. Bei den Polen steht die Gottesgebärerin im Mittelpunkt des religiösen Kultus; das Muttergotteslied hat bei ihnen die Bedeutung einer Nationalhymne erlangt. Die Großmutter Gorkis erklärt die Gottesmutter überhaupt als die ursprüngliche Gottheit und identifiziert sie mit der Sonne. Die kroatischen Bischöfe baten vor kurzem den Papst, das Dogma von der Himmelfahrt Mariens zu verkünden. (In der altslawischen

* Otakar Březina sieht dagegen die Erlösung der Menschheit erst dann gegeben, wenn die Frau ‚Schwester des Mannes' geworden ist.

Mythologie findet sich aber keine höhere weibliche Gottheit, wohl aber zahlreiche weibliche Dämonen.) Auch Słowacki verkörpert in seinem ‚König-Geist' nicht nur Polen, sondern das Ewigweibliche und die absolute Schönheit in der mystischen Gestalt des apokalyptischen Weibes. Bei den Russen, so bei Puškin, den dafür Krapotkin lobt, bei Nekrasov, Tolstoi u. a. finden wir ebenfalls die Apotheose des Weibes als Mutter.

Was den vielfach als slawische Eigentümlichkeit bezeichneten **Kommunismus** betrifft, ergab die Forschung nur einen gewissen Kollektivismus innerhalb der Familiensippe. Der Grund und Boden war gemeinsam als res nullius, das bewegliche Eigentum jedoch nicht. Später war es auch umgekehrt der Fall. Jedenfalls war aber Privateigentum in irgendeiner Form bei den Slawen stets vorhanden. Auch die slawischen Sekten hatten nur ein gemeinsames Kirchenvermögen. Die slawischen Bauern haben sich denn auch anläßlich der Agrarreform überall auch in Rußland sehr energisch gegen die Sozialisierung des Bodens gewehrt und beharrten auf dem Grundsatz des Privateigentums. Der russische Mir bedeutete freilich eine starke Einschränkung, aber nicht Aufhebung des Privatbesitzes. Er war eine fiskalische Einrichtung und hatte das Recht, den Boden umzuteilen, um die Eintreibung der Kopfsteuer sicherzustellen. Dagegen kann man im allgemeinen sagen, daß der Unterschied von Mein und Dein für die Slawen vielfach etwas fließend ist. In Gorkis Selbstbiographie ‚Unter fremden Menschen' drückt dies Peter so aus: ‚Was man stiehlt, braucht man zum Leben; was man durch redliche Arbeit verdient, geht für Gott und den Zaren auf,' wie denn überhaupt Gorkis Werke eine ganze Philosophie des Diebstahls enthalten. Der Slawe wird aber im allgemeinen nicht aus Habsucht zum Dieb, sondern infolge einer oft sehr großen Hilflosigkeit, sich seinen Lebensunterhalt zu erwerben. Wie er selbst gern mit seinem Bruder das letzte Stück Brot teilt, so verläßt er sich auch anderseits ganz selbstverständlich auf fremde Hilfe, wenn er verschuldet oder unverschuldet in Not gerät. Der westliche Mensch setzt dagegen seinen Stolz darein, gerade möglichst wenig von anderen abhängig zu sein, und kümmert sich auch um den Nächsten nicht viel mehr, als Gesetz und Sitte vorschreiben. Der slawische Kommunismus ist also nur das Gefühl eines ziemlich weitgehenden Verfügungsrechtes über fremdes Eigentum.

Die Slawen haben aber den Westen nicht nur durch ‚Weltflucht' oder Pandestruktion, sondern auch durch **Volksbildung** zu überwinden gesucht. Die Bildung wurde ihnen geradezu das wichtigste Mittel, um auf gewaltlosem Wege die ersehnte Befreiung zu erreichen. Schon den Bogumilen wurde vorgeworfen, daß sie überall Bücher herumschleppen, und tatsächlich überragten sie an Belesenheit weitaus die übrige Bevölkerung. Auch die Böhmischen Brüder waren literarisch außerordentlich fruchtbar, ihnen ist die erste kritische Bibelübersetzung, die sogenannte Kralitzer Bibel, zu verdanken, bei welcher schon auf die hebräischen Urtexte zurückgegangen wird. Hus wurde der Begründer der heutigen tschechischen Orthographie; er und

namentlich Blahoslaw schufen die tschechische Schriftsprache. Von den Brüdern geht die Schulreform aus, die schließlich durch Comenius Weltbedeutung erlangte. Der Wissensdurst des slawischen Studenten ist bekannt, aber auch der gewöhnliche Mann aus dem Volke, wenn er einmal Lesen und Schreiben gelernt hat, liest und studiert mit Leidenschaft, freilich meist höchst unkritisch und wahllos. Gorkis Lebenslauf ist typisch dafür. Aber andererseits besteht doch auch ein tiefes Mißtrauen gegen ‚Bücher' im einfachen slawischen Volke, dem namentlich die Großmutter Gorkis oft klassischen Ausdruck gibt.

Der starke und gerade in den unteren Volksschichten so früh erwachte Bildungsdrang der Slawen widerlegt am klarsten die Behauptung, die slawischen Völker seien nur wegen der geographischen Lage kulturell zurückgeblieben. Wenn heute trotzdem die slawischen Völker im Durchschnitt zu mehr als 50 Prozent Analphabeten sind, so kann dies eben nur so gedeutet werden, daß ihnen die westliche Bildung, die sie sich vergebens anzueignen suchten, inadäquat war. Deshalb wollte ja Comenius den Volksunterricht auf neue Grundlagen stellen und verlangte statt der rein intellektualistischen Darstellung eine anschauliche. Über die Begriffe sollte eine Verständigung durch das Bild erfolgen, etwa so, wie heute in allen Sprachen die Ziffern mit gleichen Lettern geschrieben werden, obwohl sie in jeder anders lauten. Die slawischen Begriffe sind noch nicht geklärt, die westlichen den Slawen unverständlich. Deshalb lehnten sie so konsequent Aristoteles und den Rationalismus, namentlich Kant, ab. Schon den Bogumilen wurde vorgeworfen, daß sie ‚lügenhafte Fabeln' bevorzugen, weil sie gerade die Apokryphen liebten und noch durch eigene Dichtungen vermehrten. In Märchen und Sagen sind die Slawen noch heute schöpferisch, und diese mythische Auffassung traf auch den Positivismus, der eine Zeitlang bei den Nordslawen mit Fanatismus und nicht mit Kritik aufgenommen wurde. Nicht der Verstand, sondern die Intuition wird von allen Slawen als Erkenntnisquelle erklärt; das Leben soll nicht zergliedert und analysiert werden, sondern aus dem Ganzen als Ganzes erfaßt und gedeutet werden. Deshalb haben die Slawen zwar keine Psychologieprofessoren nach westlicher Art, wohl aber Dichter hervorgebracht, die als Psychologen unerreicht dastehen. Bezeichnend ist auch die durchgehende Ablehnung des westlichen Skeptizismus, des Ignoramus ignorabimus. Dort, wo der westliche Gelehrte bereits resigniert die Bücher schließt, beginnt für den Slawen erst das wahre Schauen, und die so oft bewunderte Hartnäckigkeit, mit der der Slawe, namentlich der Russe, den tiefsten Problemen des Lebens nachgrübelt, beweist deutlich genug, daß er überzeugt ist, die objektive Wahrheit zu finden. Comenius glaubt in einer Pansophie alle Streitfragen der Menschheit aus der Welt schaffen zu können. Auch das neueste Buch des tschechischen Philosophen Karl Vorovka ‚Skepsis und Gnosis' (Weinberge 1921) lehnt den Agnostizismus als lebensfeindlich und verwerflich ab.

Wie stark die m y t h e n b i l d e n d e K r a f t im Slawen noch ist, be-

weist nicht nur die überall blühende Volksdichtung, sondern auch die ernst sein wollende Wissenschaft. Zunächst einmal ist zu betonen, daß die slawische Wissenschaft vor allem historisch, besser geschichtsphilosophisch ist. Es gibt bekanntlich keine objektive Geschichtschreibung; wie schwer es aber den an deutscher Methodik geschulten slawischen Historikern fiel, die bereits üppig wuchernden geschichtlichen Mythen im eigenen Lager zu bekämpfen, beweist besonders deutlich der ‚Kampf' Masaryks gegen die berüchtigten böhmischen Handschriften. 1817 von Wenzel Hanka gefälscht und geschickt als alte Dokumente slawischer Kultur aus dem 13. bzw. 9. Jahrh. untergeschoben, wurden sie als Beweise einer von den Deutschen unabhängigen slawischen Kultur 70 Jahre kritiklos gefeiert und gaben die Grundlage des Lebenswerkes eines Palacký, Šafařik und vieler anderen Slawisten ab. Aber auch als auf Anregung Masaryks der Philologe Gebauer in den 80iger Jahren aus sprachlichen Gründen die Unechtheit dieser ‚Denkmäler' wissenschaftlich einwandfrei bewies, starben ihre Anhänger nicht aus, ja fanden in dem Don Quichote der Slawistik, Oberstleutnant Žunkovič, einen neuen fanatischen Verteidiger. Aber auch sonst werden von den tschechischen und anderen Historikern wissenschaftlich völlig unhaltbare Geschichtslügen mit unglaublicher Zähigkeit verteidigt. Beispiele dafür bietet Naegles ‚Kirchengeschichte Böhmens', die sich mit den slawischen Phantasien auseinandersetzt. Seit Herder durchzieht die ganze slawische Geschichtschreibung die Tendenz, zunächst die slawische Vergangenheit, und als dies auf die Dauer nicht ging, die slawische Zukunft zu idealisieren. Geschichtsphilosophie wird der beliebteste Gegenstand. Slowacki ging soweit, daß er seine Geschichte der Menschheit mit dem ersten Elternpaare im Paradiese begann, um dann gleich zum apokalyptischen dritten Reiche überzugehen. Gegenüber dem Goethischen Wort: ‚Willst du ins Unendliche schweifen, geh' im Endlichen nach allen Seiten', ist der slawische Historismus durchaus einseitig und blickt wie gebannt auf das Zukunftsideal des *dritten Reiches*, das eben nichts anderes ist als die Verwirklichung der slawischen Kulturidee. Diese chiliastische Neigung zeigen schon die Bogumilen. Zur Zeit der Hussiten lebte die Schwärmerei neuerdings mächtig auf, Comenius baute bekanntlich auf die Prophezeiungen Drabiks wie auf eine Offenbarung; der polnische Messianismus ist ganz von dieser Idee getragen und auch die Russen haben sie einerseits in der Proklamierung des dritten Rom (Moskau), andererseits in der sozialistischen Republik, die Rußland verwirklichen soll (Herzen, Bakunin), verkörpert.

Diese Einstellung der Slawen entschied auch über ihre *Stellung zur westlichen Wissenschaft und Philosophie*. Den größten Einfluß hatten Rousseau, Herder und die Romantiker, namentlich Schelling, also gerade die im Westen als unkritisch verschrienen Philosophen. Von Hegel wurde nur seine dialektische Formel akzeptiert, die der slawischen Geschichtsphilosophie so außerordentlich entgegenkam. Dann wird erst der Sozialismus von Einfluß, und zwar neigen die Slawen mehr den Franzosen

als Marx zu, konnten sich aber der organisatorischen Macht des Marxismus nicht entziehen. Darwin wird sogar von Positivisten wie Černyševskij und Michajlowskij wegen seiner aristokratischen Herrenmoral abgelehnt. Michajlowskij behauptet, daß der Kampf ums Dasein höchstens für das Tierreich gelte, in der menschlichen Gesellschaft aber die Tendenz vorhanden sei, ihn abzuschaffen. Am bedeutendsten spricht sich die Abkehr von westlicher Gedankenwelt in dem philosophischen Realismus der Russen und Masaryks aus, der auf Grund unmittelbarer Anschauung neues Erfahrungsmaterial sammeln will und den Zwang des Rationalismus und abstrakten Empirismus ablehnt. Dieser Realismus, dem jedes ‚Erleben' real ist, nähert sich infolgedessen der Mystik und sieht in der Intuition die wichtigste Erkenntnisquelle. Darauf baut Loßkij sein philosophisches System auf.

Die Grenzen zwischen Geschichtschreibung und Dichtung sind bei den Slawen schwer zu ziehen. Man kann mit einer gewissen Berechtigung von dem vergangenen Jahrhundert als von dem epischen Zeitalter der Slawen sprechen. Was für die Deutschen das Nibelungenlied, das bedeuten die Lieder von König Marko und die reiche Literatur über das Thema der Türkenkriege für die Südslawen, die Hussiten-Romane eines Jirášek für die Tschechen, die Trilogie des Sienkiewicz, ebenso wie das weit bedeutendere Epos, ‚Pan Tadeusz' des Mickiewicz für die Polen und endlich die Werke Gogols für die Russen. Auch in der Malerei kam dieser historisch-mythische Zug zum Ausdruck, am mächtigsten in dem polnischen Maler Matejko. Dagegen haben die Slawen bis heute kein einziges Drama geschrieben, das sich auch nur im entferntesten mit einer dramatischen Dichtung der Weltliteratur vergleichen ließe. Dramatisches Talent setzt eben politische Begabung voraus, und die besitzen die Slawen nicht. Das gleiche gilt für die Architektur. So wie sich die slawische Wissenschaft und Dichtung aus der deutschen Romantik gebar, die durch Auflösung aller Formen für neue Gestaltungen Raum gab, entstand auch die slawische (tschechische) Musik des Smetana und Dvořák erst im Anschluß an Wagner, der den strengen Bau der Symphonie sprengte. Und ebenso geht die slawische Plastik erst von Rodin aus.

So wäre denn, soweit es die knappe Darstellung zuließ, die slawische Kulturidee dahin charakterisiert, daß sie, aus der Not (nämlich der fehlenden politischen Begabung) eine Tugend machend, einer Neuordnung der menschlichen Gesellschaft in herrschaftsloser Form zustrebt. Wir können nicht bestreiten, daß die Slawen wesentlich anders sind als die westlichen Völker, aber die Symbiose, in der sie durch 1000 Jahre mit dem Westen gelebt haben, legt doch den Gedanken nahe, daß es nicht zu einem ‚Untergang des Abendlandes', sondern zu einer Synthese des Westens mit den Slawen kommen werde.

Kritik

Über die Grundlegung der christlichen Philosophie / Von Günther Schulemann

Auch der philosophische Himmel hat seine Witterungen. Nicht immer strahlt das gleiche reine Blau, und auf leuchtende Tage folgen dunkle Nächte. Wie Gewitterkämpfe tobt es bisweilen, und gegeneinander türmen sich die Wolkenmassen der Systeme. Aber unberührbar ziehen die Sterne ihre Bahnen. Womit wohl sollen wir unsere Tage vergleichen? Es sind Tage wie nach großen Stürmen und Unwettern. Keine große Katastrophe überwältigt mehr, aber der Himmel ist noch längst nicht klar. Wolken und Nebelgebilde verschiedener Herkunft und Höhenlage zerflattern und treiben dahin. Es ist eine Zerrissenheit, die so ziemlich das unbefriedigendste Bild bietet, das es geben kann.

Inmitten der Ratlosigkeit der gegenwärtigen deutschen Philosophie ist das Verlangen nach einem großen Wurf, einer Synthese, einem umfassenden System lauter als je geworden. Und in die Verwirrung hinein tönt der immer wieder erneute Ruf Roms nach Rückkehr zu den erprobten Richtlinien der klassischen Scholastik. Und in Deutschland wird er in diesen Tagen verständnisvoller begrüßt als je. Der Episkopat nimmt sich der Frage an; die Kirche kennt die Bedürfnisse ihrer Zeit. In Köln beginnt die Albertus-Magnus-Akademie in Erscheinung und Wirksamkeit zu treten trotz aller äußeren Ungunst der Verhältnisse. Dafür ist die innere Bereitschaft um so größer, und diese ist in geistigen Dingen das Wichtigste. Eine große Versammlung von Lehrern und Schülern aus allen Teilen Deutschlands hat sich zusammengefunden. Ein roter Kardinalsmantel leuchtet aus ihr hervor, und der Leiter des Katholischen Institutes für Philosophie zu Köln* hält seine Programmrede. Die Aufgabe wird umrissen, größer, als daß ein Mensch allein sie lösen könnte. Altes und Neues nach dem Vorgang und Beispiel des hl. Thomas zu verbinden, soll ein Leitgedanke der kommenden Arbeit sein. Möchte sie die reichsten Früchte tragen! (Inzwischen sind drei Wochen ernstester Arbeit vergangen.)

Wie nun aber im einzelnen? Soll uns die thomistische Philosophie nur methodisch ein Vorbild sein? Soll ihr Inhalt als ein Teil in die neue Synthese eingehen? Soll sie nicht vielmehr nach wie vor selbst die Seele auch des Neuen sein, trotz vieler Modifikationen im einzelnen? Und dann ‚philosophia perennis'! Wir haben Beispiele genug, wie man sie fortführt und mit dem Aquinaten im wesentlichen im Einklang bleibt. Welches sind die Hauptforderungen und Schwierigkeiten der Philosophie unserer Tage, und was hat man von der christlichen Philosophie besonders zu erwarten? Welche Möglichkeiten tun sich aber auch für sie auf? Mit diesen Fragen wollen wir uns kurz befassen, wobei wir nicht mehr an die Arbeit des Institutes denken, sondern an die Probleme überhaupt.

Zunächst ein paar Vorbemerkungen über mehr technische Bedingungen und Vorurteile beim heutigen Philosophieren. Wer kann denn wirklich die Spezialisierung der Wissenschaften ins Äußerste treiben und gleichzeitig einen großen Wurf erwarten wollen? Das ist ja gerade eine Wurzel des Übels heutiger Zersplitterung.

---

* Prof. Switalski: Die Rede erscheint demnächst im Druck.

Das hat dazu geführt, daß sich nicht nur die einzelnen Fachwissenschaftler völlig auseinandergelebt haben, sondern daß auch bei den Philosophen die babylonische Sprachverwirrung perpetuiert wird. So kommt es, daß Neukantianer auf Lehrstühlen nie ein scholastisches Buch gelesen haben, und umgekehrt, daß Scholastiker über manche moderne Nuancierung mit einer Handbewegung hinweggleiten. Die Phänomenologen legen dann wieder beide ad acta und glauben, unbeschwert von solcher Tradition, erst die Philosophie als Wissenschaft beginnen zu müssen. Die Logizisten drängen den Naturwissenschaften ihre Methodenlehre förmlich auf; diese aber verschmähen sie und gehen selbst an den Aufbau irgendwelcher positivistischer, materialistischer, denkökonomischer oder relativistischer Erklärungen. Die Psychologen sitzen dauernd zwischen zwei Stühlen, und die Philosophen des Lebens stürzen sich unbekümmert ins Begreifen des Lebens durch das Leben selbst, in Intuitionen und allgöttliches Selbstbewußtsein. Schließlich wagen die Geheimwissenschaftler (Rudolf Steiner) noch die größte Zusammenfassung, die aber arg nach Dilettantismus wie nach Halbbildung schmeckt und auch sonst auf schwachen Füßen steht. Oder Polyhistoren wie Spengler suchen alles Geistige in ihrer Weise auf eine Formel zu bringen. Daneben gibt es freilich noch stille, ernste Forscher, die den Grundfragen des Seins und Erkennens nachgehen; aber leider verpassen sie wieder häufig den Anschluß ans Leben und verlieren sich in Spezialisierungen.

Weitere Vorurteile und Hemmungen haben Historizismus und Zitatenwütigkeit in den philosophischen Betrieb gebracht. Zum Glück sind dem Übermaß dieses Übels jetzt die Druckschwierigkeiten und der Geschmack der Zeit entgegengetreten; sonst hätte wohl in wenigen Jahrzehnten kaum eine Bibliothek die Lasten gefaßt, die sich so aufgehäuft hätten, geschweige denn ein Mensch. Jeder Gedanke hatte seine Herkunft durch lange Stammbäume und Zitate auszuweisen, sollte er etwas gelten. Volants von Zitaten umrauschten diese etwas altjüngferliche Philosophie, die eben schon völlig in Philologie und Geschichte umzuschlagen drohte. Aber selbst höchst wertvolle Bücher, die etwas aus erster Hand zu geben haben, sind bisweilen von den störendsten Exkursen ruckweise unterbrochen, aus denen, abgesehen von geschichtlicher Kenntnis, der Mangel an einer sicheren Linienführung in philosophischen Dingen sich ergibt. Die Sammelwerke von Lehrbüchern verschiedener Autoren sind weiterhin ein Sympton der aus der Spezialisierung sich ergebenden Unproduktivität in eigentlicher Grundlegung und Fortsetzung der Philosophie.

Für die Kleinigkeitskrämerei setze man einen universellen Rückblick und Ausblick über die Geschichte der Philosophie. Der hl. Thomas zitierte die großen Kirchenväter, Araber und Griechen; die zeitgenössischen Professoren aber sind ihm quidam und nonnulli. Wer an der philosophia perennis mitarbeiten will, täte besser, die großen Autoren gründlich zu kennen, als sich in Tagesfragen völlig zu verlieren. ‚Wenn schon ruhen, dann im Schatten großer Bäume,' sagt ein chinesisches Sprichwort. Und derart handelte u. a. ein Philosoph wie Balmes. Man studiere den Aristoteles mit Sorgfalt und lerne von Plato die Liebe zum Philosophieren. Und ähnlich halte man es mit den Denkern aller Zeiten, und lasse lieber zwanzig Sterne vierter Größe unbeachtet, wenn man sich den neuen und erstaunlichen Genuß und Besitz etwa der fünf bedeutendsten orientalischen Geister verschaffen kann. Die philosophia perennis soll einst auch jenen Völkern verständlich sein, denen aller Wahrscheinlichkeit nach die Zukunft mehr gehört als uns, und sie soll unsere Missionare begleiten können, welche die Wahrheit um den Erdball tragen. Und dort ist viel Brauchbares von Ansätzen und ge-

sicherem Gedankengut zu finden. In erster Linie aber sei man vertraut und heimisch in den großen Kathedralen des Geistes der Hochscholastik, aus denen man immer die rechte Sammlung in die philosophische Welt mitnehmen wird. Und man vergesse Franziskus Suarez nicht! Die neuere Philosophie aber ist unter den Gesichtspunkten der Harmonie mit der philosophia perennis oder der erklärten Feindseligkeit zu betrachten und gründlich zu prüfen, und gleiches gilt von der zeitgenössischen. Mehr Leibniz tut uns allen not. Uns fehlt weiter noch die große Auseinandersetzung mit Kant. Wir dürfen sie wohl von Bernhard Jansen nach seinen Vorarbeiten und wertvollen Anregungen in den ‚Stimmen der Zeit' (Oktober 1922) erwarten. Alles Bisherige wird Kant weder historisch noch gar in seiner Nachwirkung bis in unsere Tage gerecht und überwindet ihn darum nicht völlig. Auch an keiner Hauptrichtung der Gegenwart darf man achtlos vorbeigehen, will man die philosophia perennis fortführen.

Schon wird man entgegnen, die bisherigen Forderungen überschritten die Kräfte eines Einzelnen oder sie führten zur Oberflächlichkeit. In der Tat haben wir aber noch viel mehr von der künftigen Grundlegung und Synthese der Philosophie zu verlangen. Das aber ist zuzugeben: Schroffe Kritik am Historizismus und an der Zitatenhäufung darf nur jemand üben, der selbst durch dieses Feuer hindurchgegangen ist und Publikationen mit vielen tausend Zitaten aufweisen kann. Und einen großen Wurf, ein kühnes Gemälde der Gesamtphilosophie darf nur jemand wagen, zumal in einer knappen Darstellung, der sich auf die Präsenz von, sagen wir, hunderttausend Belegen aus allen Wissensgebieten und aus der Gesamtgeschichte der Philosophie stützen kann und sie jederzeit in aller Gründlichkeit nachweisen könnte, wenn es verlangt würde.

Von Aufgaben nun, die dieser alten und neuen Philosophie heute harren, seien einige besonders hervorgehoben: Diese scholastische Grundlegung hätte klar zu sagen, was sie alles leisten wolle an Zusammenfassung, Krönung der Wissenschaften, Lebensweisheit und kulturfördernder Tat, und darf dabei nicht zaghaft sein; denn von wem wird das alles ersehnt, wenn nicht von ihr? Sie hätte bewußt auf ihre große Tradition als ‚philosophia perennis' bei allen Völkern und zu allen Zeiten zu verweisen. Sie hätte eine klare Abgrenzung ihrer Kompetenz gegenüber den Richtlinien aufzuzeigen, welche die geoffenbarte Wahrheit an die Hand gibt. Dann wäre die Frage des Anfangens und des Ausgangspunktes der Philosophie aufzuwerfen, und die ungenügenden, einseitigen Ausgangspunkte wären der Reihe nach zu prüfen und abzulehnen. Dabei käme Altes und ganz Modernes zur Sprache; manches freilich mehr der Mode und dem Lärm zuliebe, anderes, weil es an sich wertvoll ist. Da ist vom Wesen, vom Sinn, vom Gegenstand, von der Geltung die Rede. (Die Phänomenologie bringt höchst unbekümmert noch eine neue Terminologie hinzu; nur noch wenige Jahre, und die Philosophen verstehen sich nicht einmal mehr, wenn sie dasselbe sagen wollen.) Möglichst erschöpfend sind alle ‚Ismen' zu überwinden. Wie ist nun aber positiv zu bestimmen, was ein zulässiger Anfang, was überhaupt etwas Erstes in einer Ordnung ist und wieviele solcher Ordnungen es gibt? Wir können a priori Geltendes, Sinnvolles, Prinzipielles, dann Tatsächliches und schließlich mehr technisch Erstes unterscheiden. Auch das Einzelne hat seine Geltung, seinen ‚Sinn'. Mit der Einführung des Sinnes wird Subjekt-, Objekt-Relation, Idealismus und Empirismus gleicherweise, überwunden. Nähere Feststellungen über den Sinn, die Bedeutung, das Gemeinte, die Eindeutigkeit und die Einheit führen zu (im alten scholastischen Sinne) transzendentalen

Seinsbestimmungen. Die Lehre vom Sein als Sein, der reinen Möglichkeit, dem Sinn des Seins vor allem bei Suarez, läßt sich aufs beste mit dieser wichtigen ‚ersten Philosophie' verbinden. Aus den transzendentalen Seinsbestimmungen, vor allem der Einheit, ergeben sich die ersten Prinzipien alles Seins, vor Begriffen und Urteilen von allgemeinster Geltung, und hiermit kann auch die Grundlegung der Mathematik verbunden werden. Diese in einer durchaus anderen Weise als etwa Kant oder auch die Empiristen (selbst Russel-Couturat) zu geben, ist besonders von der neuen Scholastik zu erwarten. Auch der prinzipielle Substanz- und Funktionsbegriff ist hier einzuführen. So wird Wesenheit als eindeutige Prinzipienkonstellation ausgemacht und die Lehren von Wesenheit, Dasein, ursächlichem Werden, Form, erster Substanz, Kategorien usw. bekommen bei völliger Wahrung des alten scholastischen noch einen volleren Sinn. Neben die Geltung der obersten Seinsprinzipien tritt als zweiter unumgänglicher Ausgangspunkt, wie es der Scholastik vor Descartes geläufig war, die Existenz des erkennenden Subjektes und das Zeugnis des Bewußtseins. Das Kriterium der Evidenz dagegen ist mit einer mehr psychologischen Nachprüfungsmöglichkeit gleichzusetzen. Auch dem hl. Thomas ist Gewißheit eindeutige Bestimmtheit des Intellektes (certitudo est determinatio intellectus ad unum. In libr Sentent. I. III d. 23 qu 2 art 2), während mit dem, was Spätere im Anschluß an Descartes als Evidenz definieren, philosophisch-exakt nicht viel anzufangen ist. Vom bedingten Werden steigt man über die Gottesbeweise zum absoluten Sein auf. In der natürlichen Gotteslehre kann es ebenfalls wohl Ergänzungen, aber keinerlei Antastung des scholastischen Gedankengutes geben. Die göttliche Ideenwelt erscheint als metaphysisches Fundament der prinzipiellen Geltung des Sinnes alles Möglichen. Was nun in der tatsächlichen Welt wirklich wird, untersucht die Kosmologie, und zwar sowohl metaphysisch-apriorisch wie auch aposteriorisch unter Verwertung der Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften. Hier ist die Verarbeitung der naturwissenschaftlichen Forschung zu leisten, das physikalisch-chemische Weltbild zu überprüfen und eine Theorie der Materie zu geben. Ferner sind die Ergebnisse und Probleme der Relativitätstheorie zu verarbeiten und eine befriedigende Erklärung für Raum-Zeitordnung, ihre faktische Gestaltung und Anschaulichkeit, sowie ihre prinzipielle Begründung zu liefern. Die schon vorhin berührte Verknüpfung mit der Mathematik gestattet die befriedigendste Auseinandersetzung mit den exakten Naturwissenschaften. Die alte scholastische Lehre von den substantialen Formen, ihrer Einheit und Rangordnung erweist sich zudem als überaus fruchtbar. Über die Kosmogonie als eine Betrachtung eines einmaligen Ablaufes, kommen wir zur Feststellung des Belebten. Die Fragen des Vitalismus und der Teleologie, der Entwicklung, Mutation usw. harren hier der philosophischen Antwort. Das Hinaufgelangen bis zur Ordnung und Stufe des Geistigen führt zur Behandlung der geistigen Seele, zur Psychologie. Hier ist einmal die ganze Fülle des psychischen Tatbestandes, die Ordnung der seelischen Vermögen und die Geistigkeit der Seele zu untersuchen; dann aber auch genau, wie es Thomas getan, an dieser Stelle erst vom Erkennen zu handeln. Das Vorwegnehmen der Lehren vom Sinn und Sein und den ersten Prinzipien der Ontologie, Mathematik und Logik berechtigt zu diesem Verfahren. Die Erkenntnislehre wird am besten thomistisch-suaresianisch aufgebaut. Nicht einmal die Lehre vom intellectus agens scheint uns von geringerer Brauchbarkeit als früher. Die Feststellung, daß in jeder Seinseinheit die Prinzipien des Sinnes der Seinsmöglichkeit, also auch in dem eindeutig bestimmten Intellekt diese ersten Prinzipien in nuce enthalten sind,

führt zur Überwindung des Empirismus und des Idealismus. So bleiben psychologischer Ablauf im einzelnen und allgemeine Geltung unangetastet, und man hat nicht nötig, zum Angeborensein von Ideen oder zu einem Subjektivismus seine Zuflucht zu nehmen. So kann aber auch die weitreichende Beteiligung des Willens und Strebevermögens am Erkennen konstatiert werden, ohne daß diese Feststellung das Erkennen zu einer bloßen Nützlichkeitsfunktion degradiert. Das Wollen, die individuellen Haltungen und Schwankungen zwischen Wollen und Erkennen (Gefühl, Stimmung, Temperament, passiones animae, Charakter usw.), das Bewußtsein und das Un- und Unterbewußte, sind weiterhin zu untersuchen, und die Lehren von der Willensfreiheit und Unsterblichkeit beschließen die Psychologie als solche. Die philosophische Behandlung der eigenen Gesetze des Sittlichen, des Guten und Bösen, der Norm, der menschlichen Bestimmung, der Pflicht, des Sittengesetzes, des Gewissens, der Tugend usw. schließt sich folgerichtig daran an. Über die Beschreibung einer ‚schönen Seele' kommen wir zum ästhetischen Urteil. Was zum Schönen überhaupt gehört, objektive Schönheit und Geschmack, Natur- und Kunstschönes, Erhabenes und das Wesen aller Künste im einzelnen und das Problem ihrer idealen Vereinigung sind darauf zu untersuchen. Aber nicht nur Gesetze des Sittlichen und Schönen greifen bestimmend in das Menschenleben ein, es ist auch in tatsächliche Zusammenhänge hineingestellt, und die Menschen sind in Hilflosigkeit und Bedürftigkeit aufeinander angewiesen. So ist der nächste Gegenstand der Philosophie das menschliche Gemeinschaftsleben, und zwar werden im einzelnen Familienleben, Erziehung, Eigentum, Arbeit, Wirtschaftsleben, Rechtsordnung, Staatsordnung, Kriege, Umwälzungen usw., kurz alles, was auch zum Fortgang des geschichtlichen Werdens führt, zusammen mit der Geschichtsphilosophie zu erörtern sein. Das dunkle Problem des Übels, das in alle diese sonst scheinbar sehr durchsichtigen Zusammenhänge hineinragt, bliebe nunmehr übrig, und der Versuch seiner Lösung leitet über von der Philosophie als Wissenschaft zur Philosophie als Weisheit. Lebensweisheit und Lebensklugheit, die Wertung der Lebensgüter, das große Ungenügen und die Philosophie der Religion und des Glaubens ebnen den Weg zur Lösung der großen Frage nach dem Sinn des Lebens auch im einzelnen. Die rechte Ordnung des Verfahrens und des Ausgangspunktes bei seiner Verwirklichung, zusammen mit der rechten Stufenfolge und Pyramide der Werte, wie sie die Philosophie herausstellt, fördert das Ergebnis zutage, daß auch alles Einzelne seine Anlage und Bestimmung möglichst reich und harmonisch zur Entfaltung bringen soll. Sei die Vollendung vielfach auch nur annäherungsweise schon in diesem Leben zu erreichen, so sei sie doch anzustreben, das ist der Sinn des Lebens. Darum setzt sich die Philosophie, die zur neuen Synthese den Weg bereiten soll, mit aller Macht für ‚Seele', Harmonie, Vollendung, Kultur ein und wendet sich entschlossen von Äußerlichkeiten und Sinnlosigkeiten der Zivilisation ab. Ja sie weist zum Schluß auf den höchsten Pfad hin, der hinaus- und hinüberführt über alle Verwirrung, sie weist hin auf das Leben, das seinen Sinn in restloser Hingabe an Gott sucht und findet und an den, der Sinn der Welt ist im höchsten Sinne: Jesus Christus. So ist auch der alte Bund zwischen Scholastik und Mystik wieder geschlossen und die Philosophie errötet nicht, ancilla theologiae zu heißen.

Das sind etwa die alleräußersten Umrißlinien einer Philosophie, die Altes und Neues verbindet und sich bestrebt, der Sehnsucht unserer Tage zu genügen. Sie hat sachlich so viel zu tun, daß ihr für ein Pochen auf selbstbewußte Originalität oder gehässige Polemik keine Zeit bleibt. Auch darin kann ihr der

hl. Thomas höchstes Vorbild sein, namentlich seine bei aller Bescheidenheit, ja Unpersönlichkeit doch so große unbeirrte Sicherheit in der Fortführung seiner Summa theologica. Auch ihm hat es nicht an Anfeindungen gefehlt; er galt vielen als ein Neuerer und als pietätlos, obwohl er über nichts ohne sorgfältige Prüfung hinwegschritt. Und wenn er jetzt aufstünde und unter uns die Philosophie in Hunderten von Quästionen und Tausenden von Artikeln ganz in der geistigen Haltung und mit aller Versöhnlichkeit behandelte, die ihm eigen war, ob er da außer den Gegnern in anderen Lagern nicht auch an seinen Hausgenossen mehr Feinde als Freunde finden würde? Wer kann das sagen. Jedenfalls aber würde er sich nicht beirren lassen weder in seiner Demut noch in seiner Sicherheit.

Als ich vor Jahren im ‚Hochland‘ Artikel als Hsi-Lung über die Synthese einer wahren Menschheitskultur zu schreiben begann, war mir von vornherein klar, daß die Behandlung der Philosophie auch dazu gehören müsse. Ehe ich darum fortzufahren den Entschluß faßte, kam ich auf eine Konzeption zurück, die, älter als ein Jahrzehnt, inzwischen reiche Fortführungen erfahren hatte. So verfaßte ich einen ‚Kern aller Philosophie‘, der in diesen Tagen erscheinen wird* und dessen Inhalt ich im vorhergehenden andeutete. Wird mir Zeit gewährt, so kann das relativ kurze Buch eine Entfaltung erfahren, für die alle Vorarbeiten und alles Rüstzeug im Umfange und Stil alter Scholastik und moderner Forschung bereit liegt. Es können das aber auch andere leisten. Ich bin weit entfernt davon, irgendeine andere Absicht damit zu verfolgen, als der philosophia perennis dienen zu wollen. Und nur um der offenbaren Ratlosigkeit unserer Tage willen hielt ich die Zeit für gekommen, mit einer so seltsam scheinenden Selbstanzeige hervorzutreten. Ich will wenigstens an dieser Stelle meinen einigermaßen kühnen Versuch begründen, und so sehr ich für Berichtigungen in Einzelheiten dankbar bin, so unzugänglich werde ich mich gegenüber Störungen und Korrekturen der großen Linie zeigen. Möchten wir alle nur wieder einmal den Mut fassen, daß es doch möglich ist, bei der großen Zersplitterung des heutigen Lebens allem und jedem seinen Platz anzuweisen! Aus dieser Zuversicht wird Ordnung, Ruhe und Gesundung hervorgehen!

Schopenhauer und Deussen
Von Otto Gründler

Sehnsüchtig hat der einsame Schopenhauer im Alter nach ‚Aposteln‘ Ausschau gehalten; mit rührender Freude begrüßte er jeden neuen Jünger. Seine Briefe zeugen davon, daß er sich nahezu als Religionsstifter fühlte; und auch sein Testamentsvollstrecker Wilhelm Gwinner, der ‚sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre‘ ‚aus persönlichem Umgang dargestellt‘ hat,** berichtet: ‚Am meisten aber

* Bei Franke in Habelschwerdt in Schlesien.

** Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre von Wilhelm Gwinner. Kritisch durchgesehen und mit einem Anhang neu herausgegeben von Charlotte von Gwinner (F. A. Brockhaus, Leipzig 1922). Von späteren Biographen, insbesondere von Griesebach heftig angefochten, bildet dieser lebendige Bericht doch ein wertvolles Quellenwerk über Schopenhauer, besonders in der hier erneuerten ersten Fassung, die noch nicht wie die späteren Auflagen den Anspruch erhebt, ‚Biographie‘ zu sein.

freute es ihn, wenn er immer neue Beweise erhielt, daß seine scheinbar gänzlich irreligiösen Lehren „als Religion anschlugen“ und, den leergewordenen Platz des verlorenen Glaubens ausfüllend, zur Quelle innerster Beruhigung und Befriedigung wurden.‘ Mit Freude erlebte er noch die allmähliche Ausbreitung seiner Lehre, aber seinen treuesten und geistig bedeutendsten Schüler sollte er nicht mehr persönlich kennen lernen. Zwar weilte der vierzehnjährige Paul Deussen im Herbst 1859 — etwa ein Jahr vor Schopenhauers Tod — einige Tage ‚in demselben Dunstkreise mit Arthur Schopenhauer‘, aber damals kannte er den Mann noch nicht einmal dem Namen nach, den er später als seinen ‚geistigen Vater‘ ansehen mußte. Erst zehn Jahre später fiel dem auf das Doktorexamen sich Vorbereitenden ‚Die Welt als Wille und Vorstellung‘ in die Hände. Seitdem war er vom Genius Schopenhauers gebannt und bis zu seinem Tode (6. Juli 1919) sah er seine Lebensaufgabe darin, der Apostel des Meisters zu sein. Was sein ganzes Lebenswerk bekundet, davon hat Deussen zum Überfluß auch noch in seinen Lebenserinnerungen* ausdrücklich Zeugnis abgelegt. Er berichtet, daß die pietistische Mutter ihm den Namen ‚Paul‘ gab, zum Andenken an den Apostel Paulus und fährt dann fort: ‚In der Tat fühle ich mich ihm wie wenig andern Erscheinungen verwandt. Seine unermüdliche Geduld und Sanftmut, mit der er alles über sich ergehen ließ, um nur seinen Zweck zu erreichen, die Beharrlichkeit und Zähigkeit, mit der er die vorgesetzte Aufgabe verfolgte, die Unbarmherzigkeit, mit der er den falschen Schein angreift (Galater 2) und die stolze Demut, mit der er von sich selbst redet, das alles sind Züge, welche ich auch in mir zu finden glaube, und schließlich habe auch ich meine Lebensaufgabe darin gefunden, einem großen Verkannten bei den Menschen Eingang zu verschaffen.‘

Wie sein Pförtner Schulkamerad Friedrich Nietzsche entstammte auch Deussen einem evangelischen Pfarrhause. Daß beide sich dem Kirchenglauben entfremdeten, führt Deussen nicht zuletzt auf ‚die vorzügliche historisch-kritische Methode‘ zurück, ‚mit welcher in Pforta die Alten traktiert wurden, und die sich dann ganz von selbst auf das biblische Gebiet übertrug‘. Im Gegensatz zu Nietzsche ist es aber Deussen niemals so recht zum Bewußtsein gekommen, wie sehr sich seine Überzeugung im Innersten vom Glauben der Väter entfernt hatte. Als echter Schüler Schopenhauers sah er in der Religion nur eine unvollkommene Vorstufe der Philosophie, eine Einkleidung philosophischer Gedanken in Bilder und Symbole. Schon der Titel seines vielbändigen Hauptwerkes zeigt das: ‚Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen.‘ So unterschied er auch am Christentum ‚Kern‘ und ‚Schale‘ und glaubte, wie in allen bedeutenden Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens, so auch im Christentum als den Kern — die Schopenhauersche Philosophie entdeckt zu haben! Deshalb konnte er mit voller Überzeugung Schopenhauer den philosophus christianissimus nennen. So irrig das auch ist, es ist vielleicht noch nicht das Absurdeste, was eine falsch angewandte ‚historische Kritik‘ aus den Urkunden des christlichen Glaubens herausgelesen hat oder herauslesen wird.

Auch sonst sieht Deussen als Grundton alles menschlichen Denkens und Glaubens überall die Schopenhauersche Lehre. So entstellt sein Aposteleifer die ganze Geschichte der Philosophie. Insbesondere die Upanischaden, Platon und Kant legt er ganz im Schopenhauerschen Sinne aus, wie es schon der Meister selbst getan,

---

* Paul Deussen, Mein Leben. Herausgegeben von Dr. Erika Rosenthal-Deussen. (F. A. Brockhaus, Leipzig 1922.)

so daß seinem Gedankengehalt nach sein Lebenswerk eigentlich nichts anderes darstellt als die umfangreiche Ausweitung eines Kapitels aus den ‚Parerga und Paralipomena', überschrieben ‚Fragmente zur Geschichte der Philosophie'. Was seine ‚Allgemeine Geschichte der Philosophie' vor jenen gelegentlichen Einfällen Schopenhauers voraus hat, das ist die treue Kleinarbeit, das systematische Quellenstudium. Vor allem gilt das von der Bearbeitung der indischen Philosophie, der Deussen die fünfunddreißig besten Jahre seines Lebens gewidmet hat. Die erste und bisher einzige quellenmäßige und umfassende Gesamtdarstellung des indischen Denkens ist seine vorzüglichste Leistung; daß im Lauf der Zeit berechtigte Kritik an seiner schopenhauerisierenden Interpretation einsetzte, vermag das Verdienst des Bahnbrechers nicht zu schmälern.

Nachdem sich Deussen in die ältere indische Spekulation vertieft hatte, konnte er die übliche Begeisterung für den Buddhismus nicht mehr teilen. Im Vergleich zu dem bei aller Weltentsagung kraftvollen Geist der Upanischaden und auch noch der philosophischen Texte des Mahabharatam mußte er ihn als Verfallserscheinung ansehen. Daß Schopenhauer trotzdem neben seinem täglichen Andachtsbuch, einer lateinischen Übersetzung der Upanischaden, die auf eine verderbte persische Version zurückging,* auch Buddha tief verehrte — er hatte eine echte, vergoldete Buddhastatue in seinem Arbeitszimmer stehen —, mag Deussen wohl auf seine durch den damaligen Stand des Wissens bedingte unzulängliche Kenntnis des indischen Denkens zurückgeführt haben. Auffallend bleibt aber doch, daß Deussen die innere Verwandtschaft übersehen hat: Schopenhauers Pessimismus klingt viel stärker an den Buddhismus an als an die älteren indischen Lehren. In den Upanischaden ist keineswegs das Leid des Erdenlebens Ausgangspunkt der Spekulation, sondern die beseligende Schau einer transzendenten Realität; die persönliche Gottesvorstellung ist nicht ausgelöscht, sondern nur durch ekstatische Erlebnisse in den Hintergrund gedrängt. Beim Buddhismus dagegen verschwindet die Gottesidee, und das Erlebnis des Leides drückt dem ganzen Denken seinen Stempel auf — wie bei Schopenhauer. Und auch beim Buddhismus ist es der ‚Wille zum Leben', der alles Leid hervorbringt und deshalb ausgelöscht werden muß.

Das sind vielleicht nur oberflächliche Entsprechungen. Immerhin erscheint aber schon durch sie Schopenhauers Verwandtschaft mit dem indischen Pessimismus größer als die mit Kant oder mit Platon. Und — was wesentlicher ist — auch die psychologische Wurzel der Weltverneinung scheint mir in beiden Fällen die gleiche gewesen zu sein. In der ganzen indischen Literatur verstreut finden sich Aussprüche, die recht gut in Schopenhauers böses Kapitel ‚Über die Weiber' hineinpassen. Dieser gemeinsame Haß deutet darauf hin, w o r a n beide eigentlich im tiefsten Grunde gelitten haben: an ihrer Stellung zum Weibe. Die überschäumende, nicht durch seelisch-geistige Liebe zu einem höheren Sinn emporgehobene Sinnlichkeit des Orientalen mußte schließlich zum Überdruß führen und in Weltflucht umschlagen. Auch Schopenhauer war eine stark sinnliche Natur. Und er fand nicht die Frau, deren Liebe seine Sinnlichkeit erlöst und geläutert hätte. Das Beispiel der Mutter — Schopenhauer hat von Jugend an in gespanntem Verhältnis mit ihr gelebt —, die dem ungeliebten älteren Mann in die Ehe gefolgt war, nach Andeutungen des Sohnes seinen frühen Tod verursacht hat — es bleibt allerdings unaufgeklärt,

* Von dieser Ausgabe soll der Oxforder Sanskritist Max Müller gesagt haben, ‚es habe ein übermenschlicher Scharfsinn dazu gehört, aus der elenden Übersetzung die Weisheit der Upanishads herauszulesen, wie dies Schopenhauer vermocht habe'. (Gwinner a. a. O. S. 104 f.)

ob es ein Selbstmord oder ein Unglücksfall war — und dann als junge Witwe am Weimarer Musenhof ein oberflächliches Treiben entfaltete, mag es bewirkt haben, daß Schopenhauer niemals recht an die Möglichkeit einer Liebe zwischen Mann und Frau glaubte, die nicht nur die Sinne befriedigt, sondern auch das ganze Wesen der Person bis in ihren innersten Kern hinein erfüllt. So mußte ihm der Geschlechtstrieb als ‚teuflisch‘ erscheinen, denn es ist wahrhaft teuflischer Mißbrauch eines Geschöpfes Gottes, einen Menschen ohne Rücksicht auf sein gesamtes leiblich-seelisch-geistiges Sein, ohne wirkliche Liebe zur Geistperson in ihm, lediglich als Mittel zur Erregung sinnlicher Lust zu benutzen. Nur als Ausdruck eines Inneren, durch das er geadelt und sinnvoll beseelt wird, fügt sich der Trieb harmonisch in die dreigliedrige Natur des Menschen ein. Da Schopenhauer jene geistig-seelische Liebe nicht finden konnte, mußte sein sehender, feinfühliger Geist zu der Forderung kommen, den ‚Willen zum Leben‘, den er vornehmlich im Geschlechtstrieb verkörpert sah, zu verneinen. Und die innere Zerrissenheit, der ständige Kampf dieses Geistes mit dem übermächtigen und in seiner Isolierung teuflischen Trieb, den zu unterdrücken ihm nicht gelang und den zu läutern ihm die Liebe nicht geschenkt wurde, mußte zum Pessimismus führen.

Schopenhauer soll gesagt haben, er habe wohl gelehrt, was ein Heiliger sei, aber niemals behauptet, selbst einer zu sein. Die ‚Verneinung des Willens zum Leben‘ blieb bei ihm Theorie. Er war eben doch Philosoph, nicht Seher und Religionsstifter. Das unterscheidet ihn am stärksten von den Indern. In Indien war alle Philosophie im Grunde nur Anweisung zum seligen Leben, eine Anweisung, die ganz selbstverständlich auch befolgt wurde. Deussen konnte seine drei dicken Bände über die indische Philosophie nur schreiben, weil sie ausdrücklich von der Philosophie ‚mit besonderer Berücksichtigung der Religionen‘ handelten. Buddha lehnte metaphysische Spekulationen ausdrücklich und entschieden ab, während Schopenhauer sich rühmte, das Rätsel der Welt gelöst zu haben, und es gerade die bis zum Entzücken gesteigerte Freude an der Erkenntnis rein als solcher ist, die jeden echten und geborenen Philosophen immer wieder an ihm fesselt und wohl auch den jungen Deussen zuerst in seinen Bann gezogen haben mag.

Denn abgesehen von jenem gemeinsamen metaphysischen Bedürfnis waren Schüler und Meister grundverschiedene Naturen. Schopenhauer, obwohl er das indische tat tvam asi (‚das bist du‘) zum Leitstern seiner Liebe zu allen Kreaturen fordernden Ethik gemacht hatte, war einsam, nicht aus schrullenhafter Laune, sondern aus Schicksal; zeigt doch schon die Begründung seiner Liebesforderung — liebe alle Welt, weil alle Welt im Wesenskern identisch mit dir selbst ist! —, wie wenig er von echter Liebe wußte, und war er doch im Geistigen so einsam, daß das Werk, in dem er nicht nur sein System entwickelt, sondern auch seine ganze Seele ausspricht, deutlicher als es Philosophen zu tun pflegen und dazu in einem Stil, dem an Flüssigkeit und Faßlichkeit in der gesamten deutschen Philosophie nur der von Schopenhauer selbst nicht unbeeinflußte Nietzsches an die Seite gestellt werden kann — war er doch so einsam, daß ‚Die Welt als Wille und Vorstellung‘ Makulatur wurde. Deussen dagegen, früh von der Mitwelt beachtet, angefeindet und auch anerkannt, war eine durchaus gesellige Natur, ein guter Sohn und Bruder, Freund, Gatte und Vater, Haus- und Universitätslehrer, der unermüdlich an den verschiedensten philosophischen und Orientalistenkongressen teilnahm — einmal berichtet er von vier in einem Jahr— und in späteren Jahren ein ganzes Netz von Freundschaftsbündnissen über alle Länder und Erdteile gesponnen hatte, die er in zahlreichen ausgedehnten Reisen, meist

in Begleitung seiner Frau, mit freudigem Eifer als Gastfreundschaften pflegte. Immer wieder begegnet uns in den Erinnerungen die Bemerkung, daß sie da und da ‚Freund‘ Soundso aufgesucht hätten; nichts ist zu spüren von Schopenhauers Menschenscheu und Menschenverachtung; im Gegenteil scheint der Gelehrte überall, wo er hinkam, eine Atmosphäre liebenswürdiger Geselligkeit um sich verbreitet zu haben. Noch aus den Blättern der Selbstbiographie weht sie uns entgegen; vieles sind für den Leser bloß Namen, aber er muß sich doch freuen, diese Namen mit so liebevoller Sorgfalt aufgezeichnet zu finden. Oft schildert Deussen auch in aller Breite Vorgänge, die im Grunde ganz unbedeutend sind. Doch darin zeigt sich gerade die Kunst des Erzählers, daß er das Nebensächliche nicht gering schätzt. Deussen kann Memoiren schreiben, weil aus jeder Zeile eine liebenswürdige und heitere Menschlichkeit spricht; man sieht den alternden Gelehrten förmlich in der Hamburger Augenklinik sitzen und in aller Behaglichkeit seiner Frau die Erinnerungen diktieren; man erlebt die Leiden und Freuden des Pfarrersbuben im Westerwald, des Schülers in Schulpforta, des Hauslehrers, Dozenten, Bräutigams und Familienvaters förmlich mit. Er erzählt nicht gerade wie ein echter Dichter, hat aber doch in liebenswürdiger Breite ein Stück Leben aufs Papier gebannt, ganz anders etwa als Rudolf Eucken, der auch, wenn er Memoiren* schreibt, niemals aus den Abstraktionen herauskommt, statt von lieben Freunden zu erzählen, etwa berichtet, wie diese und jene gelehrte Körperschaft ihn geehrt habe. (Bescheidener auch als Eucken hat der Kieler Gelehrte keinen Deussen-Bund gegründet, sondern eine Schopenhauer-Gesellschaft.)

Wenn man Deussens Lebenserinnerungen gelesen, dann weiß man so recht, was das Wort Humanität eigentlich bedeutet. Mit dieser lichten und liebenswürdigen Menschlichkeit, die so sehr von Schopenhauers Wesensart absticht, stimmen auch die wenigen und an und für sich geringfügigen Änderungen überein, die er schon in seiner philosophischen Erstlingsschrift ‚Elemente der Metaphysik‘ an der Lehre des Meisters vorgenommen. Noch nachdrücklicher als Schopenhauer selbst behauptete er, daß dessen Philosophie das Beste aller Zeiten in sich enthalte. Wo diese Harmonie weniger deutlich zutage trat, half er mit leise bessernder Hand nach. Vor allem wollte er, bei aufrichtiger Verehrung für das Christentum, wie er es verstand, und für die Upanischaden, die Gottesidee nicht ganz aus dem System verbannt wissen. So führte er sie denn in pantheistischer Form wieder ein, indem er Schopenhauers ‚Willen‘ mit dem Atman der Upanischaden identifizierte. Die Folge war, daß er als ‚Ding an sich‘ nun doch nicht bloß einen blinden Willen gelten lassen konnte, sondern genötigt war, auch von einem ‚transzendentalen Subjekt des Erkennens‘ zu sprechen. Wie diese Verschiebung das Bild der Schopenhauerschen Lehre sichtlich aufhellte, so trat überhaupt für Deussen der Pessimismus in den Hintergrund. Dieser harmonischen Natur, die in rastloser Gelehrtenarbeit, in Familienleben und Geselligkeit volle Befriedigung fand, unversucht durch unbezähmbare Triebe, war er ja immer nur theoretischer Lehrsatz, niemals erlebte Wirklichkeit gewesen.

---

* Rudolf Eucken, Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens. (Köhler, Leipzig 1921.)

Rundschau

Zeitgeschichte

Das Erwachen der Nation.

Deutschland beginnt zu erwachen. Der ruchlose Einbruch waffenstarrender ‚Kommissionen' in friedliches deutsches Land hat uns aufgeweckt. Deutlicher selbst als in den ersten Kriegswochen von 1914 fühlen wir, daß es ums Ganze, ums Letzte geht, um unsere Existenz schlechthin. Es ist nicht die überschäumende Begeisterung jener Augusttage, die uns beseelt; aber der von Grimm und Empörung geschürte nationale Wille wird zäher und nachhaltiger sein als jene Begeisterung, die nur allzubald unter dem Glanz der vielen Pyrrhussiege verblaßte — Grimm über die Schmach, die man uns antut, Empörung über erlittenes Unrecht. Ist's nicht, als seien sie heute geschrieben, die Worte von Görres aus dem ‚Rheinischen Merkur'* von 1814? ‚Es hat kein Stamm einen Anspruch auf den Besitz eines anderen; keiner mag den benachbarten aus seinem Eigentume treiben und dasselbe etwa mit anderen Bewohnern aus seiner Wurzel heraus bevölkern. In sich selbst ist jeder Stamm ein völlig geschlossenes und gerundetes Ganze; alle Glieder umschlingt ein gemeinsames Band der Blutsverwandtschaft; alle, wie sie eine Sprache reden äußerlich, so müssen sie auch innerlich eine Gesinnung haben und zusammenhalten für einen Mann: das ist ihnen erste Regel und Gesetz. Dieser Trieb, der alle Glieder in ein Ganzes knüpft, ist ein Naturgebot, das allen künstlichen Verträgen vorangeht; die darauf notwendig sich gründen müssen und, wenn anderst, in sich selber nichtig sind. Darum sehen wir auch durch die ganze Geschichte, wie dieser Volksinstinkt immer jedem Zwange Trotz geboten, wie er unwiderstehlich alle Ketten sprengt, die man ihm anlegt, und wie, was jahrelange Not getrennt, ein Augenblick wieder zusammenfügt ... Denn kein Volksstamm kann durch Gewaltsamkeit aus seinem uralten Stammsitz vertrieben und in der Gesamtheit seiner Rechte, die an seine Persönlichkeit sich knüpfen, irgend rechtmäßig versehrt werden. Alles, was das Schwert von dem einen heraus in dem anderen erwirbt, ist Raub, und jeder Krieg, dafür geführt, eine Straßenräuberei . . . Könnte das Schwert auf Erden ein bleibend Recht erwerben, schon Babylon wäre nicht gefallen noch das Reich der Parsen. Alexanders Herrschaft und die Römermacht, einmal gegründet, hätten immerdar geblühet: aber so hat die Gewalt die Gewalt von jeher abgetrieben, und es ist die ärgste aller Gewaltsamkeiten, ein Volk zu einem unnatürlichen Frieden zu nötigen. Ein solcher Friede ist nicht, wie man gemeiniglich zu glauben pflegt, das Ende eines Krieges; vielmehr ganz eigentlich der Anfang eines neuen, der erklärt wird mit der Ratifikation der Übereinkunft und so lange im stillen glimmt und gährt im innerlichen Streite, bis endlich die Flamme sich nicht länger will bändigen lassen und nun hoch auflodert, wo dann erst die Welt den Kriegszustand anzuerkennen pflegt.' — ‚Selten wird es dem, der zwischen entgegengesetzten Parteien entscheiden soll, so gut, daß also klar und unbedenklich die Sache vor ihm ausgebreitet liegt, wie es gegenwärtig uns ergeht. Auf der einen Seite ganz und unzweideutig die gute Sache; auf der andern ebenso entschieden das Böse, der Zusammenlauf von aller Schlechtigkeit. . . . Sie haben das Recht, ihr Vater-

* Wir zitieren nach der Neuausgabe von Arno Duch im Dreimaskenverlag (München 1921). — Vergl. den Rundschauartikel ‚Realpolitik oder politische „Romantik"?' im Juniheft S. 370.

land zu verteidigen, und daß sie es tun mit Mut und Entschlossenheit, ist löblich und billig, und was auch künftig aus ihnen Gutes hervorgehen soll, muß daraus erwachsen. Aber was sie bisher getan, ist Alles schlecht gewesen und nichtswürdig und wurmstichig bis ins innerste Mark hinein und muß ausgerottet werden mit Feuers Gewalt. Darum ist der Krieg gegen sie wirklich ein geheiligter Zug, nur nicht zum gelobten Lande, vielmehr zur Schädelstätte, wo sie alles Gute auf Erden gekreuzigt haben, und mit Recht bezeichnen die Streiter in dieser Sache sich mit dem Kreuzeszeichen. Türken und Sarazenen bewaffneten nur die rohe Naturgewalt gegen bürgerliche Bildung, und strebten nur dem ruhigeren, kälteren Westen ihren heißen, brennenden Fanatismus aufzubringen; aber sie schadeten damit der Menschheit weit nicht so sehr als die verruchte, abgefeimte Arglist dieser Regierung und ihre grund- und bodenlose Schlechtigkeit.'

Heute haben wir zur Abwehr dieser Arglist keine anderen Waffen mehr als einen unerschütterlichen nationalen Willen. Nun muß sich's zeigen, was der Geist gegen die Übermacht der blöden Materie vermag; nun muß sich's zeigen, ob sich der alte deutsche Glaube an die Macht des Geistes auch durch die Tat bewährt. Der Geist des um die Freiheit kämpfenden Geschlechtes von 1813 muß auch in uns lebendig sein, wenn wir heute auch mit anderen Waffen fechten müssen. Seine Erhebung schildert Görres mit befeuernden Worten: ‚Das deutsche Volk, durch Dünkel, Habsucht, Neid und Unverstand längst schon tausendfältig in sich selbst entzweit, durch Trägheit und Erschlaffung aufgelöset, und darum einem übermütigen Feinde von der Vorsicht Preis gegeben . . .; dies Volk, gedemütigt, gedrückt, unter die Füße getreten, verspottet und gehöhnt, entwaffnet oder gegen sich selbst zum Streite angehetzt, hat wie ein gebundener Riese mit Einem sich erhoben, und alle seine Ketten sind wie eine böse Verblendung von ihm abgefallen, und, die ihn plagten, sind vergangen wie üble Träume mit dem Licht des Morgens. Und nun, da der Arm des Bösen, der so schwer auf ihm gelegen, zerbrochen ist, gibt sich erst kund, welch unversiegliche Quelle alles Guten in diesem Volke fließt, und wie der Feind, der Alles ihm geraubt, den alten Schatz der Treue, des Mutes und der Vaterlandsliebe ihm nicht rauben können . . . Wie aus tiefem Schlafe und bösem Traume erwacht auf einmal zusammenfahrend die Nation und, wie sie um sich blickte und die Wirtschaft wahrgenommen, die das wütige Heer, das mit seinem gellenden Halloh verwüstend durch Wald und Burg und über alle Straßen zog, angerichtet, da griff sie zornig nach dem Schwerte, das unter ihrem Haupte lag, und wie vom Windessturm verblasen fuhren die übermütigen Fremdlinge dahin, und keiner blieb über von einer Grenze zu der andern. Vom giftigen Heerrauch, durch den die Sonne über ganz Deutschland so viele Jahre blutrot schien, war auf einmal der Himmel weit umher gereinet, und frei wieder die Aussicht in den Äther. Herrlicher ist auf Erden nichts, als wenn ein ganzes Volk in dieser Weise in der Blüte mutiger Begeisterung steht, und in eines Jeden Herzen eine Flamme brennt, die, durchscheinend alles Körperhafte im Menschen, der sonst nur Staub und Asche ist und Sinnentrieb, ihn mit dem Schimmer einer höheren Natur umleuchtet. Schöner ist kein Zorn als die Entrüstung einer edlen, mißhandelten Nation, die nach kurzem Selbstvergessen endlich ihre ganze Würde wiederfindet, und nun auf einmal den höhnenden Feind, der eben noch unter die Füße sie getreten, mit dem bloßen Schrecken ihres Namens schlägt. Solches ist ein Zeichen, daß Gott mit ihr ist, denn er ist immer bei dem Rechte, und von ihm kömmt die Be-

geisterung, die Satanas mit aller seiner Pracht den Seinigen zu geben nicht vermag, weil er selber sie mit seinem Lichte beim Sündenfall verloren.'

Solche mannhafte Entschlossenheit, solch kräftiges Gottvertrauen, wie es aus diesen Zeilen spricht, tun uns heute not. Wir werden noch vieles standhaft erdulden müssen, bis wir die Freiheit wiedererlangt haben. Doch das Leiden wird seine Früchte tragen. ‚Karl der Große', heißt es im ‚Rheinischen Merkur', ‚erhielt vom griechischen Kaiser die Dornenkrone zum Geschenke, und als der Erzbischof Ebroin in Gegenwart des Klerus den Behälter öffnete, der sie beschloß, da ging ein Duft von ihr aus wie vom Paradiese, und es befeuchtete ein Tau vom Himmel das Holz und tränkte es, und es trieb Blüten, und solch ein Licht und ein köstlicher Geruch brach aus den Blumen hervor, daß alle Anwesenden im hellen Lichte standen, und die Kirche von Himmelsluft durchduftet glaubten. Möge die Dornenkrone der Drangsal und Not, die wir getragen, auch also erblühen in der neuen Kaiserkrone, und in ihr Deutschland Glück und Frieden wiederfinden!' -r.

Deutschland das Opfer der Entente-Demokratie. Vergleicht man den traditionsmäßig als Ausgeburt der Kabinettspolitik, die nur Flickwerk zustandegebracht habe, verspotteten Wiener Kongreß mit der Konferenz von Versailles, so fällt das Urteil sehr zuungunsten von Versailles aus. Der englische Professor Charles Sarolea, der sich schon vor Keynes und Nitti gegen das Versailler Diktat äußerte, sieht in der Zeit von 1815 das Zeitalter politischer Riesen, eines Washington, Hamilton, Adams, Jefferson, Talleyrand, Metternich, Humboldt, Stein, Hardenberg, meint aber, daß auch diese Männer unter heutigen Verhältnissen in Versailles auch nichts Besseres erreicht haben würden.

Was erklärt ihre Erfolge, was die Mißerfolge heutiger Staatsmänner? Jene hatten eine Überlieferung in der auswärtigen Politik hinter sich und besaßen auch die Macht, ihre Grundsätze anzuwenden. Die gegenwärtigen aber, so schreibt der englische Gelehrte, ‚haben weder Überlieferung noch Schulung. Vor allem haben sie keine Freiheit des Handelns. Die Männer von 1815 waren in erster Linie Diplomaten. Die gegenwärtigen Gesandten sind zunächst Politiker, und zwar demokratische Politiker, und weil sie demokratische Politiker sind, sind sie nur dem Namen nach Bevollmächtigte. In Wirklichkeit sind sie durch den Auftrag eines Volkes gebundene Vertreter'. Die Konferenz von Versailles stand nicht unter dem Zeichen weltmännischer Diplomatie, sondern unter der Herrschaft des Pöbelgeistes. Denn das ‚Volk', von dem ihre leitenden Staatsmänner abhängig waren, bedeutet nach Sarolea ‚die große Masse ungebildeter Wähler, die von der Parteimaschine bearbeitet und von der gelben Presse hypnotisiert werden. „Das Volk", das Wilson und Lloyd George seinen Willen auferlegt, sind nicht die Leser der „New York Evening Post" oder der „New Republic", sondern die Leser der Hearstpresse. Nicht die Leser des „Manchester Guardian" oder der „Contemporary Review", sondern die Leser des „Daily Mail" und des „John Bull". Mit einem Wort gesagt, der Kongreß von Versailles spiegelt in der Hauptsache den Geist des Pöbels wieder, während auf dem Wiener Kongreß sich die richtige Vernunft einiger weniger Staatsmänner zeigte'.

‚Man beachte, daß gerade die schlechtesten Bestimmungen des Friedensvertrages auf volkstümlichen Tribünen verkündet wurden,' schreibt Sarolea weiter. ‚Der Pöbelgeist wollte den Friedenskongreß zu einem obersten Gerichtshof machen, . . . der Pöbelgeist besteht auf seinem Verlangen nach einem Handelskrieg, . . . der Pöbelgeist verlangt, daß ein

bankerotter Feind Tausende von Millionen zahlen soll. . . .'

Welch tragische Ironie! Lloyd George rühmte sich, daß gerade er während des Krieges der große Trommler gewesen sei, der große Einpeitscher des Volkes, weil er eben die Masse brauchte, um den Krieg zu gewinnen. Aber, ohne sich selbst untreu zu werden, konnte er die Geister nicht bannen, die er selbst gerufen. Durch das Machwerk von Versailles, das er wider eigene bessere Einsicht unterschrieb, bezahlte er, wie Sarolea bemerkt, ,die Rechnung jener unter lautester militaristischer Propaganda gemachten Wahlen, und es wird klar, daß es zum Teil seine Wahlversprechen waren, die einem Frieden des Wiederaufbaus im Wege standen'. ,Am Vorabend der Wahlen,' sagt übereinstimmend Nitti, ,hatte auch Lloyd George schärfere Maßnahmen versprochen: den Prozeß gegen den Kaiser, Bestrafung der Kriegsverbrecher, weiteste und vollkommenste Entschädigungen.'

So sprach der Demagoge Lloyd George. Der hellköpfige Weltpolitiker, ein Mann mit einem Blick für Tatsachen der Volkswirtschaft und Staatspolitik, dachte in seinem Herzen zweifellos anders. Das zeigt seine bekannte Denkschrift, die er im Frühjahr 1919 der Konferenz überreichte. Darin bekannte er sich, weil er einen wirklichen Dauerfrieden schaffen wollte, als entschiedenen Gegner des Planes, von Deutschland mehr Deutsche loszureißen, als unbedingt erforderlich sei. Er forderte, daß man Deutschland den Zugang zu allen Rohstoffen und zu allen Weltmärkten zu gleichen Bedingungen verbürgen und ihm zum Wiederaufbau helfen solle.

Hier zeigte sich Lloyd George, wie er wirklich dachte, aber er zeigt seine Gedanken nur in der Denkschrift, die — geheim war. Vor den Volksmassen spielte er weiterhin den ,wilden Mann'. Deshalb konnte er schließlich auch im Geheimen, im Verhandlungszimmer, dem Vernichtungswillen Clemenceaus keinen wirksamen Widerstand entgegensetzen. Denn Clemenceau, der diese Situation geschickt nutzte, hatte ja die ganze Riesenmacht einer Hetzpresse nicht nur in Frankreich, sondern auch in England zum Bundesgenossen. Auch gegen Wilson stand ihm diese Macht zur Verfügung.

So kam der Versailler Vertrag zustande als ein Werk des Pöbelgeistes und der demokratischen Außenpolitik. Immer deutlicher zeigt es sich, daß diese demokratische Außenpolitik nicht nur das Elend Deutschlands auf dem Gewissen hat, sondern auch die eigenen Interessen Englands nicht genügend wahrte. Seit der Unterzeichnung des Vertrages ist Lloyd George, wenn auch kein lauter, so doch ein tatsächlicher Revisionist, unablässig dafür kämpfend, ihn zu mildern und seine üblen Folgen abzuschwächen. Aber immer ging er dabei nicht weiter, als die Volksmeinung zu gewinnen war. Diese aber konnte nur langsam und nur durch hart fühlbare Tatsachen, wie z. B. die Arbeitslosenheere, zur Vernunft bekehrt werden. Schneller ging auch Lloyd George nicht. Erst seit seiner Demission kämpft er in scharfer Frontstellung gegen die weiteren Folgen seiner einst unter den Einflüssen des Straßenlärms gestandenen Politik. Wenn England den französischen Annexions- und Vernichtungsplänen entschiedeneren Widerstand entgegensetzen will, so hat ihm die durch den Versailler Vertrag geschaffene Lage diese Aufgabe sehr erschwert. Denn unter Führung der Lloyd Georgeschen Wahlversprechungen ging England derart rücksichtslos gegen Deutschland vor, daß dieses als politische europäische Macht vorläufig ausscheidet. Die völlige Entwaffnung des deutschen Volkes war ohne Zweifel zugleich die größte Stärkung der europäischen, ja sogar weltpolitischen Stellung Frankreichs. Das ist das größte Opfer, das England auf den Altar seiner Demokratie legen mußte.

Erst mußte Deutschland bluten, weil

die englischen Volksmassen noch zu sehr unter der Suggestion des großen Staatsmannes standen und sich umgekehrt eben dieser große Politiker von den nervigen Händen dieser fanatisierten und suggestiv gestärkten Massen nicht mehr frei machen konnte. In der Zwischenzeit hat — als Folge dieser Opportunitätspolitik — England sich die Möglichkeit rauben lassen, Frankreich auf dem Kontinent überhaupt noch eine Gegenfigur entgegenzustellen, und nun muß Deutschland bluten, weil England infolgedessen selbst zu schwach sich zeigte, den Neunapoleonismus in die Schranken zu rufen.

Doch die Fehler englischer demokratischer Außenpolitik gegenüber Deutschland liegen noch weiter zurück. Bismarck hatte mehrmals versucht, mit England zu einem Bündnis zu gelangen. Es war nicht Kriegsabsicht, die ihn leitete, sondern der richtige Gedanke, daß einer solchen mächtigen Paarung einer kontinentalen und maritimen Macht niemand entgegentreten und somit niemand den Frieden stören könne. Als Herbert Bismarck, der zur Sondierung 1889 nach London gereist war, eine deutsch-englische Allianz anregte, äußerte sich Salisbury dahin, daß diese wohl das heilsamste für beide Länder und den europäischen Frieden wäre, daß auch seine Kollegen gleicher Ansicht seien, daß man aber die Ausführung der Idee nicht für opportun erklärte, weil die parlamentarische Majorität zerbrechen und das Ministerium gestürzt würde. Er setzte dann wörtlich hinzu, und das ist ganz bezeichnend: ‚Leider leben wir nicht mehr in den Zeiten der Pitts. Damals regierte hier die Aristokratie, und wir konnten eine aktive Politik treiben, welche England nach dem Wiener Kongreß zur reichsten und angesehensten europäischen Macht gemacht hatte. Jetzt herrscht die Demokratie, und mit ihr ist persönliches Parteiregiment eingezogen, welches jede englische Regierung in unbedingte Abhängigkeit von der aura popularis gebracht hat. Diese Generation kann nur durch Ereignisse erzogen werden.‘ Zum Bündnis kam es so nicht.

So sehen wir von Bismarcks Tagen bis zur jüngsten Gegenwart eine erschreckende Auswirkung der Demokratie auf die auswärtige Politik, eine ungeheure Abhängigkeit von den Volksmassen und damit von den niedersten Volksinstinkten Englands. Die Interessen von Partei und Person standen damals wie heute der Wahrheit im Wege, im Wege damit auch einer zweckmäßigen englischen Außenpolitik. Dies bezahlt nun England mit der kontinentalen Vorherrschaft Frankreichs und mit dem — Elend Deutschlands. Dr. Georg E. Kunzer.

Geschichte

Ernst von Plener, der hervorragende österreichische Parlamentarier, bietet in seinen ‚Erinnerungen‘ (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart) einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des österreichischen Parlamentarismus seit 1873. Der erste Band erschien 1911, in Pleners 70. Lebensjahre; 1921 ist der zweite und dritte gefolgt. Der erste Band behandelt lediglich die Jugendgeschichte und den Eintritt in den Staatsdienst. Bei der relativ kurzen Dauer seiner staatlichen Stellung gelangte Plener über die Anfangsstufen der diplomatischen Laufbahn nicht hinaus. Doch die bei der Botschaft in London verbrachten Jahre führten zu einer Fülle von Anschauungen, welche nicht nur die traditionell betriebenen nationalökonomischen Studien (Pleners Vater war Finanzminister gewesen) glücklich ergänzten, sondern auch die parlamentarische Wirksamkeit förderlich vorbereiteten, so daß in den späteren Bänden der ‚Erinnerungen‘ sich vielfach Anknüpfungspunkte an den ersten finden. Der zweite Band bespricht die ‚parlamentarische Tätigkeit 1873—1891‘, der dritte die Tätigkeit im ‚Abgeordneten-

haus und Ministerium bis 1895‘ und im „Herrenhaus 1900 bis 1918‘. Der Inhalt ist fast ausschließlich politisch, alle anderen Erlebnisse treten zurück; nur die gelegentliche literarische Tätigkeit wird eingehender behandelt.

Plener befand sich in der in Österreich seltenen, vielleicht glücklichen Lage, sich dem Parlamentarismus als Berufspolitiker widmen zu können. 1873 (im 32. Lebensjahre) hatte er das früher von seinem Vater bekleidete Mandat der Egerer Handelskammer für den Reichsrat erhalten, und dieses bekleidete er bis zum Rücktritt des Ministeriums; dazu kam bald noch das Mandat für den Böhmischen Landtag, in welchem er gleich wie im Reichsrate zu einer führenden Rolle gelangte. Mit dem Fall des Koalitionsministeriums (1895) schied er aus dem Abgeordnetenhause, um die Stelle eines Präsidenten des Gemeinsamen obersten Rechnungshofes zu übernehmen; von 1900 bis 1918 war er aber nebenbei auch Mitglied des Herrenhauses. So ist es erklärlich, daß seine ‚Erinnerungen‘ in der Hauptsache nicht mehr und nicht weniger darstellen als eine, so weit Pleners Mitwirkung reichte, vollständige Geschichte der parlamentarischen Körperschaften, denen er angehörte.

Die Darstellung ist gründlich und erschöpfend. Sie gewinnt dadurch, daß ein unmittelbar, und zwar in führender Stellung, an den Parlamentsverhandlungen Beteiligter geradezu aus den Debatten heraus zum Leser spricht, eine starke, lebendige Kraft. Zudem strebt Plener, obwohl er naturgemäß seinen Parteistandpunkt vertritt, aufrichtig nach Unbefangenheit in der Darstellung. Die Fehler der eigenen Partei werden vielfach klar erkannt und nicht beschönigt. Nur bei einigen der Gegenspieler, so namentlich bei den Finanzministern Dunajewski und Steinbach, scheint uns eine durch den Parteikampf herbeigeführte Unterschätzung des Gegners erkennbar vorzuliegen.

Hofrat Dr. Karl Hugelmann.

Kunst

Maria Caspar-Filser. Picasso malt seit einiger Zeit in der Art Ingres'. Worringer will nicht mehr glauben, daß unsere Zeit eine neue Kunst hervorzubringen vermag und erwartet in naher Zukunft ein Aufleben des klassizistischen Formenideals. Ein Wühlen im Chaotisch-Dämonischen, das man nicht zu gestalten vermag, und ein abgelöstes Spielen mit Formen einer verkrusteten Oberfläche stehen sich unverbunden und oft ganz beziehungslos gegenüber. Wenn es einigen unserer lebenden Künstler zu gelingen schien, mit der frischen Kühnheit ihres ersten Ansprunges wieder Verbindungsfäden vom nährenden Muttergrund über die Kluft hinweg zum formerstarrten Leben zu spannen, um es neu zu befruchten, so war die Enttäuschung meist nur um so bitterer. Ihre im jugendlichen Draufgängertum rasch gefundene Form entbehrte des keimkräftigen Lebens, um sich zu erweitern, oder auch nur in engen Grenzen zu festigen und zu vertiefen. Lehmbruck ging so zugrunde. Er fühlte, daß sein Leben nicht voll genug strömte, um seine tragisch übersteigerten, extensiven Formen zu füllen.

Auch das Werk der Frau Caspar-Filser löst bei der weiblichen Begrenzung ihres Temperaments die modernen Probleme nicht endgültig. Aber es ist ein lebendiges Zeugnis dafür, daß die Kunst nur aus tausendfach verbundenem Leben erblüht und daß ohne Bindung keine Kunst in Freiheit sein kann. Schicksalhaft glückliche und wohl auch schmerzliche Gebundenheit an Natur, Erde, Heimat, das macht Maria Caspar-Filsers unverwüstliche Kraft, mit der die frohe malerische Sinnlichkeit ihres Naturells das schon im Anfang stark und bestimmt ausgedrückte Wesen ihrer Kunst organisch wachsen und ausrunden läßt. Diese naturhafte Gebundenheit bewahrte sie sowohl vor unorganischen Gewaltsamkei-

ten wie auch vor Erstarrung. Zwar in ihrem Wesen schicksalhaft bestimmt, ruhen dennoch im Keime ihrer Kunst Möglichkeiten, die ein drängendes, stets gegenwärtiges Leben in immer reicheren Formen auslöst und von Bild zu Bild erweitert. Wer darum glaubt, die volle Ausprägung ihrer künstlerischen Art sei schon in den Werken aus der Vorkriegszeit, als die Künstlerin mit ihrem Gatten, Prof. Karl Caspar, auf Grund des Villa-Romana-Preises ein Jahr in Italien weilte, gegeben, der wird doch, wenn er auch die feineren Stilwandlungen übersehen hat, nach der Ausstellung der Neuen Sezession im Sommer 1921, und noch deutlicher nach der Kollektivausstellung bei Tannhauser, München, im Februar 1922, erkennen müssen, daß Frau Caspar-Filser mit überschäumender Lebenskraft ihre frühen Grenzen längst durchbrochen hat und mit der instinktiven Sicherheit eines aus tiefster Wurzelkraft treibenden Lebens zu einem erstaunlich weiten Ausmaß ihrer Kunst herangereift ist.

Vor dem Bilde ‚Schwäbischer Sommer‘, im Besitze der Neuen Staatsgalerie, München, offenbart sich uns zugleich das sicher ruhende Wesen, aber auch die Problematik ihrer Kunst. Das Bild führt unsern Blick über wogende Kornfelder unter brütender Sommersonne in eine weite, wellige Landschaft. Man freut sich an der sommerlich satten Inbrunst, mit der hier das farbige Weltbild durchleuchtet ist, und bewundert die fast männliche Art, wie die Künstlerin ihr Bilderlebnis frei und froh aus sich herausstellt und zugkräftig vor uns ausbreitet. Lyrisch, bis zum Zerspringen geladen, hat es diese starke Frau dennoch über sich vermocht, das Geschaute so aus sich zu lösen, daß es frei und selbständig in sich zu ruhen scheint. Durch strenge Rhythmisierung ist die farbige Intensität des Bildes gebändigt; aber diese Rhythmisierung schafft durch Auswägen der Farbflecken eine gewitterhaft dämonische Hochspannung. Hier sehen wir beide Hauptmöglichkeiten: einerseits episch noch gelöstere Objektivierung zu erstreben und andererseits nach lyrischer Vertiefung und Erhöhung zu trachten. Zunächst schien die Künstlerin den ersteren Weg gehen zu wollen. Vielleicht aus Gründen strengerer Selbstzucht; aber der Aufenthalt in Italien mit seinen klaren, unsentimentalischen Naturformen, die den Menschen rascher ein wenn auch im Sinnlichen begrenztes, so doch wohlgeordnetes Weltbild gewinnen lassen, hat diese epische Einstellung gefördert. Hier schafft sie Bilder, so klar ausgewägt und schlicht vornehm abgetönt wie das ‚Ponte degli Scopeti‘. Und hier erreicht sie zuweilen schon eine gelassene Größe, indem sie wie bei der ‚Certosa di Val d'Ema‘ das Bild in einfachen, rhythmischen Flächen aufrollt, ohne dabei ganz auf die zwar verhaltenen, aber starken Spannungen zu verzichten, so daß das Lyrische als dynamische Steigerung des episch gelagerten Grundwesens erscheint. So setzt sie auf dem zuletzt genannten Bilde die krönende Feste grell in das zitternde Blau des groß gespannten Himmels und sammelt auf einem kleinen Sommerbild die farbig härtesten Akzente mit solch überraschender Kühnheit im Mittelgrund, daß das Aufprallen der Sonne wie von Stahlwaffen blitzt. Trotzdem, in diesen Bildern bleibt die Absicht der Künstlerin vornehmlich episch gerichtet. Immer wieder rollt sie, zumeist in hoher Aufsicht, die Bilder flächenhaft vor uns auf. Die immer neuen, oft kühnen, einer lebhaften Phantasie entsprungenen malerischen Gedanken werden aber nicht als etwas Fremdes herangetragen, sondern in jedem Fall aus dem Bildgegenstand selbst gewonnen. Wenn sie dasselbe Stück Natur einmal als ‚Frühling‘ mit feinsten farbigen Nuancen ganz flächenhaft leicht in der Bildebene ausbreitet und ein anderes Mal denselben Naturausschnitt im ‚Sommer‘ mit größeren Farbenintervallen über einen ausgesprochenen Vordergrund in

sattere Tiefen führt, so ist die andere Problemstellung in der letzten Auffassung nur Ausdrucksmittel eines tieferen sommerlichen Lebensgefühls gegenüber der leichteren, helleren Freudigkeit des Frühlingsbildes. Im ‚Vorfrühling' wiederum, wo sich das Bild aus einem festen Kern gleichsam entblättert, ist der blaßfarbig zerflatternde Rhythmus Träger der zaghaft schwebenden Vorfrühlingsstimmung. Wie sehr Frau Caspar-Filser zu epischer Ausbreitung neigt, das belegt vielleicht am besten die Tatsache, daß wir unter ihren Arbeiten keine Landschaften mit vertikaler Struktur finden, wohl aber viele, die durchaus horizontal gegliedert sind, wenn auch die Tiefebene nicht vertreten ist. Wie deutlich spricht in diesem Sinne die öfter wiederholte Landschaft mit dem abgestumpften Bergkegel Ipf!

Maria Caspar-Filser stammt aus Schwaben, und sie liebt die breitgelagerten Hügellandschaften ihrer Heimat. Das darf bei dem starken Anteil, den die Stammesart an ihrer Kunst hat, nicht verwundern. Vielmehr muß es verwundern, daß sie durchaus unsentimentalisch und stets gegenwärtig mit immer wacher Freudigkeit und Frömmigkeit ihr Auge jeder Landschaft und jeder Schönheit offen hält und daß ihr selbst ein scheinbar armes Gegenwärtiges mehr bedeutet als Erinnerung an reichste Vergangenheit. Aus diesem starken Leben im Gegenwärtigen findet sie dann auch den geheimen Pulsschlag der ihrer Stammesart eigentlich fremden Landschaften und hebt mit sicherem Gefühl deren Wesenhaftes hervor; aber ihre letzte Prägung empfangen sie erst aus dem so und so gearteten Temperament der Künstlerin. Darum sind die Bilder, durch ihr heimatstarkes Temperament gesehen, im tiefsten Sinne immer deutsch, aus Erdverbundenheit und lebendigem Stammesgefühl deutsch, ob sie nun Eindrücke aus Deutschland oder aus Italien verarbeiten.

Blutsverwandtschaft aus göttlichem Ursprung ist es, die in den Naturdingen sich selbst gleiches Leben fühlt. Lithographien, wie der ‚Ölbaum' oder der ‚Feigenbaum', sind nicht abgeschriebene Natur, sondern aus eigener Lebensfülle neu gelebt. Mit einer Intensität gelebt, die an van Gogh erinnert und die vor allem die Lithographie vom ‚Feigenbaum' so stark mit Leben sättigt, daß sich um den gewundenen Stamm und die blanken Gräser eine raumhafte Spannung bildet, die von unsichtbarem, sommerlichem Insektengesumme erfüllt zu sein scheint. So gesehen, war der Weg über epische Objektivierung wohl eine Notwendigkeit, damit sich die Künstlerin feste Haltung und Freiheit gegenüber der Natur gewann, um sich nun um so tiefer schicksalhaft, man möchte sagen mütterlich ihr hingeben zu können. Der Drang, ihre absichtliche Zurückhaltung zu durchbrechen, ist immer lebendig gewesen, und nach und nach versucht sie wieder zaghaft, sich ins Bild hineinzutasten. Schon im ‚Sommer' scheint sie mit im Bilde zu stehen; aber es ist noch eine geistvolle, aus dem Gegenstand gewonnene Vermittlung zwischen ihr und der Bildtiefe gesucht. Diese vorsichtige Annäherung können wir noch öfter beobachten, bis sie in der ‚Parkallee' und in ‚Kiefern im Park' ganz im Bilde steht. Nicht als etwas Fremdes, als etwas, das sich neben den Dingen bemerkbar macht, sondern sie lebt und wirkt in den Bilddingen. Da werden Maßstäbe wie Bildebene und flächenhafte Rhythmisierung hinfällig. All diese mit künstlerischem Takt angewendeten, aber doch im Grunde schulmäßigen Absichten kann die Künstlerin jetzt ohne Gefahr preisgeben, da ihr die Urkraft die Natur neu zu leben erlaubt, die Naturdinge so inbrünstig aus sich wachsen zu lassen, daß sie im einfachen Nebeneinander ihrer starken Eigenlebendigkeit Raum schaffen und sich der blaue Himmel wie selbstverständlich darüberwölbt. Und indem die Dinge aus dem Raum neue Größe empfangen, wächst eins am andern.

Unter den Stilleben von Frau Caspar-Filser finden sich solche mit peruanischen Schmuckgegenständen. Das bedeutet wohl mehr als zufällige Freude an dem schmuckhaften Sinn dieser primitiven Kunst. Es ist gewiß auch keine primitive Geste, sondern ein Gleichfühlen mit den Völkern der Naturstufe in dem Sinne, daß ihr wie den ursprünglich empfindenden Menschen Ding und Geist noch nicht auseinanderfallen. Sie liebt die Natur und die Dinge in ihrer schlichten Einfachheit und gibt ihnen keine andere Bedeutung als die, zu sein. Und dieses Sein ist beglückend wie das Dasein ihres Töchterchens unter den bunten Spielsachen und so geheimnisvoll wie ihr Töchterchen unter dem dunkelschweren Weihnachtsbaum. Aber die Art, zu sein eines jeden, auch des toten Dinges, ist beglückend. Und zuweilen streicht gar ein leiser Humor um die bunte Gesellschaft von Dingen, wenn etwa vor einem geschnitzten Gockel, der blind in die Luft kräht, rotbackige Äpfel herunterkullern. Die Blumenstilleben mögen manchmal, wenn sie zeitlich bedingt gesehen sind, in höchster Blüte zu farbig repräsentativ aus dem Bilde drängen, absterbend zu fahrig im Hintergrund vergehen und beide Male zu leicht in der Schönheit des farbigen Augenblicks leben; wenn sie aber etwa Dahlien mit dem wunderbar feinen Gefühl für Farbwerte in ihrer unveränderlichen Wesenheit erfaßt, dann offenbart sie uns tiefstes Sein. Und in dieser Freude am schlichten Dasein, in dieser Dingseligkeit, wie auf dem Bilde ‚St. Wendelin' im frohen Beieinander der Dinge, im heimlichen Glanz des Goldsockels und in dem dämmerigen Rot der Dahlien auf blauem Grund, liegt eine seltsam verhaltene Religiosität, die indes ihren stärksten Ausdruck auf dem wunderbaren ‚Stilleben mit Kruzifixus' erhält. Der Christuskorpus steht in starker, bedeutungsvoller Diagonale vor blauem Tuch in heiliger Unnahbarkeit, und das Tuch des Hintergrundes ist so köstlich gerafft, daß sich das Rot nur scheu am Rande sammelt, indessen die gelbe Vase voll heller Frühlingsblumen mit einer Heftigkeit hineingesetzt ist, als wenn plötzlich ein elementares Anbetungsbedürfnis die scheue Zurückhaltung durchbricht.

Einflüsse, die hier und da in dem Werk Frau Caspar-Filsers bemerkbar werden, ließen sich namhaft machen. Es sind vornehmlich die Einflüsse, von denen die Luft der letzten Jahrzehnte übervoll geladen war; aber keiner hat längere Zeit bestimmend oder gar verhängnisvoll auf sie eingewirkt; hat doch diese starke Frau in der gefährlichen Nähe der künstlerischen Art ihres Mannes selbständig zu bleiben vermocht. Erdverbundenheit und eine unverwüstliche Lebenskraft sind die Genesis ihres reifen Künstlertums, das weit abgerückt bleibt von dem leeren ästhetischen Spiel der Vielen, die mit blendenden Kunststückchen über Bedeutungslosigkeit hinwegtäuschen müssen, und auch von der verlorenen Art jener, die mit der Übersteigerung einzelner Gefühle aus aller Verankerung losgerissen werden und keine Ausrundung ihrer Persönlichkeit erreichen. Maria Caspar-Filsers Kunst ist Intensivierung ihres vollen Weltbildes, und sie ist so erd- und allverbunden, daß die Steigerung eines Teilgefühls notwendig ihr ganzes Weltbild mitheben muß.

Franz Perdekamp.

Völkerkunde

Kronprinz Rupprechts Indienfahrt vom Jahre 1898 war keine Vergnügungsreise, oder vielmehr, sie war eine Vergnügungsreise nur für den, dem tieferes Eindringen in fremde Verhältnisse, umsichtige, planmäßige Orientierung über die verschiedensten Zweige fremden Lebens nun einmal Vergnügen macht. Die ‚Reiseerinnerungen aus Indien' (Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, Kempten 1922), die der baye-

rische Kronprinz erst jetzt, in der durch den Umsturz ihm aufgezwungenen Muße zu einem stattlichen Bande gerundet hat, spiegeln nicht in leichtem Plauderton die bunten Oberflächeneindrücke des eleganten Globetrotters wider; der Verfasser verzichtet beinahe ganz darauf, Nebensächliches, bloß Zufälliges zu berichten. Nachdem er in einem einleitenden Kapitel ‚Meine Reiseroute und kleine Reiseerlebnisse' diese Dinge in großen Zügen vorweggenommen, versucht er den wesentlichen Extrakt des in Indien Gesehenen und Erfahrenen darzustellen, in sachlicher, nach geographischen Bezirken gegliederter Anordnung, die nur immer wieder durch längere zusammenhängende Ausführungen über die verschiedenen Gebiete indischen Lebens unterbrochen wird: über Verwaltung und Wirtschaft, Religion und Architektur, Geschichte, Ethnologie und Heerwesen. Besonders aus diesen Exkursen sieht man, wie systematisch und zielbewußt der Verfasser seine Beobachtungen gesammelt, wie umfassende Vorstudien er für seine Reise gemacht hat. Dieser Ernst, der über dem ganzen Buche liegt, unterscheidet es wesentlich von den üblichen Reisebeschreibungen. Er findet selbst in der herben Sprödigkeit des Stils, der nur selten in anmutigen Plauderton übergeht, angemessenen Ausdruck. Auch die zahlreichen, zur Belebung eingestreuten Anekdoten, wie etwa die von der Sammlung zerlumpter Regenschirme in der Schatzkammer des Maharadschas von Dschaipur, tun diesem ernsten Grundton keinen Abbruch. Sie sind mit sachlich-trockenem Humor erzählt, und meist dienen auch sie zur Beleuchtung sachlicher Zusammenhänge. So spricht der Verfasser, der überhaupt den wirtschaftlichen Verhältnissen große Beachtung schenkt, etwa davon, daß in Kaschmir bis 1891 alle Abgaben in natura erhoben wurden. Statt nun weitschweifig die Nachteile der Naturalwirtschaft zu erörtern, fährt er fort: ‚Eine kleine Anekdote mag die früheren Zustände beleuchten: „Ich habe meine Gebühren für sechs Monate in Walnüssen erhalten", klagte ein Angestellter. „Du Glücklicher," erwiderte sein Kollege, „die Nüsse halten sich wenigstens, ich habe Aprikosen bekommen!"'

Dieses Beispiel zeigt, wie sehr der Geist des Kronprinzen auch bei allen theoretischen Betrachtungen aufs Praktische gerichtet ist. Wenn er es verschmähte, seine Kriegserinnerungen niederzuschreiben und damit in den politischen Tagesstreit herabzusteigen — eine weise und wahrhaft fürstliche Zurückhaltung, wie sie von anderer Seite leider nicht geübt wurde — und dafür lieber die alten Tagebuchblätter der Indienreise zur Hand nahm, so kann er doch auch in diesen Blättern den Charakter des Tatmenschen nicht verleugnen. Das Interesse für Verwaltung, Wirtschaft und Heerwesen herrscht durchaus vor; die indische Literatur kennt Kronprinz Rupprecht wohl, aber er erwähnt sie nur selten. Mit ausführlicher Breite behandelt er das indische Geistesleben nur in seiner realsten, greifbarsten und monumentalsten Manifestation: der Architektur. Hierüber schreibt er aber auch mit wirklicher Sachkenntnis. Allerorten hat er die hervorragendsten Bauten besichtigt und ausführlich beschrieben; auch über ihre Entstehungszeit und Geschichte berichtet er das Nötigste. Und dann vor allem: er hat den gewaltigen Eindruck, den diese Bauwerke auf den Beschauer machen, nicht nur mit der Feder festgehalten, sondern auch mit dem Kodak. Die dem Werke beigegebenen Bilder sind das Schönste, was ich bisher an Abbildungen indischer Architektur sah. Von diesen Schilderungen und Abbildungen sind besonders die der Felstempel und -skulpturen von Mahabalipur hervorzuheben, daneben vor allem die Aufnahmen mohammedanischer Baukunst aus der Zeit der Mogule. Auch was an landschaftlicher Schönheit zu schildern nur ein begnadeter Dichter fähig wäre, hat Kronprinz Rupprecht im Bilde festgehal-

ten. Der Blick von Dardschiling auf die Kette des Kandschingdschanga, des zweithöchsten Berges der Erde, ist die schönste Illustration zur Schilderung der Himalajareise in Tagores Lebenserinnerungen, und eine Aufnahme aus der Bergwelt Ceylons sagt mehr als die überschwenglichen Schilderungen anderer Reisender.

Daneben finden sich Städtebilder, die sowohl architektonisch wie landschaftlich reizvoll sind, natürlich auch bezeichnende Aufnahmen aus dem indischen Volksleben. Daß indisches Wesen dem typisch aktiven Europäer im Grunde fremd bleiben mußte, ist begreiflich. Vom eigentlichen Hindu jedenfalls und seiner weichlichen, unmännlichen Art spricht er mit unverhohlener Geringschätzung. Sein ganzes Wesen lehnt sich gegen diesen Menschentyp auf. Leider hat diese begreifliche, aus unüberwindlichen Rassengegensätzen stammende Opposition auch auf seine Darstellung der indischen Religion abgefärbt. Von Indien kann man nicht reden, ohne auch seine stärkste Lebensmacht, die Religion, mit einzubeziehen. So mußte der Verfasser wohl auch dieses, seinem Wesen fernliegende Gebiet berühren. Hätte er ihm nur etwas mehr Liebe und Ehrfurcht entgegengebracht, eingedenk der christlichen Lehre vom λόγος σπερματικός, der auch in die Heidenwelt hineingeleuchtet hat!

Doch, wie gesagt, diese Voreingenommenheit richtet sich nur gegen den eigentlichen Hindu. Indien umschließt ja in seiner Mischung von Religionen und Rassen große Gegensätze. Schon die Mohammedaner mit ihrer mehr expansiven Geistesart stehen dem Kronprinzen Rupprecht näher. Sie haben zum letztenmal vor dem britischen Einbruch mit starker Hand die indische Welt im Mogulreich zur politischen Einheit zusammengezwungen. Noch heute stützt sich der Anspruch der Engländer auf Tribut und Heeresfolge den Eingeborenenstaaten gegenüber auf die Fiktion, daß sie die Rechtsnachfolger des Mogulreiches seien. Staatsbildender, kriegerischer, aus härterem Holze geschnitzt als die Hindus Bengalens, sind auch die Stämme der Radschputen. Die Schilderung des Kronprinzen wird wärmer und eingehender, sobald er beginnt, ihre Staaten, ihre wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse, Episoden aus ihrer Geschichte, ihre Palastbauten, ihr Heerwesen und ihre politische Lage zu beschreiben. Mit sichtlichem Interesse erzählt er auch von den Kämpfen um den wichtigen Khaiberpaß, der Handelsstraße und dem Einfallstor nach Afghanistan, und von den mit dem unabhängigen, kriegerischen Stamm der Afridi zu seiner Sicherung getroffenen Vereinbarungen. Bei dieser Gelegenheit sagt er manches Wissenswerte über die englischen Beziehungen zu Afghanistan und über das anglo-indische Heer. Die besten und zuverlässigsten eingeborenen Soldaten sind die Gurkhas, die den Bergen des Himalaja entstammen. Da die englische Regierung dem Kronprinzen Rupprecht die Erlaubnis zur Reise in ihr Heimatland, den unabhängigen Staat Nepal, nicht erteilte, konnte er zu seinem Bedauern nur bis Dardschiling ins Gebirge vordringen, nahe der nepalesischen Grenze gelegen, doch noch unter englischer Oberhoheit. Diesen Ausflug in die Vorberge des Himalaja mit ihrem rauheren Klima und ihren männlicheren Menschen hat der Verfasser so liebevoll geschildert, wie sonst in Vorderindien nur noch die Radschputenstaaten.

Doch das köstlichste, weil wirklich enthusiastische Kapitel des Werkes ist erst das folgende. Auch der europäische Tatmensch und Kriegsmann hat sich auf die Dauer dem Zauber östlichen Temperaments nicht entziehen können. So hat er denn seine ganze Sympathie einem harmlosen, lebensfrohen, nichts weniger als kriegerischen Völkchen entgegengebracht, den Bewohnern von Birma, die er das ‚neugierigste, geschwätzigste und fröhlichste aller Völker' nennt. Wie überall, behandelt er auch hier ausführlich

die wirtschaftlichen Verhältnisse, die Geschichte und die Baukunst — die berühmten Pagoden — des Landes. Daneben nimmt aber auch die liebevolle Schilderung der Sitten und Sinnesart des Volkes breiteren Raum ein als gewöhnlich. Die heiteren und anmutigen Frauen Birmas scheinen dem ganzen Leben dort ihren Stempel aufzudrücken. Sie sind nicht nur geachteter und freier als bei den übrigen asiatischen Völkern, Kronprinz Rupprecht berichtet geradezu, daß die birmanischen Männer ‚im vollsten Sinn des Wortes unter dem Pantoffel' stehen. Für die kindlich-naive Geistesart des Volkes ist folgende Stelle bezeichnend: ‚Die Indolenz der Leute ist oft geradezu rührend. Mag geschehen, was will, etwas wird es dabei sicher zum Lachen geben. Entsteht ein Brand, ein sehr häufiges Ereignis, denkt niemand ans Löschen. Alles lacht über den vorzüglichen Witz, und die vom Brande Betroffenen lachen mit. — Als Beleg für die Denkart der Leute eine kleine Geschichte: Ein englischer Beamter badet auf einer Dienstreise im Flusse. Da nähert sich ein Boot mit Eingeborenen, die unter Lachen und Schwatzen ihn aus der Nähe beobachten. Dem Engländer wird die Sache lästig; er ruft: „Was wollt ihr denn da eigentlich?" Antwort: „O Herr, wir wollten nur sehen, wie die Sache mit dem Bade abläuft, denn gestern hat hier ein Krokodil einen von den Unseren geschnappt!"'

Noch manche köstliche Episode aus Birma wäre hier anzuführen, so z. B. das mit viel Humor erzählte Zusammentreffen mit dem überaus geschwätzigen buddhistischen Bischof von Mandalé. Auch die religiösen Gebräuche des Landes sind unbefangen und harmlos geschilbert, ohne jede Voreingenommenheit. Die Darstellung einer Festwoche in Mandalé, anläßlich der Einweihung einer Pagode, entrollt das ganze bunte und reiche Volksleben Birmas, mit Musik, Tanz und Theater. Man merkt es diesem farbigen Reisebericht an, wie ungern der Verfasser dieses heitere, lebensfrohe Land verließ, um nach einem Abstecher nach Madras, in dessen Nähe er vor allem die Felsskulpturen von Mahabalipur besichtigen wollte, und nach einem Besuch in Ceylon, dessen Höhepunkt eine Besteigung des Adamspiks bildete, wieder in die Heimat zurückzukehren.

Dr. Otto Gründler.

Volkswirtschaft

Moorkultur und Wiederaufbau.

Vor dem Kriege besaß Deutschland eine ganz bemerkenswerte Ausfuhr an Roggen und Kartoffeln; den Fleischverbrauch der Bevölkerung konnte es bis auf etwa vier Prozent selbst decken. Der Ausfuhr stand allerdings eine erhebliche Einfuhr an Futtermitteln gegenüber, doch die Einfuhr an weiteren notwendigen Lebensmitteln war verhältnismäßig gering. So ist es vielleicht nicht ganz aussichtslos, wenn das ‚Hilfswerk der deutschen Landwirtschaft' die Volksernährung durch reine Inlandserzeugung sicherstellen will. Die Intensität der landwirtschaftlichen Betriebe müßte z. B. durch Wirtschaftsberatungen, Einrichtungen von Musterbetrieben, Beschaffung des nötigen Kunstdüngers und Erhöhung des Personalkredites gehoben, vor allem aber müßten unsere weiten Ödländereien, insbesondere die Moore, urbar gemacht werden. Nach neueren Schätzungen beträgt in Deutschland die Fläche des noch nicht kultivierten Hochmoores und Niederungsmoores rund je 1 000 000 Hektar. Ihre Urbarmachung erforderte naturgemäß riesige Summen. Es fragt sich nun, ob diese Kosten überhaupt durch den Ernteertrag unserer Moore aufgewogen werden können. Grase berechnet für jedes Hektar Moorkultur einen Kostenaufwand von 577 M. und einen Reinertrag von 188 M. Diese Zahlen beziehen sich auf die Vorkriegszeit, geben aber immerhin ein deutliches Bild über die Rentabilität der Moorkulturen,

denn der Ertrag bedeutet eine Verzinsung von 32,5 Prozent.

Das Niederungsmoor ist wegen seines hohen Nährstoffgehaltes wertvoller als das Hochmoor. Nach Feststellungen der Moorversuchsstation Bremen enthält auf 100 Teilen Trockensubstanz das Niederungsmoor 2,5—4 Prozent Stickstoff, 0,10 Prozent Kali, 2,5 und mehr Prozent Kalk und 0,25 und mehr Prozent Phosphorsäure, während das Hochmoor 1,2 Prozent Stickstoff, 0,05 Prozent Kali, 0,35 Prozent Kalk und 0,10 Prozent Phosphorsäure aufweist. Bei Niederungsmoorböden kann man wegen ihres hohen Stickstoffgehaltes auf lange Jahre hinaus von einer Stickstoffdüngung absehen, im Gegensatz zum stickstoffarmen Hochmoore, ein Vorteil, der gerade in unseren Tagen hohe Bedeutung gewinnt. Bei sachgemäßer Kultur liefern aber beide Moorarten durchaus günstige Ernten, deren Durchschnittserträge keineswegs hinter denen besserer Bodenarten zurückstehen. Nach v. Seelhorst liefert ein Hektar Niederungsmoor (N) bzw. Hochmoor (H) ausgedrückt in Zentnern an Roggen 50,6 bzw. 40; an Hafer (N) 53,2; (H) 37; an Erbsen (N) 44,8; (H) 32; Kartoffeln (N) 409; (H) 400.

Die Hauptnutzung der Moorböden liegt in dem Anbau von Hackfrüchten, namentlich von Kartoffeln, und in Anlagen von Wiesen und Weiden. Nach Freckmann sind als Ertrag der letzteren je Hektar 80 bis 120 Doppelzentner Heu oder eine Lebendgewichtzunahme bei Weidetieren bis zu 3 Kilogramm je Hektar und Weidetag zu erzielen.

Bei planmäßiger Nutzung unserer riesigen Moore könnten zunächst einmal, wenigstens zum größten Teil, jene Mineralböden, die bislang der Erzeugung von Futtermitteln dienten, zum Anbau von Getreide und Kartoffeln verwendet und hierdurch der Bedarf an ihnen vollauf im Inland gedeckt werden. Nach den Berechnungen von Fleischer könnten auf den Ödländereien des früheren Deutschland, die etwa 3,5 Millionen Hektar umfassen, jährlich 162 Millionen Doppelzentner Heu erzeugt werden, d. h. Futter für 2 468 180 Stück Großvieh. Diesen Berechnungen wurde allerdings eine willkürliche Einteilung in der Bewirtschaftungsweise des Ödlandes zugrunde gelegt; es geht aber aus diesen Zahlen ohne weiteres hervor, daß sich die Fleischerzeugung in ganz außerordentlichem Maße durch umfassende Ödlandskulturen steigern läßt.

Die Vermehrung der Viehbestände würde auch den Getreide- und Hackfruchtbau begünstigen, denn sie bringt naturgemäß eine Erhöhung der Stallmisterzeugung mit sich, die dem Pflanzenbau zugute kommt.

Eine großzügige Moorkultur würde nicht nur die Ernährung unseres Volkes durch reine Inlandserzeugung sichern, sondern noch beträchtliche Mengen an Lebensmitteln für die Ausfuhr übrig lassen. Doch nicht allein hierin liegt ihr gewaltiger Wert: sie gäbe auch reichlich Grund und Boden zur Ansiedelung arbeitsfroher Menschen. v. Seelhorst* stellt hierüber folgende Berechnung an: ‚Nimmt man an, daß eine Familie von vier Hektar ernährt wird — und das ist reichlich gerechnet — so würden auf 2 000 000 Hektar 5 00 000 Familien ihren Unterhalt finden. Und rechnet man auf die Familie fünf Köpfe, so sind das 2 500 000 Köpfe.' Einer weiteren ähnlichen Berechnung fügt er die Bemerkung hinzu: ‚Beide Schätzungen sind sehr vorsichtig gemacht. Man wird deshalb mit Sicherheit annehmen können, daß diese Zahlen in Wirklichkeit noch überschritten werden, wenn die Moorkultur durchgeführt sein wird.' Unendlich viele Menschen würden also in unseren Mooren nicht nur Arbeit und Brot, sondern auch einen gesicherten Eigenbesitz finden.

* v. Seelhorst: Handbuch der Moorkultur. Verlag Parey, Seite 5.

Die Errichtung von kleinbäuerlichen Besitzungen und Pachtstellen wäre von außerordentlichem Einfluß für die Beschaffung von Arbeitskräften für größere Besitzungen, namentlich für den Großgrundbesitz. Der Mangel an menschlichen Hilfskräften ist in der Landwirtschaft bekanntlich sehr fühlbar, besonders in der Erntezeit. Durch die Siedlerfamilien würde, was sehr wesentlich ist, ein Landarbeiterstamm herangezogen werden, der mit landwirtschaftlichen Arbeiten von Jugend an vertraut ist und Lust und Liebe zu seiner Arbeit mitbringt. Vorbedingung für ein erfolgreiches Siedlungswerk ist es natürlich, daß die Ländereien dem Siedler zu einem Preise überlassen werden, der ihm eine sichere Existenz verbürgt. Auch Industrie und Handel hätten davon nur Vorteile.

Da dem einzelnen Siedler die Geldmittel fehlen, um die Moorflächen zu meliorieren, müßte die Urbarmachung unserer Ödländereien von kapitalsstarken großen Verbänden mit Hilfe wissenschaftlicher Sachverständiger durchgeführt werden; nur dann ist ein sicherer Erfolg der Arbeit zu erwarten. Da der Staat, dem an und für sich diese Aufgabe zufiele, durch den Schandvertrag von Versailles von vornherein verhindert ist, größere Geldmittel zur Verfügung zu stellen, ist es besonders freudig zu begrüßen, daß die deutsche Landwirtschaft in ihrem „Hilfswerk" bestrebt ist, aus eigener Kraft jenes gewaltige Werk durchzuführen. Es ist eine Aufgabe von außerordentlicher volkswirtschaftlicher Bedeutung, die sicherlich dazu beitragen wird, unser geknechtetes Vaterland besseren Zeiten entgegenzuführen.

Karl Dürken.

Zu den Kunstbeilagen dieses Heftes: Maria Caspar-Filser, ‚Blutenburg', ‚Felizitas' und ‚Certosa di Val d'Ema' vergleiche den Rundschauartikel ‚Maria Caspar-Filser' von Franz Perdekamp auf Seite 664.

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München Bauerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, wird keine rechtliche Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen.

Eine Million Belohnung

setzt die Konkurrenz aus, um leichtgläubige Käufer an sich zu locken. Sie will sich mit uns messen? Auf Ausstellungen hatte sie sehr oft Gelegenheit dazu. So erhielten wir beispielsweise:

Auf der Miama in Magdeburg, der bedeutendsten Ausstellung des Jahres 1922, als einzige Grudeherdfirma die Medaille der Stadt Magdeburg. — Warum erkannten die Preisrichter unser Fabrikat als das beste von allen an?

Die Konkurrenz wird vergeblich den Nachweis zu erbringen versuchen,

1. daß auch nur annähernd soviele Grudeherde ihres Fabrikates in Hausfrauenkreisen plaziert und im Betriebe sind, wie es bei unseren Wellsieb-Grudeherden der Fall ist;

Die praktische Hausfrau ist der beste Sachverständige!

2. daß ihre Fabrikate auch nur annähernd so oft und so hoch prämiiert worden sind wie unsere Wellsieb-Grudeherde, die überall höchstgewürdigt wurden;

Die Preisgerichte bestätigten die Erfahrungen der Praxis!

3. daß über ihre Fabrikate von unvoreingenommenen, von der Fachwelt anerkannten Sachverständigen je so gute Urteile abgegeben wurden wie über unsere Wellsieb-Grudeherde.

Die Wissenschaft hat einwandfrei festgestellt, daß unser Grudeherd der beste ist!

Wir haben es nicht nötig, unseren Zeit und Geld sparenden, vielseitigen und zuverlässigen Grudeherd, der von selbst arbeitet und Höchstleistungen erzielt, mit maschinellen Vorrichtungen wie Luftpumpen zu versehen oder bei Probeversuchen, wie ein solcher in Leipzig stattfand, durch Einwerfen von Lappen in die Verdampfungsschale ein günstigeres Ergebnis anzustreben.

Wir wollen auch dem laufenden Gerichtsverfahren nicht vorgreifen, da wir genau wissen, daß der Erfolg auf unserer Seite sein wird.

Die Konkurrenz ist sich ihrer mißlichen Lage wohl bewußt und versucht deshalb vor der Entscheidung, nicht nur das vorläufige, von uns angefochtene Gutachten eines Sachverständigen für sich auszunutzen, sondern auch die von dem gleichen Sachverständigen in einem ohne unsere Mitwirkung unternommenen Heizversuch, also ungestört durch irgendwelche Kontrolle, ermittelten Ziffern für sich auszubeuten.

Ist die Konkurrenz bereit,

die angeblich bereitgestellte Million im Falle ihrer gerichtlichen Niederlage an die Ingenieure und Angestellten unserer Firma zu verteilen?

Bei welcher Stelle ist die Summe von 1 Million hinterlegt?

Das Publikum warnen wir

davor, sich durch die Inserate eines Nichtfachmannes irreführen zu lassen.
Prüfet alles und behaltet das Beste: das ist der
Wellsieb-Grudeherd!

Liebertwolkwitz 212
bei Leipzig

Deutsche Patent-Grudeofen-Fabrik
Walter Rieschel & Co. m. b. H.
Größte Spezialfabrik des Kontinents.



Vier Bücher vom alten und neuen Italien

Antonio Fogazzaro

Die Kleinwelt unserer Väter

Grundpreis geheftet Mk. 3.75, gebunden Mk. 5.35

***Frankfurter Zeitung:** Es gibt kein Werk in der italienischen Literatur, das so wie dieser Roman in das Leben der oberitalienischen Provinzstadt einführt. Köstlich ist die Milieuschilderung: die „Gesellschaft" mit ihren kleinen Ambitionen und materiellen Sorgen, das politische Leben mit seinen Kämpfen. Die großen seelischen Konflikte aber werden im stillen ausgekämpft.*

Die Kleinwelt unserer Zeit

Grundpreis geheftet Mk. 3.10, gebunden Mk. 4.70

***Neue Preußische (Kreuz) Zeitung:** Der Dichter zeigt gerade für deutsche Eigenart ein so tiefes Verständnis, daß jeder tiefer empfindende Leser an dem Buche eine Quelle reinen Genusses haben wird.*

*

Johannes Jörgensen

Das Pilgerbuch

Grundpreis geheftet 4 Mark, gebunden Mk. 5.60 und 6.40

***Kölnische Volkszeitung:** . . Einem Führer wie Jörgensen muß jeder gerne folgen; er versteht es zu führen, von Ort zu Ort wächst unsere Spannung, zugleich auch die Liebe und das Interesse für den Schutzheiligen der Pilgerfahrt, Franziskus. In seltenem Maße versteht Jörgensen Natur und Menschen darzustellen. Seine Schilderungen der französischen Landschaft entspringen einer fein besaiteten Seele; . . . wie ergreifend sind die Reden und Worte des Armen von Assisi, die einen zauberhaften Klang haben wie ein wehmütiges Lied aus längst entschwundener Kindheit!*

In excelsis

Grundpreis geheftet Mk. 2.60, gebunden Mk. 3.80 und 4.60

***Die Bücherwelt, Bonn:** Von Menschen, die in den Fußspuren Francisci in die Höhe wandeln, will uns das Buch berichten. Mit der treuherzigen Gutgläubigkeit mittelalterlicher Chronisten erzählt Jörgensen die alten Legenden. Das Buch ist reich an Innenleben, so reich an Seelenereignissen, daß es jeden, der eine Weile Innenschau halten will, reich beschenken wird. Es sind drei Frauenbilder: Angela von Foligno, Margareta von Cortona und Camilla von Babtista, Vertreterinnen der italienischen Mystik. Wie anschauend, wie psychologisch fein hat Jörgensen zuerst die Wege der Sünde, dann die Wege der Bekehrung geschildert.*

Die Grundpreise sind mit der jeweils gültigen, allen Buchhändlern bekannten Verlagsteuerungszahl zu multiplizieren.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, K.-G., München

Verlagsabteilung Kempten

DEUTSCHE VERLEGER

JOH. GOTTL. FICHTE

der Künder deutscher Freiheit schrieb vor 100 Jahren:

„Besiegt sind wir; es erhebt sich, so wir es wollen,
der neue Kampf der Grundsätze, der Sitten, des Charakters."

EINZELAUSGABEN

in geschmackvollen Halbleinen-Geschenkbänden mit eigens angefertigtem Worpsweder Überzugpapier und echtem Goldaufdruck

Titel	Preis
Anweisung zum seligen Leben	5 G.-Z.
Schriften zum Atheismusstreit	5 G.-Z.
Bestimmung des Menschen	4,5 G.-Z.
Drei Schriften über den Gelehrten	7 G.-Z.
Grundlage der ges. Wissenschaftslehre	7,5 G.-Z.
Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters	7,5 G.-Z.
Der geschlossne Handelsstaat	4 G.-Z.
Transzendentale Logik	9 G.-Z.
Grundlage des Naturrechts	10 G.-Z.
Die Rechtslehre von 1812	6,5 G.-Z.
Reden an die deutsche Nation. Vollständige Ausgabe	4 G.-Z.
System der Sittenlehre von 1798	10 G.-Z.
System der Sittenlehre von 1812	4 G.-Z.
Die Staatslehre	7 G.-Z.
Versuch einer Kritik aller Offenbarung	6 G.-Z.
Darstellg. d. Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 / Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Jahre 1804	12 G.-Z.
Französische Revolution	8 G.-Z.

FICHTES REDEN IN KERNWORTEN MIT GELEITWORT VON RUD. EUCKEN

in Halbleinen-Geschenkband 4 G.-Z. auf echt Bütten in Halbleder 12,5 G.-Z.

Das Ewige in Fichtes Reden leuchtet hier in hellem Glanze auf, gefaßt in die edle Form besonders schönen Druckes. Was deutsch sein heißt, lehrt uns dieses Buch wie kein anderes. *G. Witkowski im „Leipziger Tageblatt".*

FICHTES LEBEN VON FRITZ MEDICUS

Zweite, umgearbeitete Auflage — 1922 — Halbleinen-Geschenkband 6 G.-Z.

Das Muster einer unbefangenen und freien Würdigung, die bei aller Verehrung für den großen Menschen und Denker sich das Recht des eigenen Urteils nicht nehmen läßt ... Die Biographie ist bei aller Knappheit das vollständigste und zuverlässigste Bild von Fichtes Leben, das wir besitzen, und sie findet in ihrer herben Schlichtheit die glücklichste Form, in der dieser nicht immer liebenswürdige, aber stets imposante Charakter darzustellen ist. *Logos.*

Grundzahl × Schlüsselzahl des Börsenvereins = Ladenpreis

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

BETEILIGT SIND DIE FIRMEN

FELIX MEINER, LEIPZIG / K. F. KOEHLER, LEIPZIG / GEORG HIRTH, MÜNCHEN / F. A. BROCKHAUS, LEIPZIG / H. HAESSEL, LEIPZIG / L. STAACKMANN, LEIPZIG / MAX KOCH, LEIPZIG / DUNCKER & HUMBLOT, MÜNCHEN / WOLF ALBRECHT ADAM VERLAG, HANNOVER / R. VOIGTLÄNDER, LEIPZIG / KÖSEL & PUSTET, KEMPTEN / DEUTSCHE VERLAGS-ANSTALT, STUTTGART-BERLIN-LEIPZIG / ADOLF BONZ & CO., STUTTGART / GEORG D. W. CALLWEY-MÜNCHEN / AUGUST SCHERL, BERLIN / BREITKOPF & HÄRTEL, LEIPZIG

MÄRZ 1923

Neue Indienliteratur

Soeben erschien:

Unter Brahminen und Parias

Erinnerungen aus 15 glücklichen Jahren

In Tausenden von Exemplaren verbreiteter Band

J. A. Sauter, Mein Indien

hat solches Aufsehen erregt, daß alle Freunde der Indienliteratur das Buch bereits kennen und diesen 2. Band mit Interesse erwarten werden. Treffend ist

das Urteil der Berliner Volkszeitung:

„Ein tieferes Buch als selbst das schöne von Bonsels, tiefer, weil es ein Wissender schrieb, nicht nur ein Beschauer. Selbst ein Kipling könnte noch von Sauter lernen, wo es sich um das Menschliche handelt. Wäre Sauter gar nicht der Gelehrte von gutem Klang, sondern nur der Autor dieses Buches, er stände — unumwunden — an der Spitze der Mittler, die die Brücke schlagen zwischen den Suchenden aus dem Abendlande und dem Lande der Sonne."

Sauter, Mein Indien
„ Unter Brahminen und Parias
} **Geschmackvoller Halbleinenband, Grundz. je 6 Mk.**

Das Klassische Indienbuch

Haeckel, Indische Reisebriefe

erschien in neuer Ausstattung in 6. Auflage. Haeckels naturbegeisterte Darstellungskraft wird auch heute noch nicht übertroffen.

Halbleinenband, Grundzahl 7 Mark.

Diese Grundzahlen sind mit einer vom Verlegerverein festzusetzenden Schlüsselzahl – augenblicklich 1400 — zu vervielfältigen.

K. F. Koehler, Verlag, Leipzig

Schöne Geschenkbücher

WILHELM HAUFF: **Die Karawane.** Ein Märchen- und Geschichtenkreis. Mit 46 Bildern u. Vignetten von Bertall. Halbleinen 8.—, Halbleder 12.—

GOETHE: **Die Leiden des jungen Werther.** Mit Originalzeichnungen von Ottomar Starke. Halbleinen 8.—, Halbleder 15.—

Das Dekameron des Giovanni di Boccaccio. Mit 14 Lithographien von Werner Schmidt. Halbleinen 7.—, Halbleder 10.—

1001 Tag. Wunderl. Liebesgesch. Mit 10 Radierung. von Ferd. Staeger. Halblein. 8.—, Halbled. 12.—

Meister Floh. Von *E. T. A. HOFFMANN.* Jubiläums-Ausgabe 1822—1922. Reich illustriert von Otto Nückel. Halbleinen 8.—, Halbleder 12.—

HONORÉ DE BALZAC: **Große und kleine Welt.** Mit Holzschnitten von Daumier und Gavarni. Halbleinen 7.—, Halbleder 10.—

MARGARETE VON NAVARRA: **Liebesgeschichten.** Mit 16 originalgetr. Nachbildung. der Kupfer von Sigism. Freudenberg. Halbleinen 6.-, Halbleder 9.-

HONORÉ DAUMIER: **Naturgeschichte d. Reisenden.** Text von Maurice Alhoy. Mit 25 Holzschnitten des Meisters. Halbleinen 2.—

JEAN DE LAFONTAINE: **Ergötzliche Geschichten.** Mit 12 Wiedergaben nach den seltenen Kupfern von Charles Eisen. Halbleinen 6.-, Halbleder 9.-

FRIEDR. HÖLDERLIN: **Hyperion.** Mit 16 z. erstenmal veröffentl. Bild. u. Handzeichnung. d. Münchner Meisters C. Rottmann. Halblein. 7.-, Halbled. 10.-

PAUL GAVARNI: **Der Provinzler i. d. Großstadt.** Text von Pierre Durand. Mit 37 Holzschnitten und Initialen. Halbleinen 2.—

Alle Büch. sind auf holzfr. Pap. gedr. u. in Halblein. u. in Halbled. geb. Numer. Vorzugsausg. auf Bütt. gedr. u. in Halbled. geb. in beschr. Anz. Die hier angeführt. Preise sind Grundpreise, die vervielfacht mit der Schlüsselz. d. Tagespr. ergeb. Die Schlüsselz. gibt jed. Buchhandl. bek. Zu bezieh. durch den Buchhandel od. direkt unter Portoberechnung von

G. HIRTH'S VERLAG A.-G., MÜNCHEN, LESSINGSTRASSE 1

Ein neuer Colin Roß



In kurzem erscheint

Colin Roß

Der Weg nach Osten

Reise durch Rußland, Transkaukasien, Persien und Turkestan ::

Mit etwa 50 Abbildungen und Karten

In Halb-Leinen etwa G. Z. 8,0

Eine abenteuerliche Reise durch die neuen Republiken des Ostens und durch Persien. Überraschende Einblicke in eine werdende Welt in ihrer Bedeutung für Deutschland.

F. A. Brockhaus / Leipzig



Christoph Netzle

Weltgesang

1.—33. Gesang

Broschiert etwa M. 3000.—

Halbleinen etwa M. 4000.—

50 numerierte Exempl. auf Bütten, in Halbpergament gebunden etwa M. 25 000.—

Ein Berufener hat dieses Werk gewagt. Ungewöhnlich, eigenartig ist seine Fülle der Gesichte, seine Leidenschaft des Suchens, seine Klarheit der Sprache, die ungebändigte Wucht seiner Komposition. Nur ganz große Kunst vermag so zu erschüttern und so zu erheben wie der Weltgesang. Man kann versinken in ihm, man kann leben in ihm, man wird niemals aufhören, neue Schönheiten zu finden und neue Geheimnisse.

H. Haessel • Verlag • Leipzig

WOLF ALBRECHT ADAM



DIE NEUE KULTUR

LUDWIG BAEHR, Greifet, schleifet, lasset los.
Kulturpolitische Gespräche mit 5 Federzeichnungen d. Verfassers. Kart. M 2.50.

HANS CORNELIUS, Vom Wert des Lebens. Gebunden M 3.–.
»Die Erziehung zu einem befriedigenden Dasein.«

HANS HAVEMANN, Der polare Mensch.
Gestalten und Gespräche über das Ethos des Abendlandes. Gebunden M 3.50.

OTTO HEINEKE, Irminheid.
Ein Kampf um das niedersächsische Bauerntum. Roman. Gebunden M 3.–.

THEODOR LESSING, Europa u. Asien oder der Mensch und das Wandellose. Sechs Bücher wider Geschichte und Zeit.
2., bedeut. erweiterte Auflage. Halbl. M 10.–.
»Ein Werk von europäischer Bedeutung«.

REIHE JÜNGERER DICHTUNG

ANTON GANTNER, Passion, Tragödie einer Leidenschaft.

ANTON GANTNER, Grenzen, Drama.

HANS HAVEMANN, Die Not in Calais. Drama.

KURT REINHOLD GROPP, Italien. Bilder.

LEO GRAF LANCKORONSKI, Der sehr vergebliche Tod d. sehnsuchtsreichen Sebaldus. Dichtung. Je 1000 numerierte Exemplare. In Halbleinen gebunden M 3.–.

MENSCH UND WERK

THEODOR LESSING, Dührings Haß.
5. Auflage. Gebunden M 1.50.

KASIMIR EDSCHMID, Hamsun/Flaubert.
3.–5. Auflage. Gebunden M 2.–.

HERM. AUG. KORFF, Der Geist des westöstlichen Divans. Goethe und der Sinn seines Lebens.
3. Auflage. Gebunden M 2.–.

HEINRICH GOEBEL, Vom Weltgefühl des Humors.
Gebunden M 2.–.

HEINZ CASPARI, Edgar Allan Poes Verhältnis zum Okkultismus.
Gebunden M 2.–.

★

LEO GRAF LANCKORONSKI, Der Narr des Herzens. Ein Roman in Briefen und Tagebuchblättern.
2. Auflage. Kart. M 1.50, Halblein. M 2.–

★

DAS BÜCHLEIN VON DER LUSTIGEN UND TRAURIGEN GICHT.
Kart. ca. M 3.50.

★

HERMANN LINDEN, Melancholie. Dreizehn müde Gedichte.
500 numer. Expl. Geb. M 2.–.

FLUGSCHRIFTEN DES VERLAGS WOLF ALBRECHT ADAM

1. ANTON GANTNER, Anti-Hauptmann. ‹Werk / Sinn / Tat› Briefe an eine Frau über Gerhart Hauptmann M 2.–.
2. WOLF ALBRECHT ADAM, An den Kapitalismus jeder Nation von der Schuld u. Besserung der kapitalistischen Stände. M 2.–.

Grundpreis × Entwertungsziffer des Buchhändler-Börsenvereins ergibt den Ladenpreis.

HANNOVER


NATUR UND JAGD



NATUR UND JAGD





Zschopauer Motorenwerke J. S. Rasmussen Zschopau Sa. 26



Verlangen Sie gratis den Katalog

Berühmte Romane, Novellen und Werke der Dichtkunst

Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet K.-G.
Verlagsabteilung Kempten.

Leichtmotorräder Sticherling

mit 2½ PS DKW-MOTOR, 3-Gangschaltung mit Leerlauf od. Leerlaufkuppelung, Fussbrettern

das Idealste für jeden Jäger u. Sportsmann

da bequem vom Stand aus anzufahren.

W. Sticherling & Co.,
Kraftfahrzeugwerke **Egeln,**
Bez. Magdeburg.

Jeder Jäger und Förster gebraucht nur

Original Lindener Manchester

und Genua-Cord für seine Bekleidung. Elegant im Aussehen, riesig haltbar, sehr praktisch. Sehr geeignet auch für **Jagdwagenbezüge** und **Möbel.** In vielen Qualitäten und in sämtlichen Farben vorrätig. Ferner sehr starker **Reitcord** und **Moleskin.**
Verlangen Sie sofort Muster.

Manchester Spezial-Haus **Hermann Paasche,** Hannover 61 Cellerstr. 149

Wir empfehlen
unseren Lesern angelegentlichst die Berücksichtigung sämtlicher : Hochland-Anzeigen :

Grubenholz kauft
Josef Törk, Holzhandlung,
Dortmund, Wallrabestr. 18.
Fernsprecher 684 u. 685.



NATUR UND JAGD










NATUR·UND·JAGD



CREME PERI
Dr. M. Albersheim
Fabrik feiner Parfümerien
Peri


EX LIBRIS


EX LIBRIS


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05541 7771



